



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

LÉIA GONÇALVES DE FREITAS



**POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA, PROTEÇÃO E EDUCAÇÃO À INFÂNCIA  
POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ E AS AÇÕES DA PRELAZIA DO XINGU  
NO MUNICÍPIO DE ALTAMIRA – PARÁ (1970-1979)**



Belém – Pará

2019

LÉIA GONÇALVES DE FREITAS

**POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA, PROTEÇÃO E EDUCAÇÃO À INFÂNCIA POBRE,  
ABANDONADA E ÓRFÃ E AS AÇÕES DA PRELAZIA DO XINGU NO MUNICÍPIO  
DE ALTAMIRA – PARÁ (1970-1979)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), do Instituto de Ciências da Educação (ICED) da Universidade Federal do Pará (UFPA), na Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Sociedade, como requisito para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Laura Maria Araújo Alves.

Belém – Pará

2019

LÉIA GONÇALVES DE FREITAS

**POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA, PROTEÇÃO E EDUCAÇÃO À INFÂNCIA POBRE,  
ABANDONADA E ÓRFÃ E AS AÇÕES DA PRELAZIA DO XINGU NO MUNICÍPIO  
DE ALTAMIRA – PARÁ (1970-1979)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), do Instituto de Ciências da Educação (ICED) da Universidade Federal do Pará (UFPA), na Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Sociedade, como requisito para obtenção do título de Doutora em Educação.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profª. Dra. Laura Maria Araújo Alves – PPGED/UFPA (Orientadora)

---

Prof. Dr. Carlos Jorge Paixão – PPGED/UFPA (Examinador Interno)

---

Prof. Dr. Damião Bezerra de Oliveira – PPGED/UFPA (Examinador Interno)

---

Profª. Dra. Ivanilde Apoluceno de Oliveira – PPGED/UEPA (Examinadora Externa)

---

Prof. Dr. João Colares da Mota Neto – PPGED/UEPA (Examinador Externo)

Defesa: 21 de fevereiro de 2019

Local: Sala de Defesa do PPGED/ICED/UFPA, Belém, Pará

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

F862p Freitas, Léia Gonçalves de.  
Políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã e as ações da Prelazia do Xingu no município de Altamira (1970 - 1979) / Léia Gonçalves de Freitas, . — 2019.  
pg. 262 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Laura Maria Araújo Alves  
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação,  
Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Políticas públicas. 2. Assistência e Proteção. 3. Educação. 4. Infância. 5. Prelazia do Xingu. I. Título.

CDD 370

---

Aos meus pais, Joaquim Gonçalves de Freitas e Sinésia Gonçalves de Oliveira (*in memoriam*), que, em tempos de colonização da Transamazônica, deixaram sua cidade natal para fixar moradia nessas terras e florestas tão longínquas; aos meus irmãos, Nicolau, Pedrina, Elton, Amós, Rute, Daniel, Célia, Josué, Noeme, Sunamita, Edson, Ana Lúcia e Raquel, que se orgulham com essa conquista que também é deles; ao meu esposo, Alcion Machado, e filha, Thaiamy Leticia, pelo incentivo, amor e compreensão.

## AGRADECIMENTOS

A *Deus*, por sua bondade e misericórdia, dando-me a oportunidade para esta formação, proporcionando-me condições materiais e espirituais para suportar a distância do lar e da família. Obrigada, Senhor.

À professora Laura, minha orientadora, obrigada por teus ensinamentos, atenção, conselhos e direcionamentos na elaboração desta tese. Foram muitos aprendizados, conhecimentos e saberes compartilhados.

À Prelazia do Xingu, na pessoa do Padre Lucas Rodrigues Fuertes, da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo; Irmãs Marília Menezes, Suely Anjos e Jandira Nascimento Barbosa, da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo e da Leiga Consagrada da Ordem Franciscana Secular, Dorismeire Almeida de Vasconcelos, que gentilmente dispuseram todo acervo documental para esta pesquisa. Obrigada por confiar em mim e acreditar na escrita desta tese como possibilidade de visibilidade científica, política, social e educacional das ações voltadas à infância altamirense, materializadas pelas Obras sociais desta instituição.

À Universidade Federal do Pará, Campus Altamira, especificamente, à Faculdade de Educação, local onde tenho dedicado minha vida profissional com reconhecido apoio e estímulo constantes.

Às amigas Dayana Souza, Damiana Valente, Eliane Sabino, Cilene Valente e Lorena Trescastro, minha gratidão pelo carinho e acolhida durante o curso.

Aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisas Constituição do Sujeito, Cultura e Educação (ECOS), pela aprendizagem significativa e incentivo.

Ao amigo Welington da Costa Pinheiro, tão necessário quanto uma bússola em momentos de tempestades. Minha eterna gratidão pela disponibilidade, atenção, carinho e sensatez na condução da escrita do texto de qualificação.

Aos professores do PPGED/UFPA, que me acolheram com carinho nesta caminhada, em especial, Sônia Araújo, por quem tenho grande admiração e respeito profissional.

Aos professores Carlos Jorge Paixão, Damião Bezerra de Oliveira, João Colares da Mota Neto e à professora Ivanilde Apoluceno de Oliveira, agradeço pela gentil paciência e pronto aceite em participar da banca avaliadora desta produção acadêmica, desde a qualificação, onde outros rumos foram dados a esta pesquisa, outros olhares compuseram sua versão e outros discursos se materializaram, dando abertura a inúmeras interpretações.

À coordenadora do Grupo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (GEABI), professora Vilma Aparecida de Pinho, pelas conversas e orientação nas discussões do grupo sobre a infância no contexto de grandes empreendimentos em Altamira.

À professora Irlanda do Socorro de Oliveira Miléo, com quem venho trocando experiências docentes e de pesquisas durante a escrita desta produção.

Aos colegas da turma do Doutorado – 2016 e funcionários do PPGED/UFPA.

## RESUMO

A tese intitulada “Políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã e as ações da Prelazia do Xingu no município de Altamira – Pará (1970-1979)” se insere no campo da História Social da Educação e da História da Educação, notadamente, na História da Infância paraense. Entendemos a relação das políticas de assistência, proteção e educação à infância fundamentada em Kuhlmann Jr. (2010), que afirma que ela deve ser entendida a partir do binômio Assistência/Proteção, pois representa a concepção mais ampla da modalidade de atendimento, o papel do Estado, das Organizações e da Sociedade Civil e Religiosa no âmbito das políticas públicas, concomitante ao processo de desenvolvimento nacional, pensado para o sistema de proteção social à infância brasileira, ao longo do século XX. Neste cenário, situa-se a Prelazia do Xingu, instituição religiosa que, desde os idos de 1936, atua de forma ativa no processo político, religioso, social e educacional dessa cidade e região da Transamazônica e Xingu. Em relação à infância, esta sempre esteve à mercê da falta de políticas estatais, desde a época da fundação da cidade, em 1911, até a década de 1970. Desse modo, como promotora de políticas socioeducativas e protetivas, a Prelazia do Xingu vem progressivamente sendo reconhecida pela comunidade local como instituição que lutou por melhores condições de vida para a população e reivindicou reconhecimento da Transamazônica como território de pertencimento. Neste sentido, a pesquisa objetiva identificar e analisar os impactos, repercussões e resistências que tiveram as ações de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã desenvolvidas no município de Altamira (PA) pela Prelazia do Xingu, no sentido de atender às mazelas ocasionadas pelo processo migratório na região do Xingu, motivado, principalmente, pelo suposto progresso atribuído à construção da rodovia Transamazônica BR 230, na década de 1970. Assim, ao buscar responder aos objetivos propostos nesta tese, adotamos como metodologia de pesquisa a abordagem qualitativa do tipo documental, acrescida da técnica de narrativas, refletida à luz do referencial teórico e metodológico ricoeuriano, que entende que o uso de documentos nos ajuda a resgatar a história esquecida, enquanto que as narrativas contribuem para o preenchimento de “lacunas” e “incompletudes” surgidas durante a pesquisa; consequentemente, ambos devem ser apreciados, valorizados e interpretados a partir da matriz analítica do discurso como obra. No que se refere à construção do *corpus*, utilizamos: a) fontes escritas – Relatório Presidencial brasileiro / Mensagem ao Congresso Nacional (1970-1979); plano de trabalho das congregações; plano de ação; estatutos e regulamentos; históricos e visão geral da Prelazia do Xingu; cartas; ofícios; pareceres; literatura diversa sobre as congregações; jornais; cartas; fotografias; poesias e poemas; b) fonte oral – entrevista com uma religiosa da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo. Como resultados, a pesquisa apontou que, em meio à omissão do Estado em prover políticas de atendimento à infância em Altamira, como previsto no Código de Menores, Lei nº 6.697 de 1979, que garante a oferta de educação, saúde, proteção, moradia, assistência social e outros direitos sociais fundamentais, a Prelazia do Xingu instituiu importantes atividades, materializadas nas seguintes ações: 1) no eixo da assistência, fundou dispensários, abrigos e distribuiu alimentos, roupas e calçados visando à implantação da assistência social das Pastorais da família, da juventude e da infância que tinham como ideal pedagógico e filosófico a Teologia da Libertação e a Pedagogia do Amor; 2) no eixo da proteção, visavam os cuidados com o corpo e com o ambiente, além de medidas mais voltadas para os cuidados com a maternidade, à alimentação, à vacinação, à erradicação de doenças e à mortalidade infantil; 3) no eixo educacional, ofertou educação doméstica, ensino profissionalizante e primário em orfanatos e instituições com princípios cristãos. Nesses ambientes, a finalidade era trabalhar a promoção humana, a religião e os valores morais e éticos, por serem estes, ao lado do trabalho da pastoral estritamente dito, a preocupação da Igreja do Xingu, especificamente, em um cenário desolador deixado pelo processo desordenado da ocupação da cidade, em razão da construção da BR 230, empreendimento que compactuava com a política desenvolvimentista que tem na materialização das violações dos direitos sociais básicos sua mais profunda marca de “progresso” implantada em territórios local. No caso da infância, os reflexos geraram mazelas sociais e estruturais graves e um estado de pobreza preocupante, resultando péssimas condições de moradia, falta de atendimento à saúde, à educação, à segurança e ao lazer.

**Palavras-chave:** Políticas públicas. Assistência. Proteção. Educação. Infância. Prelazia do Xingu.



## ABSTRACT

The thesis entitled “Assistance, protection and education policies for poor, abandoned and orphan children and the actions of the Prelature of the Xingu in the municipality of Altamira - Pará (1970-1979)” is part of the Social History of Education and History of Education, notably in the History of Pará Childhood. We understand the relationship between Child Protection, Protection and Education Policies, based on Kuhlmann Jr. (2010), which states that it must be understood from the Assistance / Protection binomial, since it represents the broader conception of the care modality, the role of the State, Organizations and Civil and Religious Society in the context of public policies, concomitant to the process of national development, designed for the Brazilian social protection system for children throughout the 20th Century. In this scenario, the Prelature of the Xingu is a religious institution that, since the beginning of 1936, has been active in the political, religious, social and educational process of this city and region of the Transamazon and Xingu. In relation to childhood, it has always been at the mercy of a lack of state policies, from the time of the founding of the city in 1911 until the 1970s. Thus, as a promoter of socio-educational and protective policies, the Prelature of the Xingu comes progressively being recognized by the local community as an institution that fought for better conditions of life for the population and demanded recognition of the Transamazon as territory of belonging. In this sense, the research aims to identify and analyze the impacts, repercussions and resistances that the assistance, protection and education to the poor, abandoned and orphaned children developed in the municipality of Altamira (PA) by the Prelature of the Xingu, in order to caused by the migratory process in the Xingu region, mainly motivated by the supposed progress attributed to the construction of the BR 230 Transamazônica highway, in the 1970s. Thus, seeking to respond to the objectives proposed in this thesis, we adopted as a research methodology the qualitative approach of the documentary type, added by the technique of narratives, reflected in the light of the theoretical and methodological reference of Ricoeurian, who understands that the use of documents helps us to rescue forgotten history, while the narratives contribute to the filling of “gaps” and “incompleteness” emerged during the research; consequently, both should be appreciated, valued and interpreted from the analytical matrix of discourse as a work. In relation to the construction of the corpus, we use: a) written sources - Brazilian Presidential Report / Message to the National Congress (1970-1979); Congregational work plan; action plan; statutes and regulations; and overview of the Xingu Prelature; letters; crafts; opinions; diverse literature on congregations; newspapers; letters; photographs; poetry e poems; b) oral sources - interview with a religious of the Congregation of the Adorers of the Blood of Christ. As a result, the study pointed out that, in the midst of the State's omission to provide childcare policies in Altamira, as envisaged in the Minors Code, Law No. 6,697 of 1979, which guarantees the provision of education, health, protection, social assistance, and other fundamental social rights, the Xingu Prelacy instituted important activities: 1) in the area of assistance, it founded dispensaries, shelters, and distributed food, clothing and footwear for the implantation of the social assistance of the Pastorals of the family, youth and childhood that had as pedagogical and philosophical ideal the Liberation Theology and the Pedagogy of Love; 2) in the area of protection, aimed at caring for the body and the environment, in addition to measures aimed at maternity, feeding, vaccination, disease eradication and child mortality; 3) in the educational field, offered domestic education, vocational and primary education in orphanages and institutions with Christian principles. In these environments, the purpose was to work on human promotion, religion and moral and ethical values, as they are, alongside the work of the pastoral ministry strictly said, the concern of the Xingu Church, specifically in a desolate scenario left by the disorderly process of the occupation of the city, due to the construction of the BR 230, an undertaking that compacted with the developmental policy that has in the materialization of the violations of basic social rights its deepest mark of “progress” implanted in local territories. In the case of infancy, the reflexes generated serious social and structural problems and a state of worrying poverty, resulting in poor housing conditions, lack of health care, education, safety and leisure.

**Keywords:** Public policies. Assistance. Protection. Education. Childhood. Prelature of the Xingu.

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Dissertações e teses que abordam os descritores assistência, proteção, educação e infância – PPGED/ICED/UFGA – 2008-2017 .....	32
Quadro 2 – Levantamento das instituições religiosas que assistiram à infância – Pará .....	33
Quadro 3 – Ações inventariadas nos Relatórios Presidenciais Brasileiros – 1970-1979 .....	59
Quadro 4 – Documentos selecionados para compor o corpus da pesquisa .....	64
Quadro 5 – Prefeitos nomeados durante o Regime Militar – Altamira (PA) – 1971-1985 .	112
Quadro 6 – Levantamento mensal do atendimento do ambulatório – 1975 .....	139
Quadro 7 – Número total dos membros da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo .....	157
Quadro 8 – Relação dos sócios da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo de Altamira .....	163
Quadro 9 – Irmãs da Província de Wichita que serviram no Brasil .....	187

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Matriz analítica do discurso ricoeuriano .....	46
Figura 2 – Eixos analíticos ricoeurianos .....	52
Figura 3 – Capa dos Relatórios Presidenciais Brasileiros (1970, 1975) .....	57
Figura 4 – Ideais filosóficos e pedagógicos das Congregações que compõem a Prelazia do Xingu e suas respectivas ações socioeducativas .....	67
Figura 5 – Corpus da pesquisa .....	70
Figura 6 – Localização do município de Altamira no Pará .....	101
Figura 7 – Trecho da rodovia Altamira-Vitória, saindo do Forte Ambé (1948) .....	104
Figura 8 – Inauguração da Transamazônica (1970) .....	108
Figura 9 – Acampamentos para abrigar migrantes na Transamazônica (1970-1972) .....	110
Figura 10 – Evolução urbana de Altamira – 1911-1980 .....	114
Figura 11 – Órfãs do Orfanato de Altamira com Irmã Gabriella (1950) .....	119
Figura 12 – Primeira sede do Instituto Maria Mattias (1953) .....	121
Figura 13 – Nova sede do Instituto Maria de Mattias (1975) .....	128
Figura 14 – Crianças do Instituto Maria de Mattias em atividades educativas no Salão (1977) .....	141
Figura 15 – Planta dos terrenos doados às famílias carentes (1979) .....	145
Figura 16 – Distribuição das Pastorais da Prelazia do Xingu (1973) .....	149
Figura 17 – Dom Clemente Geiger com as crianças do IMM (1953) .....	160
Figura 18 – Centro de Formação Betânia no período de internato da escola agrícola (1979) .....	161
Figura 19 – Formação da Pastoral na Comunidade São José (1978) .....	171
Figura 20 – Dom Eurico Kräutler com alunas do IMM (1975) .....	178
Figura 21 – Analogia do amor .....	195
Figura 22 – Irmã Serafina Cinque (1975) .....	198
Figura 23 – Artigo “O Anjo da Transamazônica” .....	204
Figura 24 – Mulheres selecionando, lavando e descascando verduras para serem usadas na alimentação das hóspedes da Casa Divina Providência (1974) .....	207
Figura 25 – Recém-nascidos na Casa Divina Providência .....	216
Figura 26 – Mães na Casa Divina Providência (1974) .....	232

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1.1	PROBLEMÁTICA .....	14
1.2	MOTIVAÇÕES E OBJETIVOS PARA O ESTUDO DO OBJETO .....	26
1.3	ESTADO DO CONHECIMENTO E ESTRUTURA DA TESE .....	29
<b>2</b>	<b>ENCAMINHAMENTO TEÓRICO E METODOLÓGICO: ANÁLISE DISCURSIVA EM PAUL RICOEUR</b> .....	44
2.1	CONSTRUÇÃO DO <i>CORPUS</i> DA PESQUISA .....	54
<b>3</b>	<b>CARIDADE, FILANTROPIA E ASSISTÊNCIA À INFÂNCIA COMO POLÍTICA DE PROTEÇÃO À CRIANÇA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ</b> .	73
3.1	O DISCURSO POLÍTICO DE ATENDIMENTO À INFÂNCIA NOS RELATÓRIOS PRESIDENCIAIS BRASILEIROS .....	85
<b>4</b>	<b>HISTÓRIA POLÍTICA, RELIGIOSA E EDUCATIVA DO MUNICÍPIO DE ALTAMIRA E A PRELAZIA DO XINGU</b> .....	98
4.1	AS AÇÕES SOCIOEDUCATIVAS DA PRELAZIA DO XINGU: CONTRIBUIÇÕES À INFÂNCIA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ.....	119
<b>5</b>	<b>OS MISSIONÁRIOS DO PRECIOSÍSSIMO SANGUE DE CRISTO E SUAS AÇÕES SOCIOEDUCATIVAS E PROTETIVAS NO ATENDIMENTO À CRIANÇA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ</b> .....	155
<b>6</b>	<b>POLÍTICA DE CARIDADE, PROTEÇÃO E ASSISTÊNCIA À CRIANÇA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ NA CASA DIVINA PROVIDÊNCIA OU IRMÃ SERAFINA</b> .....	185
6.1	SERAFINA CINQUE: PRIMEIRA ADORADORA DO SANGUE DE CRISTO NO BRASIL.....	198
6.2	A POLÍTICA SOCIAL DA CASA DIVINA PROVIDÊNCIA.....	214
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	241
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	251

## 1 INTRODUÇÃO



Miscelânea de imagens referentes às ações da Prelazia do Xingu, a saber: a) **parte superior**, primeira: turma de alunos da escola da Prelazia na comunidade São José, agosto de 1977; segunda: crianças da comunidade São José recebendo bicicletas da Prelazia do Xingu para sua locomoção até a escola, 1977; terceira: crianças da comunidade São José em atividade com os Missionários do Sangue de Cristo, “Missa da Bênção”, agosto de 1977; b) **imagens do centro**, primeira: Missão Rio Iriri, afluyente do Rio Xingu, 1973; segunda: Dom Eurico Kräutler às margens do Rio Xingu; terceira: Dom Clemente Geiger visitando as crianças do Instituto Maria de Mattias; c) **parte inferior**, primeira: Missão Iriri, visita dos Missionários às comunidades ribeirinhas, 1973; segunda: crianças da escola primária masculina; e terceira: alunos do curso do Instituto Maria de Mattias na Procissão de São Sebastião, padroeiro do bairro Aparecida, 1978.

Fonte: Arquivo da Prelazia do Xingu, 1979.

## 1.1 PROBLEMÁTICA

Esta pesquisa investiga as políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã e as ações da Prelazia do Xingu, em Altamira, no estado do Pará (PA), entre os anos de 1970 e 1979. Este recorte foi adotado por se tratar de um tempo/período histórico demarcado pela Construção da BR 230, conhecida como rodovia Transamazônica. Com o processo de povoamento urbano e rural provocado pela colonização da Transamazônica, a cidade de Altamira, que já enfrentava problemas sociais graves no que se refere à pobreza, baixa escolaridade e carência estrutural de políticas públicas de saneamento básico, agora colocava em evidência as desigualdades sociais e as demandas de atendimento às crianças previstas nas políticas em favor da infância, desconsiderando suas necessidades na sua forma mais ampla. Contudo, pensamos que esses problemas se originaram durante o primeiro e segundo ciclos da borracha (1870-1912 e 1942-1945, respectivamente), quando o município de Altamira, emancipado em 1911, vivencia um surto migratório de outras regiões do país, no qual milhares de “soldados da borracha” buscavam abastecer o mercado norte-americano (SOUZA, 2010).

Entendemos por política a conjugação de ações de indivíduos e grupos humanos dirigidas a um fim ou bem comum (RICOEUR, 1991a). Segundo Ricoeur (1968, p. 252), a política é o que os homens fazem dela. Entretanto, ela é paradoxal, pois “a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica”<sup>1</sup>.

A política, ainda segundo Ricoeur (1968, p. 260), é:

o conjunto das atividades que tem por objeto o exercício do poder, e, portanto, também a conquista e conservação do poder; de próximo em próximo, será política toda atividade que tiver por finalidade ou ainda simplesmente por efeito influenciar a repartição do poder.

Sendo política e poder indissociáveis, a política só se concretiza no contexto da prática, pois ela decorre das ações humanas, logo, da relação de poder existente entre os homens na arena de disputas, acordos e saberes, se constituindo, assim, a política em uma práxis cotidiana. Conseqüentemente, “o poder só existe onde uma ação em comum é regrada por um laço institucional reconhecido” (RICOEUR, 1995a, p. 18).

---

<sup>1</sup> Nestes termos, a política tem uma racionalidade específica que exige o controle do poder direto nos contextos que ocorre: “Racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político. A tarefa da filosofia política é, a meu ver, explicar essa originalidade e elucidar-lhe o paradoxo; pois o mal político só pode brotar da racionalidade específica do político” (RICOEUR, 1968, p. 252).

A política é necessidade básica da vivência humana, regulada pelo pressuposto da liberdade<sup>2</sup> que controla a pluralidade humana e nos dá o agir político mais centrado na convivência diária organizada, pois “são os homens que fazem milagres, esses homens que, por ter recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria” (RICOEUR, 1995a, p. 20).

De acordo com Ricoeur (1995a), a liberdade é expressa na política tanto no âmbito da prática quanto do discurso, por isso, pode ser entendida como um “problema [...]; seja porque o Estado funda a liberdade com sua racionalidade, seja porque a liberdade limita as paixões do poder com sua resistência” (RICOEUR, 1991a, p. 265). Na prática, quem controla seu uso é o outro, e a política passa a ser entendida e materializada na multiplicidade de suas leituras; no discurso, ocorre uma limitação imposta pelo próprio discurso, uma vez que há limites sobre o pensamento e a distribuição de vozes nesse processo.

Em ambos os casos (a política como prática e a política como discurso), é preciso considerar a questão ética e moral<sup>3</sup> das ações políticas. Em Ricoeur (1983), o conceito de ética é construído a partir da dialética entre o poético e o político: a poética do político<sup>4</sup>. Nesses termos, a existência humana é política e, a partir de suas vivências políticas, o sujeito se apropria, na prática, dos discursos oral ou escrito dos textos públicos, dialoga com eles e deles abstrai suas experiências reais e abstratas; sente-se incitado a participar, ou melhor, a responder pelas ações político-sociais demandadas para o momento.

Essa incursão, a nosso ver, demarca, além de nossa compreensão de política, a concepção de “causa” política das ações da Prelazia do Xingu voltadas para a infância, em Altamira, Transamazônica e Xingu<sup>5</sup>. Salientamos que tais ações surgiram em meio à omissão

---

<sup>2</sup> São privações de liberdade a extrema pobreza, a fome coletiva, a ausência de direitos básicos, a carência de oportunidades, a opressão e a insegurança econômica, política e social. Nesta perspectiva, a eliminação da privação de liberdades é constitutiva do desenvolvimento, configurando-se em seus próprios meios e, simultaneamente, seus próprios fins (FREITAS, 2005, p. 1).

<sup>3</sup> Recorrendo às concepções aristotélica (ética) e kantiana (moral), Ricoeur (1995a, p. 161) explica: ética vem do grego e moral vem do latim, mas, “ambas remetem à ideia de costumes (*ethos, mores*); pode-se, todavia, discernir uma nuance, segundo se ponha o acento o que *é estimado bom* ou sobre o que *se impõe como obrigatório*. É por convenção que reservarei o termo ‘ética’ para a intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas, e o termo ‘moral’ para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições, caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de contrição” (RICOEUR, 1995a, p. 161, grifos do autor).

<sup>4</sup> Para Ricoeur (1983), a identidade do sujeito e o conteúdo do texto político são confrontados de tal forma que há o reconhecimento de si no mundo do texto legal. Dito de outra forma, a compreensão do texto legal passa a orientar a vida cotidiana do sujeito ao ponto de o seu mundo ser refeito a partir da essência de sua compreensão textual (política como discurso).

<sup>5</sup> Segundo Alves e Gomes (2017, p. 59), “a Transamazônica e o Xingu consistem em uma área formada por dez municípios: Altamira, Anapu, Brasil Novo, Medicilândia, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu”. Em 2003, constituiu-se território por meio da Secretaria de

do Estado em prover medidas de assistência, proteção e educação para a criança e atendimento materno-infantil. O que encontramos, após estudos realizados nos Relatórios Presidenciais da década de 1970, foi a materialização de uma política que comunga com um ideal desenvolvimentista, como podemos verificar nos trechos do Relatório de 1973, que se seguem:

Tem-se apoiado, nos seguintes conceitos, a estratégia para solução dos problemas de saúde: representa um desperdício econômico e social de baixo padrão de saúde; o custo de elevação do nível de vida de uma população não implica custos reais para a sociedade; o melhor padrão de saúde tenderá, sempre, a melhorar os demais fatores componentes do plano de vida; os programas de saúde devem estar racionalmente integrados em todo um sistema de reforma econômica, social e educacional, isto é, no processo de desenvolvimento geral. Em decorrência da implantação e evolução das iniciativas governamentais de interiorizar o desenvolvimento com a abertura de estradas, como a *Transamazônica*, e as dos corredores de exportação, integram-se, na economia nacional, áreas anteriormente isoladas. Esses mesmos instrumentos de progressos determinam, entretanto, o estabelecimento de correntes migratórias que modificam a estrutura nosológica, tanto das áreas recém-integradas, quanto a dos centros urbanos, proporcionando condições para que as endemias, ainda existentes no País, encontrem mais fáceis vias de disseminação, invadindo ou ameaçando regiões até então indenes. Especificamente, em relação à vacinação, em 1972, foram feitas 10.545.583 vacinações de manutenção em grupos suscetíveis; e realizou-se pesquisa para avaliar a situação epidemiológica em 448 localidades, dando especial destaque à área da *Transamazônica*. Nenhum caso de varíola foi encontrado no país. Por fim, esquistossomose, endemia resultante da falta de saneamento básico, é importante problema de saúde [...] a luta contra essa endemia foi orientada com prioridade, para prevenir a expansão da parasitose, nas áreas de irrigação, bem como nos novos núcleos de população da *Transamazônica*. Além disso, o Plano Nacional de Controle da Poliomielite cobriu, em 1972, em total aproximado de 2.500.000 crianças da faixa etária de 0 a 4 anos, das zonas urbanas das cidades de 13 Estados. Para cobertura do Plano foram adquiridas 9.000.000 de doses de vacinas trivalente, oral, tipo Sabin (MÉDICI, 1973, p. 59-63).

Bielschowsky (2004, p. 7), ao falar da política desenvolvimentista consolidada na década de 1970, afirma ser ela “uma ideologia de transformação da sociedade brasileira pelo projeto econômico”. O autor ainda aponta em seus estudos três pontos fundamentais dessa política, a saber:

- a) industrialização integral é a via de superação da pobreza e do desenvolvimento brasileiro;
- b) não há meios de alcançar uma industrialização eficiente e racional no Brasil através das forças espontâneas de mercado; por isso, é necessário que o Estado a planeje;
- c) o planejamento deve definir a expansão desejada dos setores econômicos também a execução da expansão, captando e orientando recursos financeiros, e promovendo investimentos diretos naqueles setores em que a iniciativa privada seja insuficiente.



Essa ideologia de Estado na economia brasileira interferiu diretamente na adoção de medidas públicas para o atendimento à infância no Brasil. Em Altamira, por exemplo, em 2016, momento em que se deu a pesquisa exploratória visando ao levantamento de dados sobre as políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã, para elaborar o projeto de pesquisa de doutorado, encontramos poucas informações nos Relatórios Presidenciais estudados, voltados para a cidade de Altamira, local diretamente impactado pela construção da Transamazônica BR 230, um megaprojeto de desenvolvimento urbano e rural, pensado para Amazônia paraense, visando atingir o assentamento de, aproximadamente, cem mil famílias até 1974, e um milhão de pessoas até 1980.

Contudo, em função de desvios de recursos, equipamentos, corrupção e demasiado custo para manter a obra, o Governo Federal abandona, em “plena selva amazônica” (SILVA, 2008), máquinas, equipamentos, homens e suas famílias à própria sorte, resultando em desassistência de políticas públicas sociais, tais como: saúde, educação, lazer e moradia digna. Em 1973, em continuidade ao processo de colonização da Transamazônica, uma nova fase do projeto é lançada: trata-se dos incentivos fiscais para a instalação de grandes latifúndios e fazendas. Nesse sentido, se, por um lado, a Transamazônica significava terra para grandes investimentos, por outro, representava a perda dos sonhos de conquistar “terra livre” para a agricultura familiar e, por conseguinte, local de moradia e melhor qualidade de vida para famílias pobres, seja da região ou oriundas das demais do Brasil.

Foi nesse cenário de desassistência estatal que encontramos as ações da Prelazia do Xingu, uma entidade da Igreja Católica que, desde 1936, vem promovendo ações socioeducativas destinadas aos mais empobrecidos, com ênfase às mulheres grávidas, crianças, adolescentes, idosos e doentes. Dessas ações, destacamos os atendimentos direcionados à saúde e à educação das crianças. Quanto à saúde, verificamos que o município em questão registrava índice de mortalidade de crianças com menos de um ano de idade equivalente a 7,0%, superior à média do restante do Brasil (5,0%). No Pará, os índices registrados são 3,0%. Já na capital do estado, a cidade de Belém, os dados foram de 5,0% durante a década de 1970 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1980).

Diante desses dados, constatamos que a cidade de Altamira apresenta um percentual consideravelmente alto de mortalidade infantil. Essa conjuntura, de acordo com Rizzini (2011), resultou da ineficiência estatal em prover assistência e proteção à infância, pois o contexto brasileiro, ao longo dos anos, foi marcado por doenças como diarreia, tuberculose, poliomielite e outras. Essas circunstâncias eram agravadas no município em estudo, em razão

da demanda de migrantes que para a cidade foram durante a construção da Transamazônica, sem quaisquer condições socioeconômicas que viabilizassem sua permanência, ficando completamente alheios à proteção do Estado, responsável por prover sobrevivência.

Em Altamira, segundo Souza (2015), ainda foi registrada a Síndrome Hemorrágica de Altamira (SHA)<sup>6</sup>, uma doença que provoca hemorragia pelo nariz e pela boca e pode levar a óbito. Sem a identificação exata do tipo de inseto e do vírus transmissor da moléstia, o Instituto Evandro Chagas, com sede em Belém, em “relatório sobre a questão da saúde no leito das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá (1972-1974)”, afirma que a doença era preocupação latente na região, que já enfrentava outros problemas de saúde, tais como a “esquistossomose, a leishmaniose, e especialmente a malária” (SOUZA, 2015, p. 74).

Arelados a essas doenças, contribuíram para o aumento de mortalidade na região fatores como animais peçonhentos, outros seres da floresta e da água, escassa alimentação, problemas de infraestrutura, saneamento básico, carência de hospitais equipados, de médicos especialistas e a falta de transportes para acessar o único hospital e posto de saúde<sup>7</sup>, “em muitos casos distantes dezenas de quilômetros” (SOUZA, 2015, p. 83).

No que concerne à educação formal direcionada à criança em idade pré-escolar, pesquisas realizadas por Umbuzeiro e Umbuzeiro (2012) no livro “Altamira e sua história” evidenciaram que as ações eram quase inexistentes, em decorrência do reduzido número de escolas e de professores. O autor registra que, à época, havia 15 escolas primárias, 28 professores e 1.118 alunos matriculados em Altamira. Além disso, existia uma Escola Normal, fundada pela Prelazia do Xingu, com 40 alunos.

Na Transamazônica, a educação escolar era um desafio para as famílias. Apesar de existirem, às margens da rodovia, escolas públicas destinadas a atender o 1º grau (1ª a 8ª séries), estas não funcionavam a contento. A ausência de capacitação de pessoal, materiais didático-pedagógicos, merenda escolar e até mesmo de professores foi apontada por Silva (2008) como dificuldades vivenciadas pelas crianças e suas famílias. Diante disso, “as

---

<sup>6</sup> “A síndrome hemorrágica de Altamira (SHA) é uma púrpura trombocitopênica de natureza imunológica, desencadeada, em indivíduos hipersensíveis pela secreção salivar introduzida através da picada de determinada espécie de insetos hematófagos do gênero *Simulium* (borrachudos, ou piuns). Esta patologia é autóctone de uma região da rodovia Transamazônica, principalmente compreendida no município de Altamira (Estado do Pará), sendo de real importância o seu conhecimento para o profissional de saúde que vai exercer suas atividades na referida região” (SOUZA, 2015, p. 74).

<sup>7</sup> “O Município de Altamira apresentava os seguintes recursos médico-hospitalares e respectivo pessoal: Unidade Sanitária da FSESP; Hospital da Prelazia do Xingu; três Médicos; duas Enfermeiras; duas farmácias particulares; seis parteiras ‘curiosas’, controladas pela FSESP; um Laboratorista; dois Visitadores sanitários; um Auxiliar de saneamento; três Auxiliares de enfermagem; uma farmácia e um posto médico do INCRA” (SOUZA, 2015, p. 83).

famílias se reuniam, construíam escolas de palha ou madeira, improvisavam bancos, compravam quadro e giz e providenciavam uma professora para assumir a sala de aula<sup>8</sup>, reivindicavam junto à SEDUC<sup>9</sup> a contratação de uma professora formada”<sup>10</sup> (SILVA, 2008, p. 201).

Com o avanço da abertura da Transamazônica BR 230, tais problemas sociais, educacionais e de saúde pública se intensificaram. Além disso, meninas eram encontradas em bordéis ou casas noturnas, muitas vezes doentes, grávidas e completamente desassistidas. Especificamente, sobre a violência sexual contra crianças e adolescentes, os dados dos Relatórios dos Missionários de 1979 evidenciam que ela acontecia indiscriminadamente na cidade e na região. Isso decorria, a nosso ver, de duas situações: a primeira, da falta de serviços públicos voltados para a promoção da assistência, proteção e educação à infância, de forma sustentável, que atendessem às necessidades sociais das crianças; a segunda situação decorria da ruptura organizacional do planejamento governamental da implantação de grandes obras, como é o caso da construção da rodovia BR 230, que acentuou os problemas relacionados à infância.

Essas discrepâncias nos levam a inferir que, em Altamira, não havia uma política pública efetiva voltada à infância, pois o que se observou nos idos de 1970 a 1979 foi um total descompromisso dos governos federal, estadual e municipal em prover assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã. Apesar disso, para o Governo Federal, o município passava por um momento de civilização e desenvolvimento (SILVA, 2008), pois os projetos políticos pensados para Amazônia em vertente nacional e regional durante a década de 1970 visavam preceitos de modernidade e progresso.

O que nos interessa apontar nesse contexto é que as políticas públicas, oriundas dos projetos desenvolvimentistas, compartilham com um ideal de superioridade civilizatória, que tem na lógica hegemônica do modelo urbano-industrial a materialização das violações dos direitos sociais básicos. Outrossim, são característica dessa lógica desenvolvimentista as desigualdades comerciais, territoriais e a promulgação de preconceitos contra a cultura local e os costumes tradicionais. Ressaltamos “a habilidade histórica do Estado em reproduzir [...] a

---

<sup>8</sup> As aulas ocorriam em sistema multiseriado. “Numa mesma sala de aula se reuniam alunos de 1a à 4a, aos quais a professora ensinava distintamente” (SILVA, 2008, p. 201).

<sup>9</sup> Secretaria de Estado de Educação – SEDUC.

<sup>10</sup> “As professoras improvisadas, na maioria das vezes, só haviam cursado até a 4ª série, algumas poucas até a 8ª. Raramente as escolas podiam contar com uma professora que houvesse cursado o magistério ou o segundo grau completo” (SILVA, 2008, p. 201).

hegemonia do capital, garantindo a sua legitimidade ao mesmo tempo em que sustenta o poder econômico nas mãos da elite” (FREITAS, 2005, p. 1).

Necessariamente, a disputa por terras, pelo uso do meio ambiente e por recursos naturais configurou as povoações da Transamazônica. Desse processo, emergiu um cenário caótico de desassistência ao atendimento materno-infantil, sobretudo às grávidas da região – muitas das quais, sem qualquer assistência, iam a óbito. Também não existia educação e/ou orientação quanto à assistência e proteção das crianças. No mais, o Estado se eximia em assistir, proteger e educar as crianças que, sem condições humanas de sobrevivência, eram marginalizadas e esquecidas pelo governo. Dessa maneira, com a omissão do Estado – o qual, segundo Oliveira e Pinho (2014), tem sido notado mais por sua ausência do que por sua presença –, a Igreja, por intermédio da Prelazia do Xingu, despontou na região como possibilidade de amparo e assistência à infância, a qual, em função da lógica desenvolvimentista<sup>11</sup>, se deparava com problemas como abandono familiar, maus tratos, negligência dos pais ou responsáveis, abandono escolar, dependência viciosa, trabalho infantil, alta mortalidade, dentre outros (IGREJA CATÓLICA, 1979a).

Registramos que as políticas desenvolvimentistas<sup>12</sup> pensadas para a região impactaram sobremaneira às crianças altamirenses, sendo elas as que mais sofreram com as mudanças sociais e estruturais que aconteceram em Altamira, em razão, sobretudo, da construção da Transamazônica. De acordo com Bielschowsky (2004), essas políticas, no Brasil, tiveram um caráter autoritário, e contemplaram três ciclos<sup>13</sup>: o primeiro ciclo (1930-1964) foi marcado por traços definidores fundamentais, como a formação de um capitalismo moderno e o planejamento da economia a partir da intervenção estatal. Nesse pensamento, a industrialização era a chave para superar os problemas sociais, porém, para isso, era preciso a

---

<sup>11</sup> “Identifica-se neste cenário uma tendência à sobreposição do caráter focalizante ou residual sobre o caráter universalizante das políticas sociais, tendência esta que mantém relação direta com o padrão de políticas econômicas impresso no país” (FREITAS, 2005, p. 1).

<sup>12</sup> “Essa matriz teórica delimitou os pontos de vista a partir dos quais o problema da nação foi tratado a partir da esfera econômica, por um lado, e pelo papel do Estado-criador, por outro, abrigada sob a ideia genérica de subdesenvolvimento” (SILVA, 2013, p. 30).

<sup>13</sup> Abordamos nesta tese somente o primeiro e o segundo ciclos desenvolvimentistas, por se referir ao recorte temporal da pesquisa. O terceiro ciclo, de acordo com Silva (2013, p. 14), pode ser compreendido a partir da crise do neoliberalismo nos anos de 1990: “a hipótese levantada é de que a crise do neoliberalismo brasileiro no final da década de 90 abriu espaço nos meios político e acadêmico para que surgissem os primeiros sinais do terceiro ciclo desenvolvimentista brasileiro, o chamado novo desenvolvimentismo. Apesar de apresentar características que remetem ao velho desenvolvimentismo dos primeiros ciclos, o projeto de desenvolvimento que começa a ser esboçado não nega por inteiro as práticas neoliberais (de ajuste fiscal e marcos regulatórios bens definidos), bem como não nega o passado (o papel central do Estado como promotor do desenvolvimento por meio de políticas industrial, de fomento e políticas sociais ativas) e, por fim, afirma o compromisso com o atual momento do país no contexto mundial ao atualizar os principais pontos do modelo desenvolvimentista e indicar novos instrumentos e políticas a serem seguidas”.

participação do Estado. “O apoio governamental através de medidas de protecionismo e do planejamento econômico seriam instrumentos indispensáveis para a promoção do desenvolvimento” (SILVA, 2013, p. 34).

Conquanto, durante os anos de 1961 a 1964, o Brasil passa por uma recessão política e econômica, levando o desenvolvimentismo à necessidade de adequação e ajustes, sendo questionado na sua sustentação macroeconômica, na composição de capitais e na questão social, dando lugar a dúvidas quanto ao sustento de “altas taxas de crescimento econômico” (SILVA, 2013, p. 65). Os benefícios sociais também são postos em xeque mediante a crise do projeto. Ganha destaque nesta cena o problema da inflação, questões com pagamentos e financiamento do crescimento, além dos benefícios sociais, dentre eles, a reforma agrária.

Essa crise conjuntural, segundo Silva (2013), combinou problemas de curto prazo com problemas mais gerais, a ponto de haver mudanças básicas no padrão de crescimento da economia brasileira. Esta última foi utilizada como reforço ideológico para “incentivar o debate sobre os [...] rumos da economia” (SILVA, 2013, p. 64). Nesta assertiva, afirma o autor:

[... no] início da década de 1960 ganhava espaço um novo projeto de desenvolvimento, estimulado pelas campanhas reformistas e subordinado fortemente a ideia de nação que, dentro das estruturas institucionais existentes, encontraria grandes obstáculos a sua continuidade. Do ponto de vista econômico, o crescimento estava comprometido por profundos desequilíbrios fiscais e monetários, o que exigia uma reforma fiscal e financeira, além da reforma administrativa que partia da avaliação de que o Estado não estava preparado para enfrentar as exigências que a economia do país requeria para avançar no processo de desenvolvimento.

O segundo ciclo desenvolvimentista se deu no período de 1964 a 1980, e passou por três fases: a primeira fase vai de 1964 até o final da década, 1969, se constituindo como regime autoritário e correspondendo ao amadurecimento do desenvolvimentismo. Marcado por forte ceticismo acerca do crescimento da economia, aos poucos, perde espaço frente ao “êxito da política anti-inflacionária e das reformas empreendidas pelo governo militar que fortaleceram a capacidade de financiamento do crescimento e, a partir de 1968, da rápida expansão da renda e do emprego” (SILVA, 2013, p. 75).

A segunda fase abarcou o final da década de 1960 e meados dos anos de 1970. Nesse momento, o desenvolvimentismo já se encontrava amadurecido e a economia era vista em acelerado crescimento. Apesar disso, se, pelo olhar econômico, era fase de ouro do desenvolvimentismo autoritário, pelo viés político, eram os “anos de chumbo” da ditadura militar (SILVA, 2013). “Diz respeito também ao período do chamado ‘milagre econômico

brasileiro’, em que o país experimentou taxas de crescimento superiores a 8% ao ano e forte aceleração do investimento, em sincronia com o auge do ciclo econômico internacional” (SILVA, 2013, p. 75).

Por fim, a terceira fase correspondente ao final da década de 1970, período em que o desenvolvimentismo passou por um delicado processo de questionamento, em razão dos problemas econômicos e financeiros internacionais, surgidos, principalmente, do colapso da crise do petróleo, em 1973, “o que resultou na redução drástica das fontes de financiamento do modelo posto em prática pelos desenvolvimentistas governistas com apoio dos militares” (SILVA, 2013, p. 76). De qualquer forma, até início dos anos de 1980, o desenvolvimentismo ainda foi preservado hegemonicamente no Brasil, e as mudanças ideológicas em cenário internacional fizeram crescer o discurso neoliberal, contribuindo, assim, para o enfraquecimento das “[...] possibilidades de prosseguimento da estratégia expansionista que estavam sendo adotadas e intensificadas depois do segundo choque do petróleo em 1979 e da elevação dos juros norte-americanos” (SILVA, 2013, p. 76).

Na Amazônia paraense, a implantação de projetos desenvolvimentistas imprimiu um ideal de progresso, civilização e modernidade, baseado no discurso da reforma agrária e da melhor distribuição de renda. Entretanto, o que se presenciou aos longos desses anos foi a incorporação da política, por meio de incentivos fiscais, com subsídios públicos aos grandes fazendeiros, latifundiários e aos projetos de iniciativa privada implantados na região. Igualmente, seja do ponto de vista econômico, político ou social, o desenvolvimentismo provocou em Altamira, Xingu e Transamazônica um agravamento do desemprego e da pobreza de grande parcela da população, que, sem acesso aos direitos sociais básicos, como moradia, educação e saúde, padecia nos bolsões de miséria às margens da rodovia (SILVA, 2008).

Visando aos empreendimentos capitalistas, o projeto desenvolvimentista do Governo Federal brasileiro assenta nas terras da União grandes grupos econômicos e empresários, sem considerar, nesse processo, sua ocupação por gerações de colonos e povos tradicionais. Aos pobres, caberia a desocupação ou a ocupação com base na nova estrutura desenvolvimentista – melhores e maiores extensões territoriais para os grandes polos agropecuários e agrominerais, e, para os demais, assentamentos urbanos e rurais pobres –, atendendo às “sugestões” do Plano de Desenvolvimento Econômico (MARTINS, 1998).

Esse processo resultou em dois modelos de ocupação: aos pobres, o momento é de acomodação da pobreza; aos ricos, a conquista de um novo empreendimento – era o território amazônico, sendo transformado em fonte de renda para os abastados. Isso repercutiu

diretamente na geração de conflitos em todos os segmentos da sociedade, resultando em expulsão de moradias, produção de riquezas tendo como fundamento o lucro, e a expropriação de sobrevivência digna ao pobre e ao rico, com o apoio estatal. Nas palavras de Martins (1998, p. 664):

[...] para os pobres, é um movimento de fuga das áreas que os grandes proprietários e as empresas vêm ocupando progressivamente. Para os ricos, é território de conquista a ocupação territorial se fez em nova da propriedade fundiária como fonte de renda territorial e como instrumento para obtenção de incentivos fiscais e subsídios públicos.

Grandes projetos desenvolvimentistas, tais como a construção da BR 230, ocasionaram conflitos marcados por violência, seja pela expulsão de pessoas dos lugares, danos causados à saúde, ao meio ambiente ou à cultura. Esses conflitos socioculturais, para Martins (1998), têm sido características desses empreendimentos que, de maneira incisiva, ditam novos rumos e outras formas de ser e de agir à comunidade. Ademais, são danos irreparáveis aos povos, devido à forma como as intervenções acontecem – sempre marcadas por desrespeito ao outro, com eivadas ocorrências abusivas de todas as ordens.

Considerando a infância, conjecturamos que este modelo desenvolvimentista pensado para a região projetou discursivamente a ideia de homogeneização de experiências e vivências infantis, ao mesmo tempo em que destruiu a infância ao escrever antecipadamente a história do *Outro* sujeito ou do lugar, desconsiderando a singularidade e a diversidade das infâncias e suas múltiplas possibilidades de ser e agir.

A infância como devir que nos escapa: na medida em que inquieta o que sabemos – e inquieta a soberba da nossa vontade de saber –, em que suspende o que podemos – e a arrogância da nossa vontade de poder –, e que coloca em questão os lugares que construímos para ela – e a presunção da nossa vontade de abarcá-la (LARROSA, 2010). Este entendimento de infância nos interroga e requer ações pautadas na alteridade, que se manifesta no encontro dialógico da presença do *Outro* diferente, heterogêneo, de maneira especial em Altamira, onde os problemas sociais se agravavam analogicamente e encarnavam uma prática autoritária de transformação da realidade. Sempre com ideias visando ao progresso, o desenvolvimento, o futuro e a competitividade, essas políticas<sup>14</sup> derramavam o

---

<sup>14</sup> São predominantes nas políticas desenvolvimentistas os interesses da elite, desconsiderando, assim, o interesse geral da nação. “Nesse contexto, emerge o nacionalismo, elemento da ideologia da burguesia industrial brasileira, que é a camada mais profundamente vinculada às tendências atuais do desenvolvimento econômico nacional” (IANNI, 1957, p. 133).

sangue infantil e se apresentavam na amabilidade da democracia com uso sistemático do terror ou aparatos metódicos de propagandas.

Em Altamira, essa situação se confirmava à medida que nossa pesquisa exploratória avançava nos Relatórios Presidenciais brasileiros, que traziam como orientação de assistência à infância e ao atendimento materno-infantil, a concepção desenvolvimentista econômica. Em contrapartida, os documentos históricos da Prelazia do Xingu, evidenciavam ações socioeducativas pautada na *Teologia da Libertação*<sup>15</sup> e na *Pedagogia do Amor*<sup>16</sup>, que preconizava cuidados e amparo à infância e às mulheres gestantes, doentes e/ ou em situação de risco e vulnerabilidade, perfazendo-se, assim, um processo de assistência, proteção e educação à criança pobre, abandonada e órfã, pela via da unidade mãe-filho.

Nas palavras de Silva (2008, p. 178), desde o ano de 1936, a Prelazia do Xingu desenvolveu ações na área social, educacional e voltadas à saúde, que, de maneira direta e indireta, promoveram assistência, proteção e educação à infância em Altamira, como podemos verificar no trecho abaixo:

[...] a partir de 1974, todos os organismos do governo abandonaram o povo. A Igreja Católica foi uma organização que se fez presente no meio do povo. No início, por exemplo, os padres passavam junto com as irmãs todos os meses nas comunidades tentando repassar a esperança ao povo, e a força da resistência diante de todas as situações de abandono. [...] Foi, aí, que a Igreja começa a falar de organização, porque não tinha sindicato. A Igreja buscou trabalhar com a formação de lideranças para atuarem nas comunidades e nas escolas. As Congregações religiosas assumiram escolas e atuando junto com as pastorais da Igreja foram formando uma consciência de cidadania e organização. Isto era trabalhado com as crianças e mulheres, nos cursos de casais da Transamazônica.

Organicamente, a Prelazia do Xingu<sup>17</sup> é uma instituição que compõe a Igreja Católica; é formada por várias Congregações, dentre elas a dos Missionários do Sangue de Cristo, responsável por sua gestão, e a das Adoradoras do Sangue de Cristo. A Prelazia do Xingu foi

<sup>15</sup> A Teologia da Libertação é pensada a partir da Filosofia da Libertação; “um saber teórico articulado à práxis de libertação dos oprimidos” (DUSSEL, 1995, p. 274). “O oprimido é o pobre na política (pessoa, classe, nação), a mulher na erótica machista; a criança, a juventude, o povo na pedagógica de dominação cultural” (p. 248).

<sup>16</sup> Discutiremos seu conceito e descrição na seção 6.

<sup>17</sup> Pertencia a Prelazia do Xingu aos seguintes municípios: Altamira, Anapu, Bannach, Brasil Novo, Cumarú do Norte, Gurupá, Medicilândia, Ourilândia do Norte, Placas, Porto de Moz, São Félix do Xingu, Senador José Porfírio, Tucumã, Uruará, Vitória do Xingu. A Prelazia é formada por seis regiões pastorais: Região Alto Xingu, com as cidades de Ourilândia do Norte, São Félix do Xingu e Tucumã; Região Médio Xingu, tendo como municípios Vitória e Souzel; Região Baixo Xingu, com as cidades de Porto de Moz e Gurupá; Região Transamazônica Oeste, com os municípios de Brasil Novo, Medicilândia, Uruará e Placas; Região Transamazônica Leste, formada por Belo Monte e Anapu; Região de Altamira, Paróquia Sagrado Coração de Jesus, Perpétuo Socorro e Imaculada Conceição. A sua instância de decisões é constituída pela Grande Assembleia do Povo de Deus no Xingu, Conselho Pastoral e Coordenação de Pessoal (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 2016).



criada em 16 de agosto de 1934, pela Bula *Animarum Bonum Postulat*, do Papa Pio XI, desmembrada da Arquidiocese de Belém do Pará e das então Prelazias de Santarém e Santíssima Conceição do Araguaia. Foi confiada pela Santa Sé aos cuidados da Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo (CPPS), tendo Dom Armando Bahlmann como primeiro Administrador Apostólico (1935); e como segundo Administrador Apostólico o Padre Clemente Geiger (1935-1948). Mais tarde, Dom Clemente Geiger<sup>18</sup>, Missionário do Preciosíssimo Sangue de Cristo, assumiu o cargo de primeiro Bispo Prelado do Xingu, nos idos de 1948 a 1971; e o segundo Bispo Prelado foi Dom Eurico Kräutler<sup>19</sup>, nos anos de 1971 a 1981 (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 2016).

Com a finalidade de proteger a maternidade, a infância e a adolescência (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1952, p. 1), a Prelazia do Xingu, foi se fazendo presente na construção histórica da infância em Altamira e, aos poucos, foi se afirmando necessária, pois o seu trabalho junto aos pobres era de muita dedicação, particularmente, no que diz respeito às mulheres grávidas e desassistidas pelos governos e às crianças pobres, abandonadas e órfãs, que buscavam auxílio nas suas obras sociais.

Nesse sentido, interessou-nos saber: que impactos, repercussões e resistências tiveram as ações de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã desenvolvidos no município de Altamira (PA) pela Prelazia do Xingu, no sentido de atender às mazelas ocasionadas pelo processo migratório na região do Xingu, motivado, principalmente, pelo suposto progresso atribuído à construção da rodovia Transamazônica BR 230, na década de 1970? Como questões norteadoras desta pesquisa, apresentamos:

1. Que programas, projetos e iniciativas de cunho assistencial, social e educacional na proteção à criança pobre, abandonada e órfã, no município de Altamira, foram desenvolvidos pela Prelazia do Xingu na década de 1970?
2. A partir da ocupação desordenada da região do Xingu com a construção da rodovia Transamazônica BR 230 e das condições da criança pobre, abandonada e órfã, que contribuições a Igreja Católica, por meio da Prelazia do Xingu, deu ao município de Altamira no que tange aos cuidados com a infância?
3. Que Congregações missionárias e religiosas fizeram parte da Prelazia do Xingu no intuito de desenvolver uma filosofia humanista, social e educacional para as crianças

---

<sup>18</sup> Clemente Geiger era membro da Congregação do Preciosíssimo Sangue de Cristo; nasceu em Leuterschach, Alemanha, em 1900. Foi o primeiro Bispo Prelado da Prelazia do Xingu, ordenado em 1948 por Dom Joseph Mary Marling (CPPS), Dom Henry Joseph Grimmelman e Dom Anthony Hohn King Mussio. Renunciou ao episcopal em 1971.

<sup>19</sup> Sua atuação no Xingu é detalhada na seção 5 desta tese.

pobres, abandonadas e órfãs da região do Xingu, especialmente, do município de Altamira?

4. Que articulações possibilitaram à Prelazia do Xingu, numa atuação de caridade e filantropia, estabelecer parcerias e obter ajuda de autoridades, entidades e instituições governamentais e não-governamentais para atender às crianças pobres, abandonadas e órfãs, desassistidas do poder público no município de Altamira?

## 1.2 MOTIVAÇÕES E OBJETIVOS PARA O ESTUDO DO OBJETO

O interesse nesta pesquisa advém das experiências profissionais da autora como professora da Faculdade de Educação do Campus Altamira da Universidade Federal do Pará (UFPA), onde, desde 2013, atua com Estágios Supervisionados, atividade curricular que permitiu acompanhar as práticas educativas e o cotidiano de crianças e instituições públicas, privadas e religiosas nos bairros periféricos da cidade. E, no decorrer de um Estágio Supervisionado em ambiente não escolar, atividade que compõe o desenho curricular do curso de Pedagogia, ocorreram os primeiros contatos com as Obras Sociais da Prelazia do Xingu e as ações voltadas à assistência, proteção e educação materno-infantil.

Em 2010, passou a integrar o Grupo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – GEABI, da Faculdade de Educação (FAE), no mesmo campus. Registrado no CNPq com um perfil multidisciplinar, o GEABI foi criado com o objetivo de pesquisar as dinâmicas culturais, o cotidiano e a história dos afro-brasileiros e indígenas na região amazônica paraense; as políticas públicas de formação docente para a diversidade étnico-racial e a infância e a diversidade na Amazônia paraense.

Entre 2011 e 2015, conjuntamente com outra professora da Faculdade de Educação, coordenamos um projeto de monitoria, com orientação de bolsistas que acompanharam os Estágios Supervisionados nas instituições educativas dos bairros mais empobrecidos de Altamira. O público alvo dos Estágios Supervisionados nos referidos bairros eram as crianças que participavam de práticas educativas, institucionalizadas ou não. Desde então, realizamos intervenções didático-pedagógicas nesses ambientes e participamos de projetos de pesquisas na área da infância, bem como orientação de Trabalhos de Conclusão de Curso – TCC, com o propósito de mapear e estudar ações socioeducativas junto a essas instituições.

Em abril de 2016, ao ser aprovada no curso de Doutorado em Educação da UFPA, Campus Belém, na linha de pesquisa Educação, Cultura e Sociedade, aprofundamos os estudos acerca da História da Infância e, com as autoras Rizzini (2011), Priore (2015) e

Nascimento (2008) e os autores Kuhlmann Jr. (2010) e Freitas e Kuhlmann Jr. (2002), melhor demarcamos o campo de pesquisa relacionado às Políticas de Assistência, Proteção e Educação à Infância brasileira. Essa etapa significou um processo de apropriação teórica, pois nos possibilitou maior imersão nessa área de estudo, tendo em vista os novos conhecimentos adquiridos acerca da bibliografia estudada.

Ao lermos o livro “A sorte dos enjeitados” (2008), de Alcides do Nascimento, que “investiga e historiciza o abandono indiscriminado de crianças e as práticas infanticidas, bem como de que maneira as crianças sobreviventes foram inseridas socialmente no Recife dos anos de 1789 e 1832” (NASCIMENTO, 2008, p. 19), apreendemos a importância conceitual do marco referencial da História da Infância e sua conotação problematizadora para os tempos atuais.

À medida que a leitura avançava, percebíamos que Nascimento (2008) se preocupava em evidenciar os horrores que as infâncias viveram até o século XVIII. Assim, por meio das práticas discursivas e não discursivas da Igreja, do Estado, dos religiosos e dos letrados, a autora relata uma história sombria, escabrosa e dolorosa de uma infância invisível, deixada à própria sorte.

Esses discursos também corroboravam com os costumes da época, da exposição de bebês e das condutas individuais e coletivas ao abandono da criança, da responsabilidade de seus genitores e das práticas assistenciais de acolhimento em 1789. Esta leitura inicial, indicada pela orientadora, foi um choque de realidade. Questionamo-nos acerca do porquê de se iniciar por este livro. Era preciso, pois devíamos compreender mais sobre a ruptura entre a história e a contemporaneidade, para então dar prosseguimento à investigação.

No segundo semestre de 2016, durante a disciplina História da Infância na Amazônia, as dúvidas, que não eram poucas, foram se transformando em questionamentos conceituais, todavia, era preciso compreender melhor cada campo de estudo<sup>20</sup>, pois naquele momento tudo se apresentava de forma entrelaçada. Era uma teia de conhecimentos circunscritos e indissociáveis, que exigiam releitura e posicionamento teórico. O desafio era sair da zona de conforto, uma vez que os referenciais se apresentavam de forma complexa, gerando diferentes questionamentos às delimitações teóricas.

Em razão desse debate, elaboramos alguns esquemas mentais e, a partir dessas anotações, fomos diferenciando o campo de estudo da História da Infância. Compreendemos

---

<sup>20</sup> Os campos de estudo a que nos referimos nesta pesquisa se tratam da Sociologia, Psicologia e História da Infância.

então que os estudos acerca da História da Infância são mais abrangentes porque buscam evidenciar e problematizar a desassistência e a (des)proteção, considerando nessa questão as transformações da sociedade. A História da Infância concebe a criança na sua totalidade, desde sua fragilidade e insignificância (como fora concebida nos séculos XII e XIII), até sua complexidade social e psicológica.

Como dizem Freitas e Kuhlmann Jr. (2002), a história da infância estuda a relação da criança com a sociedade, com a cultura e com ela mesma. De uma forma mais abrangente, ela concebe a infância como um tempo sócio-histórico das crianças, agente das tramas do cotidiano. Neste sentido, a infância,

[...] é uma concepção ou representação do próprio tempo vivido pelas crianças, sujeito real que vive essa fase da vida. A história da infância seria então a história da relação da sociedade, da cultura, dos adultos, com essa classe de idade e a história da criança seria a história da relação das crianças entre si e com os adultos, com a cultura e a sociedade (FREITAS; KUHLMANN JR., 2002, p. 7).

No eixo de definição conceitual, estamos nos referindo aos diversos posicionamentos teórico-metodológicos, políticos e ideológicos dos termos *infância* e *criança*. Isto serve para demarcar nosso campo de representações (FREITAS, M., 2016). Portanto, nesta tese, adotamos o conceito de infância sob a luz do tempo histórico, destacando assim as experiências de ser criança e das formas sociais adquiridas pelo tempo. Para Marcos Freitas (2016, p. 10) esta concepção está ligada às “representações das idades e as fases, que estão em permanente estado de reconfiguração na constituição das gerações”.

Mediante as diversidades de abordagens teóricas inerentes à Infância, o que exigiu uma revisão de literatura a respeito da História da Infância no Brasil, percebemos que esta, ao longo do tempo, foi marcada pela ausência de políticas públicas. Os efeitos dessas desassistências afetaram sobremaneira às crianças, que sofreram com os abusos psicológicos e sexuais, miséria, escravidão, maus tratos, violência física e moral, alta mortalidade, trabalho, fragilidade emocional, abandonos e falta de assistência familiar e social. Nestes termos, pensar a criança no contexto da História da Infância significa:

[...] considerá-la como histórico, e isso requer compreender o que se entende por sujeito histórico. Para tanto, é importante perceber que as crianças concretas, na sua materialidade, no seu nascer, no seu viver ou morrer, expressam a inevitabilidade da história e nela se fazem presentes, nos seus mais diferentes momentos. A compreensão da criança como sujeito histórico exige entender o processo histórico como mais complexo do que uma equação do primeiro grau, em que duas variáveis de estrutura explicariam tudo o mais (KUHLMANN JR., 2010, p. 31).

Essa possibilidade de entendimento permite justificar nossa motivação para o estudo do objeto, pois consideramos nesse processo a infância como condição das crianças, ou seja, suas experiências vividas em diferentes lugares geográficos e históricos, além das vivências sociais e políticas, pois são elas produtoras de conhecimento, saberes, culturas e histórias. Nesse sentido, o objetivo geral desta tese é identificar e analisar os impactos, repercussões e resistências que as ações de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã desenvolvidas no município de Altamira (PA) pela Prelazia do Xingu, no sentido de atender às mazelas ocasionadas pelo processo migratório na região do Xingu, motivado, principalmente, pelo suposto progresso atribuído à construção da rodovia Transamazônica BR 230, na década de 1970.

Já os objetivos específicos da pesquisa são:

1. Identificar os programas, projetos e iniciativas de cunho assistencial, social e educacional na proteção à criança pobre, abandonada e órfã, no município de Altamira, desenvolvidos pela Prelazia do Xingu na década de 1970;
2. Apontar, a partir da ocupação desordenada da região do Xingu com a construção da rodovia Transamazônica BR 230 e das condições da criança pobre, abandonada e órfã, as contribuições da Prelazia do Xingu, por meio da Igreja Católica, para o município de Altamira no tocante aos cuidados com a infância;
3. Mapear as Congregações missionárias e religiosas que fizeram parte da Prelazia do Xingu que desenvolveram uma filosofia humanista, social e educacional para a criança pobre, abandonada e órfã da região do Xingu, especialmente no município de Altamira;
4. Analisar as formas de articulação com que a Prelazia do Xingu, na atuação de uma política de caridade e filantropismo, conseguiu parcerias e ajuda de autoridades, entidades e instituições governamentais e não-governamentais para atender às crianças pobres, abandonadas e órfãs desassistidas do poder público no município de Altamira.

### 1.3 ESTADO DO CONHECIMENTO E ESTRUTURA DA TESE

De acordo com Morosini e Fernandes (2014, p. 154) o estado do conhecimento possibilita ao pesquisador identificar, analisar e revelar as diversas abordagens e perspectivas da produção, além de permitir múltiplos olhares para o mapeamento de pontos e enfoques comuns dos dados e dos objetos investigados. Não obstante, essa metodologia de pesquisa nos

promove a apreensão de discursos descontínuos ou contraditórios, além de contribuir com a teoria e prática da área do conhecimento. Nas palavras das autoras:

*O estado de conhecimento é identificação, registro, categorização que levem à reflexão e síntese sobre a produção científica de uma determinada área, em um determinado espaço de tempo, congregando periódicos, teses, dissertações e livros sobre uma temática específica (MOROSINI; FERNANDES, 2014, p. 154, grifo das autoras).*

Portanto, deve o pesquisador considerar, nesse processo de construção científica, as influências pessoais, institucionais, temporais, locais e a situação global na qual a produção do conhecimento está sendo construída. Em outras palavras, a produção científica segue regras próprias, segundo as quais pertencem ao campo social e histórico que se relaciona com forças, lutas e interesses que se revestem de formas específicas (MORISINI; FERNANDES, 2014).

Metodologicamente, o estado do conhecimento, segundo as autoras, segue algumas etapas: a) análise de textos sobre produção científica, seus princípios, políticas e condicionantes, na perspectiva nacional e internacional; b) identificação da temática da tese ou da dissertação, com clarificação da pergunta de partida e das palavras-chave ligada ao tema; c) leitura e discussão sobre produção científica no plano teórico e no empírico (teses, dissertações, livros, congressos); d) identificação de fontes e constituição do *corpus* de análise.

Composto de livros, teses e dissertações, o *corpus* que compõem o banco de dados deve ser produção reconhecida junto aos órgãos nacionais e internacionais de pesquisa e ciência. “O *corpus* de análise pode ser constituído também por textos advindos de eventos da área, que congregam o novo, o emergente, e, na maioria das vezes, o pensamento da comunidade acadêmica” (MOROSINI; FERNANDES, 2014, p. 154).

Outras etapas estão envolvidas no estado do conhecimento, a saber: a primeira é a leitura do *corpus* de análise, para a identificação dos textos; depois, a construção da bibliografia anotada e da sistematização dos dados; e a terceira fase se constitui por levantamento das temáticas ou marcadores encontrados no *corpus* e redação dos textos, seguindo as normas de produção do trabalho científico desejado.

Salientam as autoras que esses cuidados e tratos metodológicos são necessários quando se pretende organizar periodicamente informações de pesquisas já realizadas. Assim, para qualificar o estado do conhecimento, é preciso seguir alguns procedimentos: a) localização dos bancos de pesquisas, teses e dissertações; b) definição dos descritores para

direcionar as buscas a serem realizadas; c) estabelecimento de critérios para a seleção do material que compôs o *corpus* do estado do conhecimento; d) levantamento de teses e dissertações catalogadas; e) leitura das publicações, considerando o tema, os objetivos, problemas e conclusões (MOROSINI; FERNANDES, 2014). Esses procedimentos foram seguidos por nós como interlocuções teóricas e práticas para demarcar o escopo da produção científica acerca da Infância na Amazônia Paraense, durante os anos de 2008 a 2017, sobretudo, os estudos produzidos no Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGED da UFPA, especialmente, na linha de pesquisa Educação, Cultura e Sociedade. Esse banco de dados nos forneceu a produção acadêmica na área das políticas de assistência, proteção e educação da infância paraense, por instituição, tal como: orfanato, asilos, escolas, hospitais, dentre outros.

Feita a definição espacial e temporal, passamos para a demarcação dos descritores: “assistência”, “proteção”, “educação” e “infância” foram os termos usados para realizar as buscas. Os resultados continham resumos, palavras-chave, indicação do autor e ano de defesa/publicação do trabalho. Posteriormente, passamos à leitura dos resumos, tanto os que continham as palavras-chave com a classificação dos descritores, quanto os que não as possuíam. Todos foram lidos e analisados para não se descartar nenhuma dissertação ou tese que tratasse do tema pesquisado. Destaca-se que os anos considerados para o levantamento dos dados foram de 2008 a 2017, por ser este o período com maior número de produções na área da História da Infância no Pará, de acordo com os dados do site do PPGED/UFPA. Ao final, a pesquisa no site do Programa retornou quatorze registros, sendo oito dissertações e seis teses (Quadro 1).

A leitura dos resumos pôs em destaque alguns dos trabalhos: “A Infância nas páginas de Jornal: discursos (re)produzidos pela Imprensa Paraense na primeira década do Século XX”, do autor Welington da Costa Pinheiro (2013); “A criança na fotografia: o retrato da infância na primeira metade do século XX em Belém do Pará (1900 a 1950)”, de Sebastião Valério Silveira do Nascimento (2012); “Infância, Linguagem e Educação: o texto escrito por crianças no 3º ano do Ensino Fundamental”, da autora Lorena Bischoff Trescastro (2017); “A Infância em Processos Judiciais em Belém do Pará: da criminalidade aos discursos jurídicos-assistencialista para a educação do menor desvalido (1890-1930)”, da pesquisadora Liliane da Silva França Corrêa (2017); a dissertação de Anderson Carlos Elias Barbosa (2011) sobre “O Instituto Paraense de Educandos Artífices e a morigerância dos meninos desvalidos na Belém da *Belle Époque*”; a tese intitulada “Os Discursos dos Médicos do estado do Pará nas ‘Teses de Doutorado ou Inaugurais’ (1929-1954): saúde, assistência e educação na infância

pobre”, de Jacqueline Tatiana da Silva Guimarães (2016); e a tese “Infância, educação e criança: um estudo histórico-literário nas obras Serões da Mãe Preta e Chove nos Campos de Cachoeira (1897-1920)”, da autora Maria do Socorro Pereira Lima (2015). Verificamos que essas publicações, apesar de conter importantes marcadores de pesquisa sobre a História da Infância na Amazônia, sobretudo a paraense, não faziam referência direta ao objeto desta tese, assim, não foram consideradas como fonte de pesquisa. Em sua totalidade, esses estudos abordam a situação da infância no Pará, as medidas de assistência, proteção e educação da criança e discutem questões sobre ensino profissional, higienismo e eugenia, porém, tais análises não contemplam os discursos dos princípios religiosos, tais como os presentes nos documentos da Prelazia do Xingu.

Quadro 1 – Dissertações e teses que abordam os descritores *assistência, proteção, educação e infância* – PPGED/ICED/UFPA – 2008-2017

<b>Nº</b>	<b>DOCUMENTO</b>	<b>TIPO</b>	<b>AUTOR</b>
<b>01</b>	Instituto Santa Catarina de Sena: Incursoes Educativas na Formação de Meninas em Belém Do Pará (1903-1960)	Dissertação	Camilla Vanessa Chagas Peixoto de Oliveira (2017)
<b>02</b>	A Infância em Processos Judiciais em Belém do Pará: da criminalidade aos discursos jurídico-assistencialistas para a educação do menor desvalido (1890-1930)	Dissertação	Liliane da Silva França Corrêa (2017)
<b>03</b>	Instituição Pia Nossa Senhora das Graças: assistência e educação de crianças pobres, órfãs e abandonadas em Belém (1943-1975)	Dissertação	Maria Lucilene Sousa Callou (2016)
<b>04</b>	A infância nas páginas de Jornal: discursos (re)produzidos pela Imprensa Paraense na primeira década do Século XX	Dissertação	Welington da Costa Pinheiro (2013)
<b>05</b>	A assistência e a educação de meninas desvalidas no Colégio Nossa Senhora do Ampara na Província do Grão-Pará (1860-1889)	Dissertação	Eliane Barreto Sabino (2012)
<b>06</b>	A criança na fotografia: o retrato da infância na primeira metade do século XX em Belém do Pará (1900 a 1950)	Dissertação	Sebastião Valério Silveira do Nascimento (2012)
<b>07</b>	O Instituto Paraense de Educandos Artífices e a morigerância dos meninos desvalidos na Belém da <i>Belle Époque</i>	Dissertação	Anderson Carlos Elias Barbosa (2011)
<b>08</b>	Memórias (in)visíveis: narrativas de velhos sobre suas infâncias em Belém do Pará (1900-1950)	Dissertação	Antônio Waldir Monteiro Duarte (2008)
<b>09</b>	Infância, linguagem e educação: o texto escrito por crianças no 3º ano do ensino fundamental	Tese	Lorena Bischoff Trescastro (2017)
<b>10</b>	Infâncias, crianças e experiências educativas no Educandário Eunice Weaver em Belém do Pará (1942-1980)	Tese	Tatiana do Socorro Corrêa Pacheco (2017)
<b>11</b>	O Instituto Orfanológico do Outeiro: Assistência, Proteção e Educação de Meninos Órfãos e Desvalidos em Belém do Pará (1903-1913)	Tese	Welington da Costa Pinheiro (2017)
<b>12</b>	Os discursos dos médicos do estado do Pará nas “Teses de Doutoramento ou Inaugurais” (1929-1954): saúde, assistência e educação na infância pobre	Tese	Jacqueline Tatiana da Silva Guimarães (2016)
<b>13</b>	Infância, educação e criança: um estudo histórico-literário nas obras Serões da Mãe Preta e Chove nos Campos de Cachoeira (1897-1920)	Tese	Maria do Socorro Pereira Lima (2015)
<b>14</b>	A ordem de educar meninos na Amazônia paraense: uma análise discursiva da obra ‘Compendio de Civilidade	Tese	Raimunda Dias Duarte (2015)



Cristã', de Dom Macedo Costa (1880 a 1915)		
--	--	--

Fonte: elaborada pela autora (2017) com base no banco de dados do PPGED/ICED/UFPA.

Recorrendo às produções analisadas, percebemos que o conjunto de dados contidos no interior das dissertações e teses indicaram a existência de asilos, orfanatos, institutos e casas que atenderam à infância nos idos de 1650 a 1980<sup>21</sup>. À época, o estado do Pará volta seus olhares para a assistência à infância pobre, órfã e desvalida, cujo atendimento ficava sob a responsabilidade da Igreja, basicamente, até o século XIX, assinalando uma fase caritativa. No século XX, o Estado começa a assumir seu papel de gerir a assistência à infância paraense, dando início assim à filantropia. No Quadro 2, podemos visualizar detalhadamente as instituições encontradas, por período, no levantamento realizado nas dissertações e teses.

Quadro 2 – Levantamento das instituições religiosas que assistiram à infância – Pará

ANO	INSTITUIÇÃO	AUTOR(A) QUE DISCORREU SOBRE A INSTITUIÇÃO
1788	Casa de Caridade	PINHEIRO (2017)
1804	Recolhimento das Educandas	PINHEIRO (2017)
1878	Asilo N. S. do Carmo	PINHEIRO (2017)
1860-1889	Colégio Nossa Senhora do Amparo	SABINO (2012)
1903-1960	Instituto Santa Catarina de Sena	OLIVEIRA (2017)
1903	Instituto da Infância Desvalida Santo Antônio do Prata e Escola de Meninas do Instituto do Prata	PINHEIRO (2017)
1931	Preventório Santa Terezinha	PACHECO (2017)
1942-1980	Educandário Eunice Weaver	PACHECO (2017)
1943-1975	Instituição Pia Nossa Senhora das Graças	CALLOU (2016)

Fonte: elaborada pela autora (2017) com base no banco de dados do PPGED/ICED/UFPA.

De acordo com o Quadro 2, percebemos que as primeiras instituições de cunho religioso destinadas à assistência, proteção e educação da infância pobre, órfã e desvalida paraense surgem por volta de 1788. Acerca do entendimento conceitual dos termos criança órfã e desvalida, entendemos que a primeira se refere à criança que perdeu os pais; e a segunda àquela de que ninguém quer cuidar ou receber – a criança rejeitada e exposta. Segundo Rizzini e Pilotti (2011), o termo desvalido passou a ser mais usado com o significado de “miserável” no século XIX. Nessa época, na capital do estado do Pará, era comum que, pela falta de condições dos pais para criar seus filhos, estes fossem deixados nessas instituições para receber educação profissional, primária e doméstica.

Por todo o Brasil, a infância abandonada deveria ser assistida e protegida pelas instituições destinadas ao recolhimento e abrigo e pelas políticas de assistência das províncias. No Pará, os estudos realizados por Sabino (2012) na pesquisa intitulada “A Assistência e a

<sup>21</sup> Nesta tese, só serão discutidas as instituições que seguiram a concepção religiosa, a partir de 1788.

educação de meninas desvalidas no Colégio Nossa Senhora do Amparo na Província do Grão-Pará (1860-1889)” indicaram que esse atendimento, na maior parte das instituições, foi fortemente influenciado por discursos religiosos e políticos da Igreja Católica e, de certa maneira, materializou um ideal de assistência e educação à infância.

No Colégio Nossa Senhora do Amparo, cuja finalidade era recolher e educar meninas órfãs e desvalidas, por exemplo, o ensino era dividido em três graus: primeiro, baseava-se na “doutrina cristã, deveres morais, religiosos, leitura, escrita, aritmética e fração”; segundo, nos “exercícios de agulha de todo gênero, e de todos os misteres próprios do sexo feminino”; e o terceiro, nas “artes de recreio, como canto, piano, dança e desenho” (SABINO, 2012, p. 94).

Segundo Sabino (2012), a maior justificativa para a criação do Colégio do Amparo foi o discurso higienizador da urbe. Na prática, ao se retirar as meninas das ruas, elas não perambulavam como mendigas e evitavam a gatunagem, a perversão e a vadiagem. A ideia central era de que, nas ruas, as órfãs estavam desamparadas e expostas a todo tipo de perigo. Além disso, significavam um peso social. No Colégio do Amparo, por sua vez, elas receberiam ensino moral e religioso, que as preparasse para serem excelentes mães de família e boas donas de casa.

O Colégio do Amparo representava um espaço privilegiado para a formação das meninas, pois era considerado ideal para o adestramento, civilização e salvação da criança. A questão posta aqui é a utilidade do cidadão para a sociedade, e, se educadas corretamente, as meninas do Colégio poderiam ser esses membros sociais adaptáveis, pois elas eram “moralizadas, higienizadas e preparadas para serem mães de famílias pobres, e também contribuir para o mundo do trabalho” (SABINO, 2012, p. 106).

Ao analisar os processos formativos femininos do Colégio Nossa Senhora do Amparo, Sabino (2012) conclui que as meninas aprendiam o necessário para a formação doméstica, a moralização e a civilidade feminina. Os conteúdos apreendidos se caracterizavam como um padrão de uniformização e controle dos comportamentos imprescindíveis à sociedade paraense à época. Era o ideal de educação defendido pela Igreja, cuja função social era prover a felicidade das classes marginalizadas, aliviar a pobreza e cuidar dos deserdados.

Já Pinheiro (2017), em estudos realizados sobre “O Instituto Orfanológico do Outeiro: Assistência, Proteção e Educação de Meninos Órfãos e Desvalidos em Belém do Pará (1903-1913)”, destaca a Casa de Caridade, fundada em 1788, pelo Frei Caetano Brandão. Com a finalidade de acolher meninas órfãs e pobres, a casa era custeada por esmolas, recursos insuficientes para a manutenção de todas as despesas. O tipo de educação era a formação

religiosa e moral. Com o passar do tempo, sem condições de manter a obra, seu fundador viaja para Portugal, encerrando as atividades da instituição.

Em 1804, surge o Recolhimento das Educandas destinado à assistência de meninas órfãs e desvalidas. Criada pelo Bispo Dom Manuel de Almeida Carvalho, foi destinada *a priori* a abrigar e dar educação a meninas de origem indígena. O fato se deu quando, em viagem pelas regiões dos rios Solimões e Negro, o Bispo trouxe consigo quinze meninas para serem abrigadas. Mesmo com poucos recursos, o espaço foi mantido pelo religioso com ajuda de doação e esmolas. Apesar disso, vivia com sérias dificuldades, já que os recursos arrecadados não supriam a demanda orçamentária da Casa e suas atividades (PINHEIRO, 2017).

Devido ao quadro de precariedade da obra, a partir de 1839, a instituição não pôde mais atender meninas indígenas, e passou a receber somente “órfãs, desvalidas e pensionistas, que tinham seus custeios pagos, o que contribuía com o orçamento do estabelecimento” (PINHEIRO, 2017, p. 48). Em 1851, o Presidente da Província Fausto Augusto Aguiar sanciona uma lei transferindo a responsabilidade do custeio da Casa das Educandas ao Governo Provincial. Oficialmente, a Casa recebe o nome de “Colégio de Nossa Senhora do Amparo, cuja finalidade seria a de recolher e educar meninas desvalidas, tendo o presidente da província a função de protetor do colégio” (PINHEIRO, 2017, p. 48).

Outra instituição apresentada pelo autor foi o Asilo N. S. do Carmo, que, em 1878, recebeu o nome de Asilo de Santo Antônio pelo seu fundador, Dom Antônio Macedo Costa. Como uma instituição criada para recolher e educar meninas órfãs, desvalidas e pensionistas, o local era administrado pelas Irmãs Dorotéias. Inicialmente, o asilo atendia de 30 a 44 meninas e ofertava educação religiosa, moral e intelectual para órfãs; as demais alunas ou pensionistas, como eram chamadas as meninas mais abastadas, recebiam educação esmerada, polida, refinada, ou seja, educação diferenciada.

Em 1895, o número de meninas atendidas pelo asilo já chegava a 170. Esse aumento nas matrículas, de acordo com o autor, ocorreu em função da reforma predial, a admissão de alunas pensionistas e a modernização da educação proposta pelas freiras, a qual seguia o modelo europeu, que se centrava em duas bases: educação religiosa e instrução escolar. Fazia parte da educação religiosa aprender o catecismo, orações, meditação e exame de consciência, leitura espiritual, comunhão, participar da santa missa, comungar, confissões e exercício de piedade; da instrução, os saberes requeridos eram a gramática, leitura, escrita, conhecimentos de história e geografia, aritmética e trabalhos manuais.

Outra instituição citada por Pinheiro (2017) foi o Instituto do Prata. Neste ambiente, a intenção era “preparar trabalhadores, sobretudo, para o trato com a terra, para colonizar a região, bem como formar esposas conforme os preceitos cristãos para constituírem famílias” (PINHEIRO, 2017, p. 56). Rizzini e Schueler (2011, p. 88) esclarecem acerca desse modelo educacional: se, por uma perspectiva, as famílias não tiveram passiva aceitação, por outra, acreditavam e desejavam que seus filhos fossem educados “pelos preceitos pedagógicos e religiosos defendidos pelos frades e autorizados pelo Estado”.

Associados ao Estado, missionários e governo divergiam quanto à finalidade do Instituto do Prata. Enquanto os primeiros pretendiam civilizar e catequizar os indígenas, transformando-os em exímios trabalhadores, o segundo ansiava disciplinar os filhos dos pobres da cidade: menores entregues à vadiagem e aos delitos. A intenção era educar menores de 6 a 20 anos, tanto do sexo feminino quanto masculino, classificados em: a) filhos de indígenas; b) órfãos pobres; c) moral e materialmente abandonados; d) filhos de presos condenados sem subsistência; e) vadios e vagabundos (RIZZINI; SCHUELER, 2011).

Meninos e meninas tinham ensino diferenciado. Aos meninos eram ofertados três cursos da escola primária e o ensino profissionalizante (aprendizes) nas oficinas de tipografia, serraria, mecânica, agricultura, carpina e construções. Eles tinham aulas de música e eram os responsáveis pela limpeza, cozinha, jardinagem e horta do internato. Às meninas, era ofertado, além dos três cursos da escola primária, o ensino das prendas domésticas (corte, costura, bordado e renda). No total, havia 128 meninas e 116 meninos.

Seguindo essa mesma linha religiosa, Oliveira (2017) afirma, em sua pesquisa sobre o “Instituto Santa Catarina de Sena: Incursões Educativas na Formação de Meninas em Belém do Pará (1903-1960)”, que o local era sem fins lucrativos e com caráter filantrópico, educativo e cultural, tendo como finalidade “garantir à infância paraense o ensino de qualidade e de cunho religioso católico” (OLIVEIRA, 2017, p. 18).

Fundado em 18 de maio de 1904, na Avenida Braz de Aguiar, em Belém, a primeira sede do instituto “comportava 200 meninas, assistidas pelo serviço gratuito das irmãs, onde recebiam instrução das aulas de ensino elementar e primário” (OLIVEIRA, 2017, p. 84). Refletido em valores cristãos, vinculava suas práticas educativas ao ideal pedagógico da Congregação das Irmãs Pobres de Santa Catarina de Sena, de origem italiana, que fundiu relações com a cultura local, diversificando no contexto social paraense sua proposta educacional para meninas pobres e desvalidas.

As práticas pedagógicas desenvolvidas nessa instituição religiosa começavam a ser reconhecidas pela elite paraense, cujo desejo era proporcionar às suas filhas educação de

qualidade, quer seja do catecismo ou dos cursos de “corte, costura, bordado, pintura e datilografia” (OLIVEIRA, 2017, p. 88). Outros cursos ofertados na instituição eram o Primário (1926); Curso Comercial Básico (1935); Curso de Guarda-Livros (1943); Curso Técnico em Contabilidade (1945); Ginásio (1949) e o Curso Colégio Normal (1967).

Sobre os deveres e regalias no Instituto, estabelecia o Regimento Interno de 1939 que as práticas cristãs e a educação eram o centro da aprendizagem das meninas, mas, estas ainda recebiam a educação para o lar. Em relação à disciplina, havia o controle severo pela supervisão escolar e demais funcionários. No Capítulo VIII do referido Regimento, Oliveira (2017) evidencia detalhadamente como se dava essa vigilância: às alunas, era expressamente proibido ter consigo materiais imorais (livros e similares); entrar e sair da sala de aula sem autorização do professor; portar correspondências sem autorização da supervisão; danificar a estrutura física e material do instituto; organizar rifas ou bingos, sem autorização da supervisão; usar uniforme fora do espaço escolar; incitar a greve; portar objetos perigosos e praticar atos imorais dentro ou fora do instituto.

Verifica-se, assim, o discurso do controle do corpo e do comportamento das meninas como condição necessária à sociabilidade e à civilidade do sujeito, com ênfase para o papel da educação como ferramenta para modificar e transformar o ser humano e a sociedade. O propósito era adestrar pela disciplina a conduta de meninas ali abrigadas, evidenciando os aspectos políticos-religiosos consubstanciados em uma cultura patriarcal da obediência e submissão. Além disso, o Instituto Santa Catarina de Sena visou, em sua proposta educacional, combater à pobreza moral, espiritual e material das educandas, ao compreendê-las como sujeitos pensantes, capazes de obter “salvação em Cristo crucificado” (OLIVEIRA, 2017, p. 64).

Era o ideário católico ecoando na Amazônia de forma impactante, em especial, no Pará, sinalizando para afirmação dos princípios cristãos no que se refere ao atendimento à pobreza, ao indigente, aos enjeitados e à infância desvalida.

Por meio da educação, as Congregações católicas se expandiam no território paraense, no Brasil e na América Latina. Em quase todos os municípios do Pará, era comum encontrar obras de assistência e educação à infância, permeadas quase sempre por discursos higienistas e civilizatórios, com apelo de modernidade e carregados de representações de utilidade à sociedade (OLIVEIRA, 2017).

Segundo a autora, era preciso formar mão de obra, preparar para o mercado de trabalho e, ademais, tornar o cidadão apto à sociedade e à família, capaz de cuidar de si e do outro, na mesma proporcionalidade de interesse pessoal e coletivo. Esse discurso era requisito

para uma sociedade moderna, civilizada e atual. Diante disso, as irmandades, preocupadas também com esse ideário de civilização, colocavam em prática no Pará uma proposta educacional com ordenamentos ideológicos, políticos e religiosos pautados em aspirações reformistas.

Ao passo que os anos avançavam, as crianças eram atendidas por várias instituições paraenses, quase sempre com discursos religiosos. Para os órfãos e desvalidos sadios, havia asilos, institutos, colégios e educandário; para os doentes mentais, o hospício (PACHECO, 2017). Essa assertiva é confirmada pela autora em sua pesquisa intitulada “Infância, crianças e experiências educativas no Educandário Eunice Weaver em Belém do Pará (1942-1980)”.

Pacheco (2017), ao investigar a situação de crianças hansenianas no Pará, afirma que o Educandário, inaugurado em 1942, foi “[...] construído com o empenho conjunto de médicos, de representantes da elite paraense, de representantes da classe média, de políticos e instituições filantrópicas e religiosas” (PACHECO, 2017, p. 100). Destinado a livrar as crianças do contágio da doença dos pais, este era dividido em creche, asilo infantil e escolas profissionais para os adolescentes. As experiências e as vivências educativas de cada grupo se davam a partir da sua condição social, de saúde e definição de gênero. Entretanto, as orientações no educandário tinham como foco principal ações direcionadas à saúde, devido aos altos índices de mortalidade infantil naquele momento.

Eram o higienismo<sup>22</sup> e a eugenia<sup>23</sup> se assegurando em cenário paraense e se preocupando com a assistência à infância. Pacheco (2017) registra que a inquietação era tanta que as parcerias foram marcantes nesta obra caritativa e filantrópica. A colaboração do Governo, da Igreja e da Sociedade Civil tornou o educandário um lugar de referência em solo belenense. Os cursos ali ofertados eram: a) jardim de infância; b) primário, de acordo com o programa oficial do Governo estadual; c) escola doméstica em todas as suas múltiplas atividades; d) pequena lavoura e trabalho de campo; e) artes e ofícios.

Administradas por freiras da Congregação Filhas da Caridade São Vicente de Paula, vindas do Ceará, o educandário atendia crianças de ambos os sexos, de zero ano à fase adulta, em regime de internato. Para admissão das crianças, eram considerados os seguintes critérios:

---

<sup>22</sup> De acordo com Rizzini (2011), o higienismo é uma doutrina surgida no século XIX e marca o início da maior atenção dos governantes com a saúde da população.

<sup>23</sup> Segundo Schwarcz (1993, p. 231 apud RIZZINI, 2011, p. 47), eugenia é a nova ciência que “consiste em conhecer as causas explicativas da decadência ou levantamento das raças, visando a perfectibilidade da espécie humana, não só no que respeita o físico como o intelectual. Os métodos têm por objetivo o incentivar cruzamento dos sãos, procurando educar os instintos sexuais, e impedir a reprodução dos defeituosos que transmitem taras aos descendentes. Nestes termos, a eugenia não é outra coisa senão o esforço para obter uma raça pura e forte. Os nossos males provieram do povoamento, para tanto basta sanear o que nos pertence”.

a) ser filhos de hansenianos; b) estar em foco de contágio; c) ser carente de assistência e proteção; d) os de mais tenra idade; e) os que não podiam ser vigiados adequadamente.

Seguindo a mesma linha discursiva religiosa, Callou (2016), em sua pesquisa sobre a “Instituição Pia Nossa Senhora das Graças: assistência e educação de crianças pobres, órfãs e abandonadas em Belém (1943-1975)”, assegura que essa instituição surgiu a partir da Associação criada pela Ordem dos Frades Menores Capuchinhos e Ilda Martins<sup>24</sup>. A instituição tinha como finalidade angariar recursos para doar alimentação, esmola e vestuário às crianças pobres.

Dados do Jornal *A Província do Pará* de 26 de abril de 1947 demonstram que, entre os anos de 1945 a 1946, havia na capital do estado 4 mil crianças com pouco mais de sete anos em condição de abandono, perambulando pelas ruas. Para essas crianças, era preciso maior intervenção assistencial (CALLOU, 2016).

Os primeiros atendimentos da instituição são datados de 1944, com três crianças com idade entre dois e sete anos. À época, o atendimento era social; nos anos seguintes, a forma de atendimento prestado é ampliada para assistir, amparar, instruir e educar a criança pobre, órfã e abandonada.

Em 1958, a demanda atendida alcança o total de aproximadamente 327 crianças com idade entre cinco e treze anos. Callou (2016) registra que, naquele ano, o Instituto diplomou a primeira turma de corte e costura, arte e culinária. Em 1961, a instituição funcionava em regime de internato, acolhendo crianças órfãs e abandonadas de ambos os sexos. Além disso, contava com a Escola Primária e Doméstica, que atendia crianças em situação de pobreza e desamparo.

A partir desse mesmo ano, a instituição passa a atender somente a meninas sob as seguintes justificativas: primeiro, que para atender meninos e meninas com idades diferenciadas, exigiam-se programas e trabalhos específicos; segundo, por conta de sua ampla experiência voltada à educação doméstica dos anos anteriores; terceiro, os ideais do período consideravam as meninas mais expostas aos perigos do vício, da vagabundagem e da prostituição.

Sobre o ensino primário, este funcionava em regime de externato nos Grupos Escolares. A este respeito, pondera Callou (2016, p. 101) com base nos dados encontrados no Jornal *A Província do Pará* de 24 de dezembro de 1961: “pode-se dizer que os grupos

---

<sup>24</sup> Ilda Seabra de Almeida Martins era formada em Biblioteconomia. Nasceu em 1890 e nunca teve filhos de sangue. Mas, quando se instalou na instituição, levava consigo uma filha do coração (CALLOU, 2016, p. 94). Foi fundadora e presidente da Instituição Pia Nossa Senhora das Graças.

escolares da capital pela sua tradição, por sua organização e mesmo até por dedução e observação dos resultados a que pode chegar, são as casas padrão de ensino oficial primário”. Além do ensino primário, havia ainda o ensino religioso, cujo currículo se pautava na filosofia da Igreja Católica.

No levantamento feito no site do PPGED/UFGA, encontramos também os estudos de Duarte (2015) sobre “A ordem de educar meninos na Amazônia paraense: uma análise discursiva da obra ‘Compendio de Civilidade Cristã’, de Dom Macedo Costa (1880 a 1915)”. Embora não tenhamos como objeto de estudo os livros didáticos, a tese traz informações consideráveis acerca da maneira de educar a infância no Pará.

A pesquisa trata de uma “investigação bibliográfica sobre livros escolares de leitura produzidos na Amazônia paraense na segunda metade do século XIX e no início do século XX” (DUARTE, 2015, p. 18), destinados à educação primária. Classificados em livros religiosos e cívicos, esses livros foram importantes veículos de transmissão ideológica cristã nas escolas do Império e da Primeira República, impactando diretamente a educação da criança paraense.

Nas palavras da autora, o Compendio de Civilidade Cristã, de Dom Macedo Costa, imprimiu representações de padrões e comportamentos desejáveis à criança, materializando uma educação que objetivava “tencionar e transformar a criança em sujeito do mundo civilizado, nos moldes da cultura importada da Europa, seja na roupa, nos gestos, nos costumes, nos modos, etc.” (DUARTE, 2015, p. 26).

Ao falar sobre o processo de civilidade, a autora destaca que, de acordo com Dom Macedo Costa, o conceito de civilidade era discutido com base em preceitos da moralidade cristã. Contudo, a obra “também sustenta discursos pautados na caridade e na humildade evangélica” (DUARTE, 2015, p. 2015). Assim, baseada nesses princípios cristãos, a civilidade

[...] é uma maneira de render homenagem a Deus: ter uma postura modesta e decente é respeitar sua presença perpétua, ser civil e honesto com outros é prestar honra a membros de Jesus Cristo e a Templos vivos, animados pelo Espírito Santo. A civilidade é, então, ao mesmo tempo, honestidade e piedade e abrange tanto a glória de Deus e a salvação como a conveniência social (CHARTIER, 2004, p. 64 apud DUARTE, 2015, p. 206).

Entretanto, se a civilidade defende uma relação de criatura à imagem do Criador, ou seja, implica o respeito mútuo entre o ser humano e Deus, baseando-se em motivos cristãos tais como amor, fraternidade, respeito, caridade, bondade e outros discursos religiosos



amplamente defendidos por Dom Macedo Costa; em contrapartida, esses discursos eram atravessados por ideologias acerca dos padrões europeus de civilização. Assim, na ordem de educar meninos na Amazônia paraense, Dom Macedo Costa buscou influir um padrão de comportamento, costumes e usos que disseminava a ideologia da Igreja Católica:

Então, o menino civilizado deveria seguir esses usos e costumes na postura do corpo e [...] no modo de fazer as ações comuns e ordinárias ao levantar-se, ao deitar-se, ao vestir-se e despir-se, ao comer, ao recrear-se, ao tratar as pessoas, ao escrever cartas e no modo de proceder na igreja (DUARTE, 2015, p. 254).

Nessa acepção, era interesse da Igreja “doutrinar as crianças nas ideologias da religião dominante para que, supostamente, estas não se tornassem pervertidas, degeneradas e criminosas e não se afastassem dos dogmas preconizados pela igreja” (DUARTE, 2015, p. 253). Isso se assemelha aos discursos da Prelazia do Xingu em Altamira, no que se refere ao ato de assistir, proteger e cuidar da criança.

Relativamente às instituições de acolhimento, assistência, proteção e educação da infância pobre, órfã e desvalida no Pará, após análise das pesquisas acima descritas, percebemos que todas primaram por um atendimento baseado na filosofia cristã, bem como buscaram educar para um ofício, ao mesmo tempo em que disciplinavam e cerceavam os corpos à obediência e à subserviência.

A similitude entre essas instituições é que todas foram asilares, orfanatos, institutos e casas que atenderam à infância a partir de preceitos cristãos gestados pela Igreja Católica. Esses princípios, no geral, imprimiam os discursos da caridade como concepção de amor ao próximo e a Deus. Para mais, os discursos religiosos e políticos se assemelham no que se refere às representações da infância e à formação da mulher.

No primeiro caso, ambos são atravessados por uma concepção de criança como um sujeito inspirador de cuidados e proteção. Porém, com o advento da sociedade industrial, foi se evidenciando, cada vez mais, a representação da criança pobre, órfã e desvalida como algo “natural”. Desse modo, os ideais de educação das instituições permeadas por princípios religiosos paraenses pregavam a necessidade de mudança no que se refere à situação social desses indivíduos, aspecto que concorreu para que, na sua maioria, investissem em ensino profissionalizante, tendo as oficinas como referência. Nesses espaços, demonstram as pesquisas acima elencadas que as crianças sofriam punições e humilhações. Elas eram mal alimentadas e, por muitas vezes, os ambientes eram insalubres e inadequados. Existiam ainda rigorosas normas e horários de funcionamento e rotina.

No segundo caso, à mulher cabia a responsabilidade de gerar e educar o futuro da nação. Seu dever precípua seria o de educar novas gerações, sendo ela, portanto, a responsável pelo sucesso ou o fracasso do ser humano. Isso significa que em suas mãos estavam a educação das crianças, e, especialmente, os princípios religiosos. Sua obrigação era desenvolver o físico e o espiritual. Por isso, deveria ser o modelo para seus filhos. Igualmente, a educação buscou formar mulheres úteis à nação e a si, apostando sempre na preparação para o trabalho.

Acerca do ensino profissional, os estudos evidenciaram a preparação da criança para o trabalho e para a utilidade social. Todas as instituições caritativas ou filantrópicas tinham como ideais combater a ociosidade, a vagabundagem e a vadiagem, discursos esses indissociáveis entre Igreja e Estado.

Outro ponto em comum foram os termos relacionados à higiene, civilidade, modernidade e eugenia no Pará. Em todas as pesquisas, esses termos apareceram de forma constante e com destaque, muito próximo àqueles presentes nas práticas discursivas evidenciadas nos documentos da Prelazia do Xingu.

É importante frisar que, neste estudo, nossa atenção se voltou às categorias da assistência, proteção e educação da infância, nos permitindo identificar o objetivo de cada uma dessas instituições, sua finalidade, o discurso educacional e suas características, bem como os serviços prestados à sociedade paraense, destacados na base de dados aqui analisada.

Portanto, esses estudos se aproximam de nosso objeto de pesquisa pelo fato de os autores apresentarem instituições nas quais os mentores, provedores e gestores de ações e políticas para a infância seguiram uma perspectiva religiosa em proximidade discursiva com a apresentada na Prelazia do Xingu. A cidade de Altamira vem, ao longo dos anos, sendo assistida por ações socioeducativas religiosas e políticas, que têm protegido e educado sobremaneira a criança.

Em relação à estrutura da tese, ela está organizada em seis seções, a saber:

A seção **1 Introdução** apresenta a problemática e as questões norteadoras da pesquisa, as motivações para o estudo do objeto, os objetivos, o estado do conhecimento e a estruturação da tese.

A seção **2 Encaminhamento Teórico e Metodológico: análise discursiva em Paul Ricoeur** aborda a escolha teórico-metodológica utilizada para as análises documentais e a análise oral, bem como a construção do *corpus* da pesquisa.

A seção **3 Caridade, filantropia e assistência à infância como política de proteção à criança pobre, abandonada e órfã** discute teoricamente o termo “caridade” e suas fases e

o termo “filantropia” e seu desenvolvimento. Por meio dos estudos nos Relatórios Presidenciais (Mensagens ao Congresso Nacional) do Brasil na década de 1970 a 1979, buscamos identificar como esses conceitos se apresentaram na Política pública brasileira, a partir da Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur (1983), mais especificamente, da matriz analítica do discurso como obra.

Na seção **4 História política, religiosa e educativa do município de Altamira e Prelazia do Xingu**, apresentamos as contribuições socioeducacionais e protetivas da Prelazia do Xingu em Altamira, bem como sua história política e religiosa, destacando nesse processo as condições de sua participação local e a constituição narrativa de suas ações. A investida teórica foi acerca dos discursos políticos e religiosos à luz de Paul Ricoeur.

Na seção **5 Os Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo e as ações socioeducativas e protetivas à criança pobre, abandonada e órfã**, expomos a história religiosa e política dessa congregação, além de sua contribuição social e educacional para a sociedade altamirense pobre, com destaque à infância.

Já a seção **6 Política de caridade, proteção e assistência à criança pobre, abandonada e órfã na Casa de Casa Divina Providência ou Irmã Serafina** contextualiza discursivamente as ações, a vida e obra da religiosa da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo Serafina Cinque em Altamira, sobretudo, as voltadas para as atividades produtivas e criadoras da Casa, instituição tomada como substancial para o atendimento socioeducativo às mulheres grávidas pobres e em situação de vulnerabilidade e à criança órfã e abandonada. Ainda, apresentamos a política social da Casa e sua vertente filosófica e pedagógica.

Por fim, são apresentadas as considerações finais e as referências bibliográficas.

## 2 ENCAMINHAMENTO TEÓRICO E METODOLÓGICO: ANÁLISE DISCURSIVA EM PAUL RICOEUR

- “A consciência de validade dum método nunca é separável da consciência dos seus limites.”

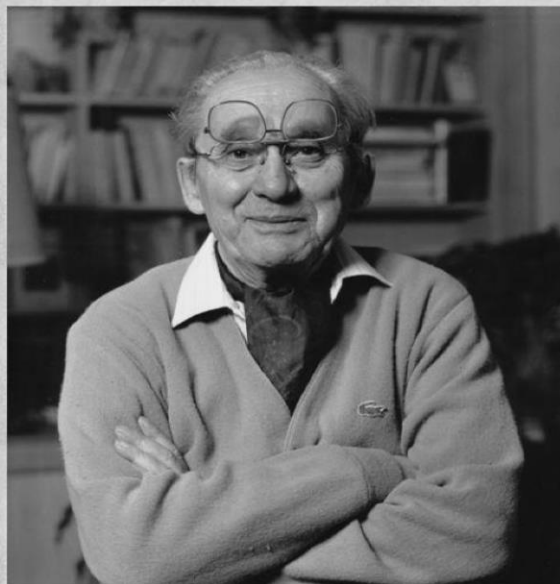


Imagem do autor Paul Ricoeur.

Fonte: recuperada no buscador Yahoo! Search. Disponível em: <https://br.images.search.yahoo.com/yhs/search>. Acesso em: 29 ago. 2018.

Esta seção aborda a escolha teórico-metodológica adotada nesta tese, bem como a construção do *corpus* da pesquisa. Primeiramente, pontuamos a concepção de discurso refletida por Paul Ricoeur e, em seguida, apresentamos, a partir da Teoria da Interpretação, a matriz analítica, o discurso como obra. O delineamento dessa matriz foi importante porque nos permitiu analisar os discursos políticos e religiosos encontrados nos documentos da Prelazia do Xingu. Em seguida, abordamos conceitualmente os termos *política*, *amor*, *justiça social* e *caridade*, porque estão estes metamorfoseados nos discursos das obras sociais da Prelazia do Xingu, principalmente, os da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo e das Adoradoras do Sangue de Cristo. Por fim, apresentamos como ocorreu a seleção do *corpus* dessa pesquisa e os caminhos percorridos para se entender essas ações socioeducativas.

Após estudos documentais, percebemos que, apesar das “lacunas” e “incompletudes”, se encontrava materializada na Prelazia do Xingu uma política social e educacional, apesar do emaranhado de dramas e conflitos, que, em uma visão inicial, necessitava de análise discursiva consistente e delineada. Concordamos com Ricoeur (1976) quando afirma que o discurso é um elemento social que constitui outros elementos sociais, que influencia e é influenciado por ele em uma relação proposicional de articulação e internalização. Sendo, portanto, diálogo vivo, o discurso circula no cotidiano dos sujeitos de modo a gerar mudanças sociais que orientam o saber-fazer humano.

Por conseguinte, percebemos que os documentos sobre as políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã e as ações da Prelazia do Xingu demonstravam que os discursos são expressões das ações humanas, atravessadas pela linguagem, que promovem a abertura do outro ao mundo. Isso porque, segundo Ricoeur (1976), o discurso é modo particular de se construir como sujeito. Por isso, ele na maior parte do tempo é político e ideológico: político no sentido de estabelecer, manter e transformar as relações de poder e as entidades coletivas; e ideológico porque constitui, naturaliza, mantém e também transforma os significados de mundo nas diversas posições das relações de poder. Nesse sentido, o discurso é linguagem, comunicação, diálogo - diálogo complexo, carregado de vozes do eu e do outro, simultaneamente atravessado. É ação de poder, que se consolida e se constitui como contradição e restrição, e não pode ser regulado, controlado e distribuído como verdadeiro ou falso. Tal posição, segundo Ricoeur (1976), é representada pelo lugar que o sujeito ocupa.

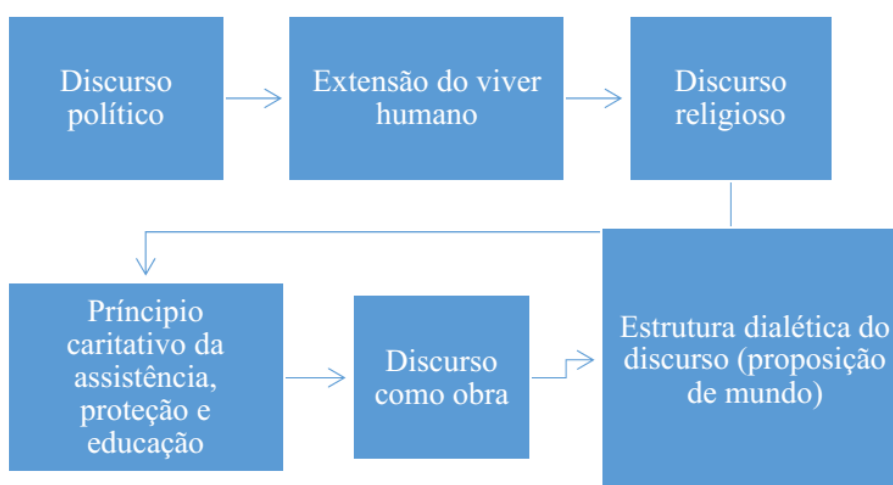
Para compreender o sujeito discursivo, é preciso relacionar todas as vozes presentes em seu discurso com a sua história. Também é preciso entender, estruturar e operacionalizar

as inúmeras formas nas quais o discurso se organiza: científico, midiático, religioso, político e outros<sup>25</sup>. A este respeito, certifica Ricoeur (1995a), o discurso religioso busca a reflexão e o reconhecimento, enquanto que o discurso político é o centro de preocupação da opinião pública, pois todo “discurso político é o discurso do sujeito por excelência” (PINTO, 2006, p. 9).

Na análise discursiva religiosa e política da Prelazia do Xingu, a título de exemplo, os textos, segundo Ricoeur (1995a), podem se apresentar como limitados, complexos e provisórios, e, por vezes, sua interpretação é fragmentada, embora ela aponte os sentidos do texto e as possibilidades de compreensão do contexto. O texto, para Ricoeur (2005, p. 336), é discursivamente intrincado, pois seus caracteres são irredutíveis aos da unidade do discurso frasal. Ele é, “prioritariamente, a produção do discurso como obra. Com a obra, como a palavra o indica, novas categorias entram no campo do discurso, essencialmente categorias práticas, categorias da produção e do trabalho”.

A interpretação do discurso, quer em termos de estrutura ou de estilo, deve ter não somente o reconhecimento das partes, mas do todo e de sua singularidade: gênero discursivo, estilo de escrita e reconhecimento de autoria, ou seja, a preposição de mundo (discurso como obra). Partindo desse princípio, a interpretação do discurso como obra deve ser dialética, pois “a interpretação enquanto dialética de explicação e compreensão pode, pois, remontar às fases iniciais do comportamento interpretativo já em ação na conversação” (RICOEUR, 1976, p. 86). Na Figura 1, expomos a matriz analítica do discurso ricoeuriano adotado nesta tese.

Figura 1 – Matriz analítica do discurso ricoeuriano



Fonte: elaborado pela autora, 2018.

<sup>25</sup> Nossa referência será feita aos discursos religiosos e políticos por serem elementos discursivos desta tese, a partir da matriz analítica do discurso como obra.

Para Ricoeur (1995a), os discursos são portadores de sentidos e significados metafóricos e simbólicos interligados, que precisam ser interpretados. Por sentidos metafóricos, o teórico entende a estrutura verbal de duplo sentido do texto: “é uma criação instantânea, uma inovação semântica que não tem estatuto na linguagem já estabelecida e que apenas existe em virtude da atribuição de um predicado inabitual ou inesperado” (RICOEUR, 1976, p. 63). O simbólico pode ser verbal e não verbal, mas, sua estrutura verbal também tem duplicidade de sentidos, a primária e a secundária. Uma fornece à outra o sentido do sentido (RICOEUR, 1976). Neste caso, a compreensão textual só ocorre quando identificamos o sentido verbal e não verbal da linguagem<sup>26</sup>.

Cabe aqui a distinção entre discurso falado e discurso escrito. No discurso falado, a linguagem corporal, como gestos (caráter ostensivo da referência), ou mesmo advérbios de tempo e de lugar, definem a situação para o falante e para o ouvinte, dependendo da situação em que ambos se encontram no diálogo. A necessidade aqui é indicar “algo” ou a “coisa” referida; as identificações ocorrem em um tempo-espço determinado pelos sujeitos (o aqui e agora). Assim, o ato de fala<sup>27</sup> resulta na transmissão de alguma coisa a alguém. Tal ação ocorre por meio de palavras que se transformam em frases, que, em contato com um ouvinte, ganham significados<sup>28</sup>, ocorrendo o diálogo e aparecendo o discurso (RICOEUR, 1976).

Analisado pelo tripé linguagem, diálogo e comunicação, o discurso não se restringe à língua: sua estrutura não se condiciona a um evento irracional, tampouco fica subordinada ao código linguístico. O discurso, neste caso, é entendido como um evento<sup>29</sup>, isto é, o falante fala de algo a alguém temporalmente.

<sup>26</sup> Essa discussão nos leva à reflexão da linguagem como discurso. Neste caso, o autor distingue, no contexto da Linguística moderna, o que é *langue* (língua, código) de *parole* (palavra, fala). “Langue é o código ou o conjunto de códigos – sobre cuja base falante o particular produz a parole como uma mensagem particular” (RICOEUR, 1976, p. 14).

<sup>27</sup> Segundo Ricoeur (1976, p. 25), ao analisar o “acto de linguagem” de J. L. Austin, “primeiro estudioso a notar os performativos – como promessas”, o ato de fala pode ser compreendido como atos de linguagem, subdivididos em: *atos locucionários*, isto é, “implica um empenho específico do falante, que faz o que diz ao dizê-lo com a intenção de ser reconhecido pelo outro” (RICOEUR, 1976, p. 30); *atos ilocucionários*, que correspondem àquilo que se diz com a força de uma promessa, uma ordem, constatação, de um desejo; *atos perlocucionários*, ou seja, atos que “produzem efeitos por os dizerem” (RICOEUR, 1976, p. 26), logo, são produtores de efeitos. Já os *atos interlocucionários* ou *alocucionários* são o discurso dirigido a alguém: “há outro falante que é o endereçado do discurso. A presença do par, locutor e ouvinte, constitui a linguagem como comunicação” (RICOEUR, 1976, p. 26). Assim, se o falante diz a alguém para fazer alguma coisa, como, por exemplo, pegar um livro, ele se refere a três coisas: ao predicado (que é pegar), ao argumento (alguém e ao livro) e ao ato de dizer (ato *locucionário*); mas, se dá uma ordem, é um ato *ilocucionário*. O medo, o receio e outros sentimentos provocados por essa ordem são resultados dos atos *perlocucionários*.

<sup>28</sup> “[...] é o que o falante quer dizer, isto é, o que intenta dizer e o que a frase denota” (RICOEUR, 1976, p. 24).

<sup>29</sup> O evento é a vontade de se comunicar, é o fato de falar a alguém; é uma troca de mensagens, de significado intersubjetivo. O evento “consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra”

O evento não é apenas a experiência enquanto expressa e comunicada, mas também a própria troca intersubjetiva, o acontecer do diálogo. A instância do discurso é a instância do diálogo. O diálogo é um evento que liga dois eventos, o do locutor e o do ouvinte. É em relação ao evento dialógico que a compreensão como significação é homogênea (RICOEUR, 1976, p. 28).

Por sua vez, segundo Ricoeur (1976), há que se considerar, no evento, a significação da enunciação e o significado do locutor. No primeiro caso, a atenção está na objetividade da significação do discurso, que inclui um sentido (o quê do dizer) e uma referência<sup>30</sup> (acerca do que dizer); no segundo caso, a vigilância paira na subjetividade da significação do discurso presente – duas dimensões se entrecruzam aqui: o *ilocucionário* (fazer algo ao dizer); e o *perlocucionário* (efeitos produzidos pelo dizer).

No que corresponde ao discurso escrito, para Ricoeur (1976, p. 47),

a ausência de uma situação comum gerada pela dinâmica espacial e temporal entre o escritor e o leitor; o cancelamento do aqui e agora absoluto pela substituição das marcas externas materiais para a voz; a face e o corpo do locutor como a origem absoluta de todos os lugares no espaço e no tempo; e a autonomia semântica do texto que o separa do presente do escritor e o abre a um âmbito indefinido de leitores potenciais num tempo indeterminado – todas essas alterações da constituição temporal do discurso se reflectem em alterações paralelas do carácter ostensivo da referência.

Por subsecutivo, “[...] compreender um texto é seguir o seu movimento do sentido para a referência: do que ele diz, para aquilo de que ele fala” (RICOEUR, 1976, p. 99). Igualmente, compreender um texto não é o reproduzir, mas, principalmente, saber que ele se refere a um mundo possível para alguém. Entretanto, para que haja compreensão, é preciso comunicação entre escritor e leitor, que somente ocorre por meio da interpretação da mensagem que “tem o fundamento da sua comunicabilidade na estrutura da sua significação” (RICOEUR, 1976, p. 28). Nos dizeres de Ricoeur (1976, p. 42):

um texto escrito dirige-se a um leitor desconhecido e, potencialmente, a quem quer que saiba ler. Esta universalização do auditório é um dos efeitos mais notáveis da escrita e pode expressar-se em termos de paradoxo. Porque o discurso está agora ligado a um suporte material, torna-se mais espiritual, no sentido de que é liberado da estreiteza da situação face a face.

---

(RICOEUR, 1983, p. 46). Ou ainda, “o evento é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se” (RICOEUR, 1983, p. 46). Neste sentido, evento é discurso; e somente o discurso possui um mundo, um tempo, um interlocutor; imediatamente, todo discurso é compreendido como significação.

<sup>30</sup> Referência, para Ricoeur (1976, p. 32) “é o que o locutor faz quando aplica suas palavras à realidade”.



Nesse contexto, a interpretação precisa ser cuidadosa, pois, ao mesmo tempo em que exige apropriação do texto, também requer distanciamento afetivo (entre ele e o leitor). Esse distanciamento se dá em uma relação dialética que resulta na objetivação do discurso como obra. Propomos aqui, inspirados em Ricoeur (1983, p. 49), três traços distintivos da noção de obra:

- a) Uma obra é uma sequência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal;
- b) A obra é submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, poema, um ensaio etc. É essa codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário. Em outros termos, compete a uma obra situar-se dentro de um gênero literário. Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama estilo;
- c) A composição, pertença a um gênero e estilo individual caracterizam o discurso como obra. A própria palavra obra revela a natureza dessas novas categorias: são categorias da produção e do trabalho. Impor uma forma à matéria, submeter a produção a gênero, enfim, produzir um indivíduo, eis outras tantas maneiras de considerar a linguagem como um material a ser trabalhado e a ser formado. Dessa forma, o discurso se torna objeto de uma *práxis* e de uma *techné*.

Ao interpretar<sup>31</sup> dialeticamente o discurso, a pessoa operacionaliza a prática de uma categoria de indivíduos: as obras de discurso, processo cumulativo e holístico. Essa ação transfere para noção de significação uma nova especificação para a obra individual: a identificação do estilo, que ressalta a obra como significante e global. O estilo é singular e único e surge temporalmente, além de permitir uma nova abordagem da questão do sujeito da obra: o autor, “o artesão em obra de linguagem” (RICOEUR, 1983, p. 52), sujeito falante dá à obra a individualização requerida. Essa individualização é, portanto, correlata, pois, ao produzir obras individuais, o ser humano também se individuala.

A consequência do entendimento da categoria de obra deve-se à noção mesma de composição, pois ela apresenta características estruturais e de organização, que nos possibilitam estender ao próprio discurso os métodos aplicados à linguagem. Assim, o objetivo central do discurso na obra é compreender, a partir da interpretação, que alguém diz algo a alguém a propósito de alguma coisa. Entretanto,

não se trata de impor à obra sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se e receber dela um *si*, mas amplo, que seria a proposição de existência

<sup>31</sup> Ricoeur (1983, p. 50) chama nossa atenção para o paradoxo entre evento e sentido no ato de interpretação, posto que o “discurso é efetuado pelo evento, mas compreendido como sentido”. Assim, como compreender a noção de obra e sua referência discursiva? Há que se considerar nessa situação a inserção na dimensão do discurso e a ordem da produção e do trabalho. Ao introduzir essas duas categorias, a noção de obra aparece como resultado da mediação entre prática irracional do evento e a racionalidade do sentido.

respondendo, de maneira mais apropriada possível, à proposição do mundo (RICOEUR, 1976, p. 43).

Nesse ínterim, duas questões se entrecruzam: uma é o discurso do escritor (estrutura do texto); e outra, o discurso do leitor (processo de interpretação). Interpretação, entende Ricoeur (1976, p. 85), “é um caso particular de compreensão” e a sua função principal é “produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas e identificar essa intenção [...] na recepção das mensagens” (RICOEUR, 1983, p. 19). Logo, o que deve ser interpretado em um discurso é a sua proposição de mundo, por vezes mal compreendida.

O discurso escrito, por exemplo, é o mais problemático, pois, quando o escritor coloca suas intenções no papel, o leitor não é capaz de identificá-las, porque elas por ele são desconhecidas, levando-o a conjecturar seu sentido e sua referência. Ou seja, levantar hipóteses interpretativas, que necessitam ser validadas. O primeiro passo é então entender o texto como um todo – o discurso como obra; o segundo é estudar o texto na sua singularidade, individualidade e unicidade, identificando seu gênero, estilo e estrutura; e o terceiro passo é identificar os sentidos metafóricos e simbólicos do texto. Ainda assim, os processos de validação não garantem a veracidade da interpretação.

Porém, a “validação não é uma verificação”, ela é “uma probabilidade qualitativa” da interpretação (RICOEUR, 1976, p. 90) e “é sempre possível argumentar a favor ou contra uma interpretação; confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo ficar para além do nosso alcance imediato” (p. 91). De qualquer modo, é na análise do discurso que a interpretação se materializa.

Nesta pesquisa, o processo de interpretação dos discursos políticos foi realizado nos Relatórios Presidenciais Brasileiros dos anos de 1970 a 1979, disponibilizados no site Latin American Microform Project. E a interpretação dos discursos religiosos foi feita no acervo documental da Prelazia do Xingu. Em ambos os casos, consideramos como matriz analítica o discurso como obra.

A respeito dos discursos políticos, os referenciais teóricos que sustentaram as análises foram: 1) Em torno ao político (1991a); 2) História e Verdade (1968); 3) O justo e a essência da justiça (1995b). Informadas pela literatura sobre políticas, definimo-la a partir de Ricoeur (1968) como a extensão do viver humano. Prontamente, a política é *práxis* humana e, apesar

de nascer entre os homens, no convívio da cidade, ela não é inata a ele, mas resulta da sua cultura e do seu pertencimento histórico<sup>32</sup> (RICOEUR, 1968).

Conceitualmente, o termo política, do grego – *politikós* – deriva de *polis*, que significa tudo o que se reporta à cidade, ao urbano, ao público, à cultura. A “política é organização racional, [...] é decisão: análise provável de situações, conjecturas quanto ao futuro” (RICOEUR, 1968, p. 259). Mas, ela só tem sentido se vinculada ao bem e à felicidade da humanidade.

Sendo assim, as análises sobre as políticas devem partir da compreensão real dos impactos destas no cotidiano dos sujeitos, bem como da sua interação com as desigualdades das condições de vida dos mesmos (RICOEUR, 1995b), pois a efetividade da política é baseada nas várias vivências, saberes, discursos e representações que geram efeitos e consequências às pessoas.

Como sujeitos históricos, os homens são capazes de tecer críticas, sugestões e mudanças que interferem na aplicabilidade exata das leis, diretrizes e normas. Por não serem ingênuos, os sujeitos trazem consigo valores, experiências e propósitos significativos para uma nova leitura e interpretação da sua realidade. Estas interpretações não podem ser controladas, porque na ação cotidiana elas ganham novos rumos (RICOEUR, 1995a). De qualquer modo, os discursos políticos devem ser compreendidos no âmbito da Política Oficial e da Prática. Na primeira, destaca-se a produção das leis e dos textos; na segunda, evidencia-se a materialização de suas ações, bem como os discursos dos atores sociais.

No que se refere aos discursos religiosos, encontrados nos documentos da Prelazia do Xingu, que abordam as políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã, no contexto altamirense, verificamos que eles expressam os ideais do amor e da justiça social<sup>33</sup>, como princípios da caridade<sup>34</sup>. Isso tornou compreensíveis as expectativas da sociedade local de que, na ausência do Estado, as ações da Prelazia do Xingu eram a única alternativa de intervenção em favor de direitos sociais.

Buscando interpretar esses discursos, recorreremos às obras: 1) “Amor e Justiça” (2012); e 2) “A Si-mesmo como o Outro” (1991b). A escolha por estas obras se deu por nos

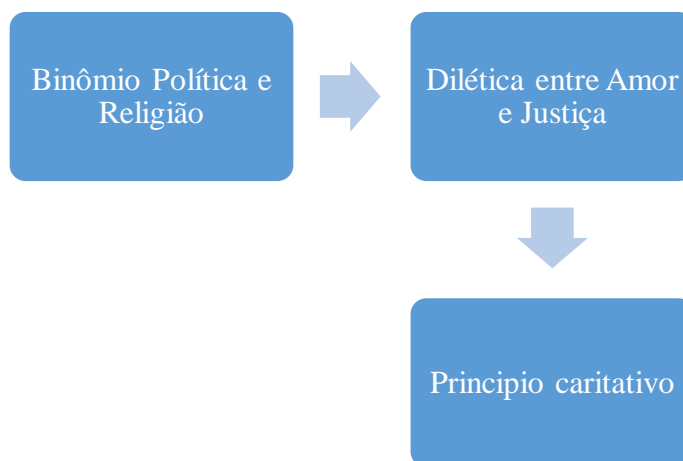
<sup>32</sup> “Pertença à história antes de me pertencer a mim mesmo [...]. Somos sempre situados na história, pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade” (RICOEUR, 1983, p. 39-40).

<sup>33</sup> Justiça é o “dinamismo da ordem, e a ordem é a forma da justiça; essa dialética da justiça e da ordem, por sua vez, na grande dialética da História é movida pela caridade de Deus” (RICOEUR, 1968, p. 106) e pelo pobre.

<sup>34</sup> Caridade que “[...] dá sentido à instituição social e ao acontecimento do encontro” (RICOEUR, 1968, p. 105).

permitirem compreender os pontos convergentes e divergentes entre o binômio política-religião e a dialética entre amor e justiça social, eixos analíticos bem demarcados no *corpus* dessa pesquisa, conforme expresso na Figura 2.

Figura 2 – Eixos analíticos ricoeurianos



Fonte: elaboradora pela autora, 2018.

Em relação ao binômio política-religião, afirma Ricoeur (1991b) que os valores que regem uma e outra são diferentes: enquanto uma se preocupa essencialmente em “salvar almas”, a outra põe em perigo esse preceito, por não se ajustar às circunstâncias deveras encontradas. Isso ocorre porque, na prática, a política lida com o poder e sua violência, ou seja, a ação do mandar e do obedecer.

Já a dialética entre amor e justiça é uma ordem reflexiva que expressa ideais e sentimentos que ultrapassam o emocional e a regra formal, e se justifica pelo fato de que ambos os discursos se apresentam ao ser humano ao mesmo mundo de ação: a caridade, “isto é, de uma ordem infinitamente mais elevada” (RICOEUR, 2012, p. 5). Nesse contexto, o amor tem um movimento intencional; ele proporciona a emergência de valores contínuos como a caridade. Além disso, o amor é superabundância e se caracteriza pela gratuidade, generosidade e reconhecimento mútuo. No sentido religioso, o amor (*ágape*) busca refutar esse reconhecimento na medida em que a generosidade não exige e nem espera retorno; é simplesmente a ação do amar.

O amor é motivado pela solicitude e pela estima de si. Uma não vive sem a outra, pois exigem o reconhecimento da alteridade, a qual “não se ajunta de fora à estima de si, mas que a ela desdobra a sua dimensão dialogal até aqui passada em silêncio” (RICOEUR, 2012, p. 212). É a solicitude e a estima de si a manifestação mais ampla do amor e da caridade.

Reconhecer o “Outro” como minha própria extensão humana é, para Ricoeur (1991b), a estima do Outro. Estabelece-se aqui uma relação do “si” com o “outro”, resultando em uma troca de papéis, a saber: no diálogo discursivo, ora o sujeito falante é “eu”, ora é “tu”. Essa troca só é possível quando o sujeito estima a si-mesmo como ao outro, ou estima ao “outro” como a “si-mesmo”.

Por vezes, o amor é um sentimento mal compreendido e mal interpretado: para uns, pode se apresentar como desejo carnal; para outros, amor platônico; e, ainda, amor espiritual. Para Ricoeur (2012, p. 10), o amor é o conhecimento e a exteriorização da alma pelo espírito. É o...

[...] guardião da justiça, na medida em que a justiça da reciprocidade e da equivalência está sempre ameaçada de sempre recair, a despeito de si mesma, no nível do cálculo desinteressado, do *do ut des* (“dou para que dê”). O amor protege a justiça contra essa má inclinação proclamada (RICOEUR, 2012, p. 10).

O amor é a essência da justiça – justiça como virtude das instituições e como um sistema de partilha, de repartição de papéis, de tarefas, vantagens, desvantagens que se refere a direitos e deveres. Com efeito, uma instituição...

[...] é a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião, etc., estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável, que a noção de distribuição permitirá daqui a pouco esclarecer (RICOEUR, 1991b, p. 227).

É essa distribuição que assegura à sociedade a coesão interna da intenção ética: o plano individual, o plano interpessoal e o plano societal. Nessa justaposição de interesses, ocorre a partilha. Contudo, para que esta seja justa e favoreça a todos, é imprescindível que os indivíduos se reconheçam e se solidarizem e, mesmo assim, cabe à justiça fazer o equilíbrio do endividamento mútuo.

Assim, ao sermos humanizados pelo amor, somos convidados socialmente a viver a comunhão justa da beneficência – não aquela sentimentalista, utilitarista, mas, o amor enquanto lógica da superabundância<sup>35</sup>, da prática da justiça e da caridade. Caridade que significa amor ao próximo e amor a Deus. Dito de outra forma, qualquer projeto que visa à justiça social prima por...

---

<sup>35</sup> Para Ricoeur (2012), a lei da superabundância é a lógica do amor, caracterizado pela gratuidade e pelo perdão.

[...] exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político é perfeitamente praticável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e generosidade em todos nossos códigos – código penal e código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente racional, embora difícil e interminável (RICOEUR, 2012, p. 33).

A justiça amparada pelo amor e pela caridade leva a uma política mais humana e mais ética. Além disso, protege toda e qualquer ação prática no âmbito da edificação de uma sociedade mais justa e fraterna (RICOEUR, 2012). Em síntese, a dialética entre amor e justiça social, como princípio caritativo, só é possível por meio do campo supraético do amor, isto é, da doação justa.

Nesse entendimento, se ainda não aprendemos a amar e a pensar eticamente esse amor, precisamos pensar pelo menos eticamente a justiça, com solicitude. Por conseguinte, precisamos: a) aprender a transgredir continuamente a injustiça social; b) aprender a pensar o amor de diversas maneiras e em diversos momentos, neles incluindo ações especialmente justas; c) aprender a reconhecer em si-mesmo como outro o amor incondicional; d) saber desejar o amor e criar oportunidades justas de amar; e) aprender a pensar o outro como a si-mesmo numa relação dialógica entre amor e justiça, sem abdicar de si em favor de outrem; f) e aprender juntos a pensar o amor e a justiça sem obrigação, mas pelo viés da economia da doação (RICOEUR, 1991b).

## 2.1 CONSTRUÇÃO DO *CORPUS* DA PESQUISA

Esta pesquisa segue uma abordagem qualitativa, tipo documental, acrescida da técnica de narrativas. André (2015), ao falar da abordagem qualitativa, afirma que o trabalho do pesquisador é o de observar, registrar e descrever o processo, sempre em sintonia com as escolhas teóricas. Nesse processo, a descrição densa é fundamental, muito embora haja um forte movimento para considerar os enfoques interpretativos e críticos.

No tocante à pesquisa documental, a escolha pode ser justificada porque concordamos com Ricoeur (1997, p. 1998) quando afirma que o uso de documentos nos ajuda a resgatar a história esquecida. Sendo assim, estes devem ser apreciados e valorizados. Nos dizeres do autor, documento “é tudo o que informa um pesquisador, cuja investigação é orientada por uma escolha razoável de questões”. O documento é a prova material das evidências, daí ser necessário assegurar a sua autenticidade, confiabilidade e qualidade. A procedência deve ser verificada, assim como as intenções de seus autores, a natureza do texto, os conceitos chave e a lógica interna da escrita.

O documento é a garantia da história, pois traz uma narrativa e um debate que se compõe como rastro comprobatório dos fatos, tendo que “a história é uma narrativa verdadeira e os documentos constituem seu último meio de prova, esta alimenta a pretensão que a história tem de se basear em fatos” (RICOEUR, 1995a, p. 198).

Quando os documentos deixam lacunas, o pesquisador lança mão de outras metodologias que o orientam nessa fase de interpretação, análise e escrita do texto. No nosso caso, optamos pelas narrativas, que, segundo Ricoeur (1995a), é uma das maneiras mais antigas de se contar a história de um povo, de se produzir saber e conhecimento, bem como desperta no ouvinte o desejo de presentificar experiências vividas. Ela é fonte histórica humana e nos permite escalar os degraus esquecidos da história, nos possibilitando ainda recontar a ação humana como significativa e especial.

Para Ricoeur (1995a, p. 61), somente a narrativa permite compreender acima de tudo o próprio tempo. Assim, ela nos ensina diuturnamente a “dialética do vir a ser, do ter sido, e do se fazer presente”. Nesse sentido, Ricoeur (1995a, p. 61) irá sustentar que “narrar é ressignificar o mundo na sua dimensão temporal”. Logo, a narrativa é histórica, pois parte do vivido e a este retoma.

Além do mais, as narrativas são parte da identidade humana, por isso, são sempre temporais. Elas são, ainda, registros das experiências humanas e contêm tradição, poder, conhecimento e saber. Nesse sentido, a narrativa não é exclusiva e inclui efeitos não esperados e não intencionais. Ao se estender por um determinado tempo, tem um significado que exige interpretação própria, respeitando, é claro, as tramas socioestruturais nas quais se organiza.

As narrativas nos permitem dar uma interpretação para uma ação poética, teórica, científica, romanceada etc., e, qualquer que seja a maneira contada, as narrativas sempre nos ajudam a interpretar os dados dos problemas levantados (RICOEUR, 1995a). Elas são meios pelos quais se conta uma ação humana, um evento, uma história. Às vezes essa própria história contada é uma ação única e significativa.

As ações narradas são fontes históricas que se realizaram também em um tempo histórico. Nesse ínterim, recorrendo às narrativas, os sujeitos desta pesquisa recontaram as políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã implantada localmente pela Prelazia do Xingu. Além disso, elas nos possibilitaram uma visão histórica, geográfica, cultural, educacional, política e social da região, pois foram ricas em informações e detalhes.

Entender esse encaminhamento metodológico nos ajudou a melhor selecionar o *corpus* dessa pesquisa – o que, para nós, foi uma tarefa complexa, pois dúvidas surgiam à medida que o material ia sendo analisado.

Conceitualmente, a palavra *corpus* vem do latim (plural *corpora*) e pode ser definida simplesmente como corpo ou coleção de textos (ciências históricas). São os objetivos e intenções do pesquisador que direcionam a escolha do *corpus* e, à vista disso, os critérios para seleção passam a ser estabelecidos. O pesquisador, ao analisar o discurso impresso no *corpus*, reúne materiais indispensáveis para responder ao seu problema de pesquisa e às questões explícitas que surgiram no decorrer do processo (RICOEUR, 2005). De posse desse entendimento é que selecionamos o *corpus* desta tese.

As fontes escritas vieram de arquivos públicos (sites) e particulares (Prelazia do Xingu, Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo e das Adoradoras do Sangue de Cristo). Por arquivo, entende Ricoeur (1997, p. 198):

- a) um conjunto de documentos que resulta da atividade de uma instituição ou de uma pessoa física ou moral; ou
- b) um corpo organizado de registros produzidos ou recebidos por uma entidade pública, semipública, institucional, corporativa ou particular na transação de seus assuntos e preservados por ela ou por seus sucessores ou depósitos autorizados, pela extensão de seu significado original, como depósito de tais materiais.

Já as fontes orais foram formadas por narrativas, por constituírem instrumentos de diálogo histórico (RICOEUR, 1995a).

A primeira fase da seleção do *corpus* consistiu de pesquisa realizada durante o mês de dezembro de 2016 no site Latin American Microform Project: Documentos do Governo Brasileiro. As fontes foram os Relatórios Presidenciais dos anos de 1970 a 1974, durante o governo do presidente Emílio Garrastazu Médici, e os anos de 1975 a 1979, no governo do presidente Ernesto Geisel.

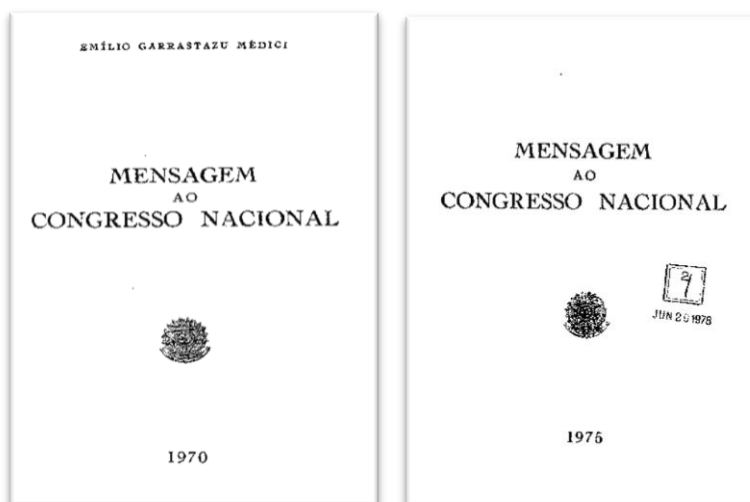
Esses relatórios seguem um padrão formal na sua escrita, com linguagem técnica e política. As informações trazem indicativos das ações governamentais em âmbito nacional e estadual. Todos os relatórios contêm numeração de páginas, ano de publicação, nome do presidente, assunto, o órgão onde foram produzidos e indicação dos programas governamentais.

Também há informações como: introdução, considerações preliminares, tópicos diversos para as consultas por Ministério (Fazenda, Transportes, Agricultura, Indústria e Comércio, Minas e Energia, Interior, Política Social, Educação e Cultura, Saúde, Trabalho e



Previdência, Comunicações, Política Externas, Relações Exteriores, Política Interna e Segurança, Justiça e Forças Armadas). A capa traz o nome do presidente, o brasão do Brasil, o ano de publicação e o título “Mensagem ao Congresso Nacional”, como demonstrado na Figura 3.

Figura 3 – Capa dos Relatórios Presidenciais Brasileiros (1970, 1975)



Fonte: arquivo digital disponível em: <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/par%C3%A1>.

O relatório de 1970 traz o nome do presidente Emílio Garrastazu Médici. Já no relatório de 1975, o nome do presidente não aparece. Há um novo elemento, uma espécie de carimbo indicando a data 29 de junho de 1978, provavelmente ano de elaboração do relatório, ou de publicação.

No que se refere aos eixos eleitos, verifica-se nos relatórios menções pontuais que indicavam os conteúdos os quais relacionavam a temática. Estes foram selecionadas à medida que o conteúdo do relatório ia sendo lido, inventariado e identificada a seção referente ao assunto Infância.

Os relatórios são redigidos com marcadores que sinalizam os aspectos considerados mais importantes pelo governo. Em alguns tópicos, há maior detalhamento das ações que foram desenvolvidas, evidenciando uma linguagem mais técnica; em outros, as informações são aligeiradas e com uma linguagem bem simples. Eles eram sempre escritos em terceira pessoa do singular, uma tentativa de evidenciar impessoalidade e neutralidade. O discurso impresso nos textos denuncia as intenções governamentais quanto à eficiência e eficácia da política estatal da década de 1970, período denominado como “Milagre Econômico” (GERMANO, 1994).

Os eixos nomeados durante a busca foram educação, saúde, jurídico (trabalho infantil) e social (assistência materno-infantil). Ao todo, foram inventariados dez relatórios anuais, sendo que, no ano de 1978, não foi encontrado registro. No Quadro 3, apresentamos as principais ações do Governo Federal em relação à Política Oficial, no que fiz respeito à assistência, proteção e educação à infância:

Quadro 3 – Ações inventariadas nos Relatórios Presidenciais Brasileiros – 1970-1979

ANO	PRESIDENTE	EIXO	AÇÃO
1970 a 1974	Emílio G. Médici	Educação	<ul style="list-style-type: none"> <li>• A nova estrutura do ensino fundamental, segundo o projeto de lei a ser enviado em abril próximo ao Congresso Nacional, marcará a ruptura definitiva com a natureza do ensino de mera preparação geral, passando tôdas as crianças pelas oficinas de prática (eletricidade, motores, madeira, massas, agricultura, etc.), a fim de despertar vocações e orientar a escolha da futura carreira profissionalizante</li> <li>• Evento de alta significação, durante o exercício, foi a promulgação da Lei nº 5.692, que reformulou o ensino de 1º e 2º graus, dando cumprimento ao postulado constitucional, que torna obrigatória e conseqüentemente gratuita a educação até os 14 anos de idade</li> </ul>
		Saúde	<ul style="list-style-type: none"> <li>• As diretrizes básicas da política de saúde terão, entre outros os seguintes objetivos: a execução de medidas de proteção à maternidade e à infância (p. 60)</li> <li>• No que concerne ao problema da infância, serão postos em prática intensos programas de educação, objetivando tonar as populações cômicas da sua importância e integrar os vários órgãos – oficiais, oficiosos e particulares</li> <li>• Deve os vários níveis – federal, estadual e municipal prestar atenção ao problema da nutrição e da vacinação; especial cuidado com os pré-escolares e o problema materno-infantil (p. 61)</li> <li>• No desenvolvimento da política nacional de saúde adotou o Ministério como linhas mestras: execução de medidas visando à melhor proteção à infância</li> <li>• E no campo da assistência materno-infantil 600.000 pessoas se beneficiaram do programam de assistência alimentar, que se destina a gestantes, nutrizas lactantes e pré-escolares</li> <li>• Pela Assistência Médico 12 Estados deram prioridade às gestantes e às crianças de 4 anos (p. 90)</li> <li>• Em relação ao planejamento elaborado para desenvolvimento em 1971, dentro dos programas de Metas e Bases do Govêrno, podem ser destacados: o desenvolvimento de extenso programa no setor de proteção materno-infantil e de educação sanitária</li> <li>• A Política Nacional de Saúde em 1971, priorizou intensificar o combate às doenças transmissíveis; melhorar a produtividade do sistema de proteção e recuperação da saúde; executar medidas de proteção materno-infantil (p. 65)</li> <li>• O Plano Nacional de Controle da Poliomielite cobriu, em 1972, em total aproximado de 2.500.000 crianças da faixa etária de 0 a 4 anos, das zonas urbanas das cidades de 13 Estados (p. 63)</li> <li>• Os programas de saúde racionalmente integrados em todo o sistema de reforma econômica, social e educacional estabeleceu diretrizes da política sanitária, executando medidas de saneamento básico, de proteção materno-infantil e de saúde mental, e intensificar o combate às doenças transmissíveis ao câncer.</li> </ul> <p>Alinham-se entre as realizações alcançadas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Criação do Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição – INAN;</li> <li>• Além dessas realizações, outras atividades importantes se desenvolveram relativas à saúde materno-infantil e à saúde mental, envolvendo investigações epidemiológicas, campanhas de prevenção, assistência médico-hospitalar, pesquisa e formação de pessoal especializado (p. 136)</li> </ul>
		Social	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No campo da assistência materno-infantil, importantes medidas foram ditadas pelo Decreto nº 69.514 de 9 de novembro de 1971, visando a maior e melhor atendimento à gestante, à nutriz, aos lactantes, à criança em idade pré-escolar e à criança em</li> </ul>

			idade escolar (p. 67). <ul style="list-style-type: none"> <li>• A Legião Brasileira de Assistência tem a responsabilidade de assistir a maternidade, a infância e o adolescente, dando prioridade àqueles não assistidos por outros sistemas de assistência</li> </ul>
		Jurídico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Demonstrativo da chamada de mão-de-obra estrangeira, pelo empresariado e pelos órgãos de imigração dirigida, no período de janeiro a setembro de 1973, atendeu em todo Brasil aproximadamente 1390 dependentes menores.</li> <li>• Em 1970 intensificaram-se estudos sobre as condições para o trabalho de menores de doze e quatorze anos, objetivando preservar-lhes a saúde e garantir-lhes bem-estar (p. 155)</li> </ul>
<b>1975 a 1979</b>	Ernest Geisel	Educação	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Educação Pré-Escolar: empenhou-se o MEC, no ano de 1974, em definir uma política de ação para a educação em nível pré-escolar dirigida, principalmente, ao aluno mais carente, oriundo de meio social com fraca impregnação cultural</li> <li>• Ensino Pré-escolar: um grupo de especialistas do Ministério da Educação e Cultura procedeu, em 1975, ao diagnóstico preliminar da educação pré-escolar no Brasil, fixando diretrizes para a implantação de projetos nos próximos quatro anos</li> <li>• Ensino de Primeiro Grau: a atual política de educação dá prioridade ao ensino de 1º grau, no sentido de contemplar integralmente a população de 7 a 14 anos, tendo alocado, em 1975, recursos num total de aproximadamente 824 milhões de cruzeiros</li> <li>• Para o ano de 1977, o MEC prevê a continuação do grande esforço que se empreende no setor, destacando-se as seguintes medidas gerais: [...] estímulo à educação pré-escolar [...] (p. 156)</li> <li>• Ensino pré-escolar: dando continuidade aos trabalhos preliminares iniciados em 1975, ao nível da educação pré-escolar, a atual política educacional dirige-se ao atendimento de crianças de 4 a 6 anos, permitindo a ampliação de 10% das matrículas em relação ao ano de 1975 e atingindo, aproximadamente, 60 mil crianças</li> <li>• Ensino Fundamental: visando alcançar, integralmente, a população de 7 a 14 anos, foram destinados em 1976 recursos da ordem de 1,2 bilhão de cruzeiros, dos quais 326 milhões de cruzeiros se destinaram aos sistemas estaduais de ensino, através de 5 projetos prioritários. Esses projetos compreenderam a melhoria de instalações físicas de 772 unidades escolares, com incorporação de 70.856 matrículas e custeio de atividades de ensino de 94 alunos (p. 158)</li> <li>• Educação pré-escolar: segundo a linha de ação preventiva, preconizada pela Política Nacional Integrada de Educação, o MEC vem empreendendo esforços com vistas à consolidação da educação pré-escolar, a partir do pressuposto de que, através dela, se deve elevar o nível de aproveitamento da escolaridade obrigatória, reduziram-se a distorção idade/série no primeiro grau e as taxas de repetência e evasão na primeira série</li> <li>• Ensino de primeiro grau: dentre as principais realizações destacam-se: [...] o início de implantação do Sistema Especial de Promoção Educativa do Menor – SEPTEM, atendendo aos menores culturalmente desfavorecidos, na faixa etária de 7 a 16 anos, que não frequentam a escola [...] (p. 134)</li> </ul>
		Saúde	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Alimentação e Nutrição: estudos realizados demonstraram a necessidade de partir-se em 1975, para o detalhamento de uma política nacional de alimentação e nutrição, de caráter multidisciplinar e intersetorial, na busca da redução da prevalência dos projetos, em definição, referem-se ao enriquecimento de alimentos básicos; ao estímulo à produção de alimentos a baixo custo para crianças (sobretudo 1º infância); à assistência alimentar supletiva e educação à gestantes, nutrízes, lactantes e pré-escolares (p. 114)</li> <li>• No campo da proteção e recuperação da saúde materno-infantil, procurou-se implementar programas objetivo, visando ao reaparelhamento dos serviços oficiais e particulares incumbidos de ações especializadas, capacitando-se recursos humanos, promovendo-se a distribuição de alimentos especiais, principalmente leite em pó, em acordo com INAN, e instituindo-se um</li> </ul>

		<p>sistema de avaliação (p. 117)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• A administração direta apresentou sensível melhoria, com a consolidação da Secretaria-Geral em Brasília, a criação das coordenadorias regionais da saúde e uma melhor programação de investimentos em áreas específicas e prioritárias, como infantil, alimentação e nutrição, hanseníase e tuberculose (p. 130)</li> <li>• Alimentação e Nutrição: o programa de Suplementação Alimentar para gestantes, nutrizes e crianças menores de 6 anos teve seu desenvolvimento acelerado. As regiões do Nordeste e Norte, assim como os chamados bolsões de pobreza situados em outras regiões do país, tiveram prioridade no atendimento</li> <li>• O Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição – INAN foi reformulado para executar o PRONAN (Programa Nacional de Alimentação e Nutrição), destinado a apoiar os grupos biologicamente vulneráveis como as gestantes, nutrizes, crianças de 0 a 14 anos de idade e trabalhadores de baixa renda. O PRONAN envolve conjunto integrado e consistente de programas e projetos, contemplando: o Programa de Suplementação Alimentar (atendimento a gestantes, nutrizes e crianças entre 0 e 6 anos; alimentação ao escolar de 7 a 14 anos; incentivos a programas de alimentação ao trabalhador), o Programa de Apoio ao pequeno produtor e o Programa de atividades complementares (p. 109)</li> </ul>
	Social	<ul style="list-style-type: none"> <li>• A assistência social será planejada e objeto de programação, no exercício de 1975, com observância das seguintes diretrizes: definição da assistência social como englobando, prioritariamente, a assistência pré-natal e natal, o reforço alimentar na faixa de 0 a 6 anos de idade, proteção aos menores desassistidos, assistência aos excepcionais, em todo o Brasil</li> <li>• A Legião Brasileira de Assistência – LBA, em sua programação de trabalho, executada em 1975, contemplou prioritariamente o atendimento de gestantes e crianças, especialmente do pré-escolar, e a promoção social da família. Essa atuação do MPAS faz-se em três campos principais: o da alimentação e nutrição, em colaboração com o Ministério da Saúde, através do PRONAM, o da assistência materno-infantil e do atendimento ao idoso carente e ao menor desamparado, através de programas de cuja execução incumbem-se a LBA e a FUNABEM (p. 198)</li> <li>• Em 1976, a LBA deu prosseguimento à sua atuação na área da assistência materno-infantil (p. 202)</li> <li>• Em 1978, a LBA contou com a efetiva atuação de 200 núcleos de voluntariado e iniciou o processo de implantação de 300 novos núcleos em igual número de municípios, com ênfase especial no agrupamento materno-infantil (p. 166)</li> </ul>
	Jurídico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• A FUNABEM aplicou, em 1976, cerca de 171,3 milhões de cruzeiros na celebração de 27 convênios destinados à implementação de programas terapêuticos e preventivos, elevando-se hoje a 103 mil o total de menores internados em todo o país. O atendimento direto por parte da FUNABEM abrangeu 34.523 menores em programas terapêuticos e 71.450 menores em programas preventivos, num total de 123 projetos implantados (p. 203)</li> <li>• No exercício de 1978, a FUNABEM celebrou 21 convênios com 14 Unidades da Federação, contribuindo com 73,9 milhões de cruzeiros que permitiram acréscimo de 31.754 menores e 18.857 famílias atendidas em programas preventivos, e 39.543 menores atendidos em unidades terapêuticas pelos órgãos executores da Política do Bem-Estar do Menor nos Estados (p. 166)</li> </ul>

Fonte: elaborado pela autora com base nos Relatórios Presidenciais Brasileiros, 2017.

Na segunda fase, houve o levantamento dos documentos junto à Prelazia do Xingu e suas Congregações religiosas, a saber: Missionários do Sangue de Cristo e Adoradoras do Sangue de Cristo (Casa Divina Providência Irmã Serafina Cinque, Instituto Maria de Mattias e Arquivo Irmã Serafina Cinque, em Belém). Essa fase ocorreu entre os meses de dezembro de 2016 a abril de 2017. O objetivo foi mapear junto à Prelazia do Xingu as políticas de assistência, proteção e educação dirigidas à infância no município de Altamira.

Em um primeiro momento, estabelecemos, como critério para a solicitação dos documentos junto à Prelazia, a visitação à sede da Prelazia, munidas de projeto de pesquisa, para que pudéssemos ter como indicação o levantamento dos documentos relativos ao objeto de estudo ora investigado.

Feito o primeiro contato com a coordenadora da Prelazia, esta nos forneceu quatorze (14) documentos que continham informações das ações sobre as políticas para infância desenvolvidas pela Prelazia do Xingu em Altamira. Esses documentos, como relatório, Estatutos, ofícios, folder e outros, sinalizavam aspectos importantes para se compreender como essas ações socioeducativas aconteciam em parceria com a política governamental, inclusive com repasse de recursos federal e estadual.

Decidimos buscar mais subsídios em outros espaços da Prelazia, como a Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo – Casa Divina Providência ou Serafina Cinque, local em que encontramos um arquivo com variados documentos (regimento interno, literatura de cordel, revistas e livros religiosos sobre sua vida e obra da religiosa, relatórios, estatuto da Casa, fotos, recortes de jornais, folder, ofícios, certificados, diário de trabalho, plano de ação pastoral, planejamento de palestras, relatórios de aulas sobre alfabetização, certidão de casamentos, certidão de nascimento, declarações sobre o funcionamento da casa etc.). Neste ambiente, fomos informadas sobre a existência de outros documentos que se encontravam no arquivo oficial sediado em Belém, capital do Pará.

No município de Belém, o levantamento do *corpus* ocorreu no arquivo oficial Irmã Serafina Cinque, onde encontramos quatro livros com documentos sobre vida e obra da referida freira, intitulados “Super vida, virtudes e fama de santidade”, volumes I, II, III e IV (SUPER..., 2007), bem como declarações, testemunhos e depoimentos sobre o processo de canonização. Ainda foram localizados documentos sobre a Casa Divina Providência. Após a seleção dos documentos referentes à pesquisa, estes foram digitalizados e, posteriormente, inventariados.

Depois, o levantamento foi feito no Instituto Maria de Mattias, de propriedade das Adoradoras do Sangue de Cristo. Nos arquivos da escola, encontramos fotos dos alunos,

relatórios, projetos, planta baixa da escola, plano de trabalho dos professores, plano global de educação para o ensino de 1º e 2º Graus, ofício ao Governador do estado do Pará, relação de professores e outros.

Posteriormente, a Congregação visitada foi o Lar dos Missionários do Sangue de Cristo. O primeiro contato foi com o padre que coordena as ações sociais da Congregação. Depois, fomos encaminhadas ao arquivo. A maior parte dos documentos estava digitalizada; os demais, fomos separando e digitalizando.

Ao final do levantamento documental, foram selecionados 342 documentos, todos inventariados. Em todos os documentos, palavras como “educação”, “saúde”, “jurídico” e “social” foram comuns. Contudo, nosso *corpus* se constituiu somente dos documentos demonstrados no Quadro 4.

Quadro 4 – Documentos selecionados para compor o *corpus* da pesquisa

CONGREGAÇÃO	DOCUMENTOS
<b>Prelazia do Xingu</b>	<p>Histórico da Prelazia do Xingu</p> <p>Visão geral da Prelazia do Xingu (dá uma visão geral da Prelazia, dados geográficos, sede, divisão da Prelazia em Paróquias; registra a ação social (e os projetos educativos, culturais, sociais e de saúde)</p> <p>Estatuto da Prelazia do Xingu</p> <p>Estatuto da Associação Obras Sociais da Prelazia do Xingu</p> <p>Relatório trimestral (janeiro a março de 1976) das obras sociais do Xingu – neste relatório, consta dados jurídicos da obra social, endereço, finalidade – assistência social a todos os setores, religioso, cívico, educacional, cultural, sanitário, moral do povo, sem distinção de cor, nacionalidade, velando pelo bem estar e melhoramento do povo humilde e desamparado; data da fundação; subordinações; componentes e qualificações; número e qualificação de pessoal técnico; público-alvo; modalidade da assistência (atendimento a gestantes, crianças abandonadas, crianças pobres, desnutridos e velhos desamparados) e assistência médica</p> <p>Levantamento Estatístico do ambulatório João XXIII de janeiro a dezembro de 1975 – descreve mensalmente a quantidade de pessoas atendidas no ambulatório, dentre elas, o número de crianças e de gestantes;</p> <p>Relatório das obras sociais da Prelazia do Xingu – descreve as finalidades, condições de admissão do cliente; estrutura operacional (encontros, palestras educativas, aulas de educação artística e artes domésticas); modalidade de assistência; público-alvo; infraestrutura; situação econômica e financeira; capacidade de atendimento mensal do ambulatório (370 crianças); cooperação LBA e convênios;</p> <p>Ofício para o coordenador do norte, solicitando a hospedaria dos colonos para ser adaptada e utilizada como creche-albergue para as mães sem recursos de Altamira e região</p>
<b>Missionários do Sangue de Cristo</b>	<p>Relatório do ambulatório João XXIII</p> <p>Estatutos da Missão Brasileira da Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue</p> <p>Relatório de atividades 1977 – registra que é uma sociedade sem fins econômicos, é filantrópica, de caráter beneficente, educativo, cultural e de assistência social que trabalha em conjunto com a Prelazia do Xingu nas obras sociais como Escola Apostólica São Gaspar, Clube de mães, CDP e outras</p> <p>Estatuto reformulado da missão brasileira da congregação dos missionários do preciosíssimo sangue</p> <p>Programa da assembleia da Pastoral da família – apresenta a evangelização no princípio da Teologia da Libertação; foca na formação de comunidades de base e formação de agentes locais; os pontos críticos são frentes pioneiras e os indígenas; metas a atingir: a família, a juventude e a <i>infância</i>. A interlocução é sempre feita em plenária</p> <p>Parecer de 7 de novembro de 1975 sobre a missão na Transamazônica – apresenta uma visão sucinta do problema pastoral criado pela colonização ao longo da Transamazônica</p> <p>Jornal A Voz do Xingu</p> <p>Jornal O Recado: dispõe sobre o programa geral de formação dos missionários</p> <p>Missão educativa na Congregação dos missionários (p. 39-56) – o documento apresenta os passos seguidos para a Conferência de introdução às semanas interprovinciais de Estudos para formadores em 1979</p> <p>A Congregação do Preciosíssimo Sangue (p. 57-88) – fala sobre os ideais de formação 1966-1979; localização geográfica e social da Congregação; tabela apresentando a perda dos membros e associados de 1962 a 1978; quantitativo de membros; conceitos sobre vocações; e o futuro da Congregação;</p> <p>Dados sobre a missão no Brasil (p. 32-38) – apresenta os dados sobre a missão no Brasil, especialmente a missão no Xingu, com início em 1929, e</p>



	<p>ainda registra a história dessa missão na região da Transamazônica, Xingu e Altamira e os primeiros padres e freiras aqui chegaram</p> <p>Histórico sobre as obras sociais– Relata sobre a situação e as atividades da Missão na região Xingu desde 1930 tais como postos de assistência sócia; orfanato; cursos gratuitos.; dispensários; esforços civilizatórios junto aos indígenas.</p>
<b>Instituto Maria de Mattias</b>	<p>Plano de trabalho para 1971</p> <p>Plano Global de Educação para o ensino de 1º e 2º graus no IMM em 1972 – apresenta este plano o objetivo geral e específico a estrutura da escola (órgão da administração, diretores, função, calendário das reuniões, conselho de professores, conselho de pais) planejamento setorial;</p> <p>Anteprojeto do Plano de catequese e educação 1972 – apresenta objetivo geral do plano; orientações para o ensino de catequese para 1º graus, ginásio e 2º grau (correspondente ao pedagógico);</p> <p>Histórico do IMM 1974</p>
<b>Adorados do Sangue de Cristo – Casa Divina Providência Irmã Serafina Cinque</b>	<p>Relatório trimestral (julho/agosto/setembro) das obras sociais da Prelazia do Xingu (Clube das mães e assistência às gestantes) 1976 – consta neste relatório características gerais do convênio; nome da entidade; atividades; valor da cooperação financeira da LBA; metodologia aplicada; clientela beneficiada; descrição mensal dos atendimentos; atendimentos realizados; descrição do pessoal vinculado à atividade; orientação técnica da LBA; supervisão da atividade e descrição das atividades e principais ocorrências do 3º semestre de 1976;</p> <p>Plano de aplicação 1976 (conta nesse plano, atendimentos feitos na CDP e Clube de mães) – está listada no documento os objetivos e a metodologia aplicada na entidade executora, além de orientação técnica da LBA;</p> <p>Plano de ação pastoral CDP – consta nesse plano, orientação educativa sobre o aleitamento materno, espaçamento entre os partos, alfabetização, desenvolvimento e crescimento infantil, imunização, pré-natal, higiene;</p> <p>Planejamento de palestras e Relatório das atividades semanal (palestras com as mães) – refere-se a um planejamento semanal: segunda e terça (higiene do corpo), quarta (aleitamento materno), quinta (diarreia), sexta (anemia);</p> <p>Relatório das aulas de alfabetização com as gestantes</p> <p>Relatórios da CDP</p> <p>Ofício para Juíza de direito da comarca de Altamira para informar sobre a menor ANGELITA FERNANDES que se encontrava sob guarda de Irmã Serafina na CDP – Angelita Fernandes apresenta condutas indesejadas para a CDP, por isso foi entregue ao juizado para que a mesma seja encaminhada ao órgão competente;</p> <p>Relatório das atividades exercício de 1976, 1977, 1978 – tem neste documento o atendimento prestado as crianças e gestantes que passaram em média três dias na casa;</p> <p>Histórico da CDP 1971-1998</p> <p>Regulamento interno da CDP</p> <p>Relatório anual do ambulatório de 1976</p> <p>Relatório semestral de 1972, 1973 do clube das mães – há registros da denominação do projeto, justificativa, objetivos, área de atuação, metodologia aplicada, duração do projeto, pessoal vinculado, entidade executora, custo total do projeto, cooperação financeira da LBA, cooperação própria da obra, orientações técnicas da LBA, clientela beneficiada, atendimentos realizados;</p> <p>Livro “Super vida, virtudes e fama de santidade” (Vol. I; II; III, IV, V, VI e VII), consta nesses livros documentos sobre vida e Obra de Irmã Serafina Cinque.</p>

Fonte: elaborado pela autora, 2017.

Essa documentação é a história de um lugar e de um povo. É a composição meticulosa e sistemática de um tempo histórico que demanda análise. Frutos de trabalho humano, nem sempre especializado, mas, que se consubstanciam como importantes referenciais que dão contornos explícitos aos discursos ideológicos, políticos e religiosos da época.

Em grande parte desses documentos, há autoria definida, conforme verificado nos relatórios, estatutos, diários, plano de trabalho e outros. Com caráter sintético, os relatórios demandaram maior análise. Todos tinham cabeçalho, data, local, finalidade e autoria. Os relatórios, especificamente, seguem um padrão formal na sua escrita, com linguagem técnica, de cunho religioso e político. As informações são objetivas, claras e detalhadas. Em todos, encontramos características gerais da fonte de recursos, finalidade da instituição, nome da entidade, atividades desenvolvidas e descrição, valor da cooperação financeira da LBA, metodologia aplicada nas atividades sociais e educacionais, quantidade e discriminação da clientela beneficiada, descrição mensal dos atendimentos, atendimentos realizados por classificação (mulheres e crianças), descrição do pessoal vinculado à atividade, orientação técnica da LBA, supervisão da atividade e data correspondente ao período de atividade. Esses relatórios, de modo geral, são resultados de ações sociais complexas, cuja função era produzir, muitas vezes, prestação de contas das Congregações à Prelazia do Xingu ou mesmo aos órgãos do Governo Federal, Estadual e Municipal.

Ao lermos esses relatórios, deparamo-nos com a existência de entraves durante a implantação dessas ações políticas, e também resultados de práticas cotidianas informativas. Esses entraves ocorreram em função de ideais filosóficos e pedagógicos: por um lado, encontrava-se a Pedagogia do Amor; por outro, a Teologia da Libertação. O ponto convergente entre ambas era a prática libertadora. Essas filosofias educacionais guiavam as ações das duas Congregações estudadas: Adoradoras do Sangue de Cristo e Missionários do Sangue de Cristo, respectivamente. Apesar disso, as Congregações construíram seu espaço de atuação junto à comunidade local e propagaram sua crença na cidade, cada qual a seu modo.

A Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, por sua vez, atuava diretamente junto à mulher e indiretamente junto à infância. É importante ressaltar que, em muitos documentos, sobretudo da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo, há informações sobre a década de 1970 referentes aos problemas sociais, econômicos e políticos pelos quais passava o Brasil. Havia ainda a defesa clara da Teologia da Libertação e um conhecimento mais afinado sobre as causas dos oprimidos. Combatiam-se valores de ordem amoral e comportamental impressos pela Ditadura Militar e se denunciava a repressão e a opressão (IGREJA CATÓLICA, 1979a).

Existe um discurso do amor, caridade e justiça social na atuação junto à mulher e à infância por parte da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, e de prática libertadora no atendimento aos oprimidos, discutida pelos Missionários do Sangue de Cristo nos encontros de bases da Igreja Católica. Os documentos, em sua maioria, evidenciavam a preocupação da Congregação com os pobres e oprimidos, com homens e mulheres empobrecidos, mulheres doentes e grávidas e com os órfãos. Geralmente dispostas em tópicos, as informações explícitas nos documentos demonstravam o ideário filosófico e pedagógico de cada Congregação. Na Figura 4, podemos visualizar melhor esses ideais e suas respectivas ações socioeducativas.

Figura 4 – Ideais filosóficos e pedagógicos das Congregações que compõem a Prelazia do Xingu e suas respectivas ações socioeducativas



Fonte: elaborado pela autora, 2018.

Os discursos construídos pelas Congregações nos documentos se expressam a partir de uma linguagem formal e estruturada, rica em detalhes e veementemente preocupada em estabelecer a relação das ações com a causa da Igreja dos pobres.

Além dos relatórios, outras fontes foram utilizadas nesta pesquisa, a saber: plano de trabalho das Congregações, plano de ação, estatutos, regulamentos, históricos, visão geral da

Prelazia do Xingu, cartas, ofícios, pareceres, literatura sobre as Congregações, jornais, cartas, fotografias, poesias e poemas – que, a nosso ver, constituem material substancial nessa análise, em função do recolhimento comprobatório acerca do tema estudado. Essa reunião de *corpus* é comum em pesquisas históricas, pois elas são formas pelas quais a humanidade pode recontar sua história (RICOEUR, 1976).

Dentre as fontes supracitadas, Ricoeur (1976, p. 47) faz referência aos jornais, às cartas, à poesia, ao poema e à literatura, cabendo apontar:

a) considerado do ponto de vista documental, os jornais e as cartas são importantes fontes históricas, pois permitem ao leitor se apropriar da descrição da realidade como se ele estivesse lá, apesar da “ausência de uma situação comum gerada pela distância espacial e temporal entre escritor e leitor”. Como discurso escrito, os jornais e as cartas fazem alusão à situação dialógica entre escritor e leitor quando ocorre o cancelamento do presente “pela substituição das marcas externas materiais para a voz, a face e o corpo do locutor como origem absoluta de todos os lugares no espaço e no tempo”. Para o autor, essa obliteração do aqui e do agora não interfere na pluralidade do aqui e do além do texto, pois ele tem autonomia semântica que o separa do “presente do escritor e o abre a um âmbito indefinido de leitores potenciais num tempo indeterminado” (RICOEUR, 1976, p. 47). Aqui, os interlocutores não estão na cena do presente, pois os acontecimentos pertencem ao mundo narrado, e, conseqüentemente, à constituição da memória;

b) sobre a poesia, diz Ricoeur (2005, p. 23): “ela não visa à persuasão, mas produz paixões do terror e da piedade”. Em outras palavras, isto significa que a poesia não é eloquência – devido à sua estrutura quase sempre metafórica, ela tem dupla função: uma retórica e uma poética. Na primeira função, entendemos a “poesia como a arte de inventar ou de encontrar provas”; na segunda, ela constitui uma “representação essencial das ações humanas, seu modo próprio é dizer a verdade por meio da ficção, da fábula, do *mythos* trágico” (RICOEUR, 2005, p. 23). Quando constituído em *corpus*, a poesia deve ser interpretada ponderando a dualidade dessas funções, já que elas resultam em diferenças entre o mundo da eloquência política e o mundo poético. Nesse caso, o pesquisador deve analisar discursivamente todo o conteúdo para averiguar se o material selecionado é suficiente para responder à questão-problema e às perguntas de pesquisa;

c) outra possibilidade documental em pesquisas históricas, segundo Ricoeur (2005), é o poema. Ele traz novas configurações interpretativas do discurso acerca da história da humanidade, ao projetar um estado de espírito capaz de criar novos modos de estar no mundo, de se relacionar como ele e de nele viver. Poderíamos mesmo dizer que o poema exprime um

sentido de realidade específica para o ser humano, diferente da qual tomamos por garantido. A linguagem poética tem o papel de inversão discursiva, pois ela age de dentro para fora, “em direção a um interior que nada mais é do que o estado de espírito estruturado e expresso” (RICOEUR, 1976, p. 71). Consequentemente, ele não é um simples jogo verbal de palavras. Ao contrário, a sua criação tem uma intenção didática, política e filosófica, requerendo, portanto, interpretação do discurso como obra. Nessa condição, devem ser observados seis elementos: 1) o enredo, conjunto de ações realizadas; 2) caráter, o que confere à ação sua coerência; 3) elocução, que é o conjunto de versos; 4) o pensamento, argumento de uma personagem sobre sua ação, e que é para ação o que a retórica e a política são para o discurso; 5) o espetáculo designa a ordenação visível da ação; e 6) o canto, o maior dos ornamentos (RICOEUR, 2005);

d) por fim, a obra literária<sup>36</sup>, mencionada por Ricoeur (1976, p. 58) como “uma obra de discurso distinta de qualquer outra obra de discurso, de maneira especial, discurso científico, pelo facto de pôr em relação um sentido explícito e um sentido implícito”. Como *corpus*, a obra literária não impõe ao leitor uma escolha de discurso. Diversamente, ela tem um caráter ambíguo, positivo e produtivo. Sua interpretação deve ser realizada com foco no desígnio verbal, isto é, na obra do discurso. Como obra, ela apresenta dois sentidos. Primeiramente, como mundo da obra: o narrador, as características, os sentimentos e o que ela projeta. Essas questões são classificadas pelo autor como referência. O segundo sentido diz respeito ao alcance ontológico da obra: seu significado ou sentido. Mas, qualquer que seja a interpretação, não devemos perder de vista que na obra literária o “sentido sobressai a da referência” (RICOEUR, 2005, p. 146).

Todas essas fontes foram inventariadas e estudadas e, à medida que esse processo acontecia, percebemos, por exemplo, a existência de documentos incompletos, apenas com parte inicial da informação, ou mesmo sem destino, sem autoria e sem conteúdo definido, como foi o caso de algumas cartas encontradas no arquivo de Irmã Serafina Cinque, destinada a membros da Prelazia do Xingu, à coordenação da LBA em Belém, ao coordenador do INCRA de Altamira e algumas para familiares relatando sobre as ações da Casa Divina Providência.

A falta de parte de informações nos levou ao retorno interpretativo e analítico desses textos,

---

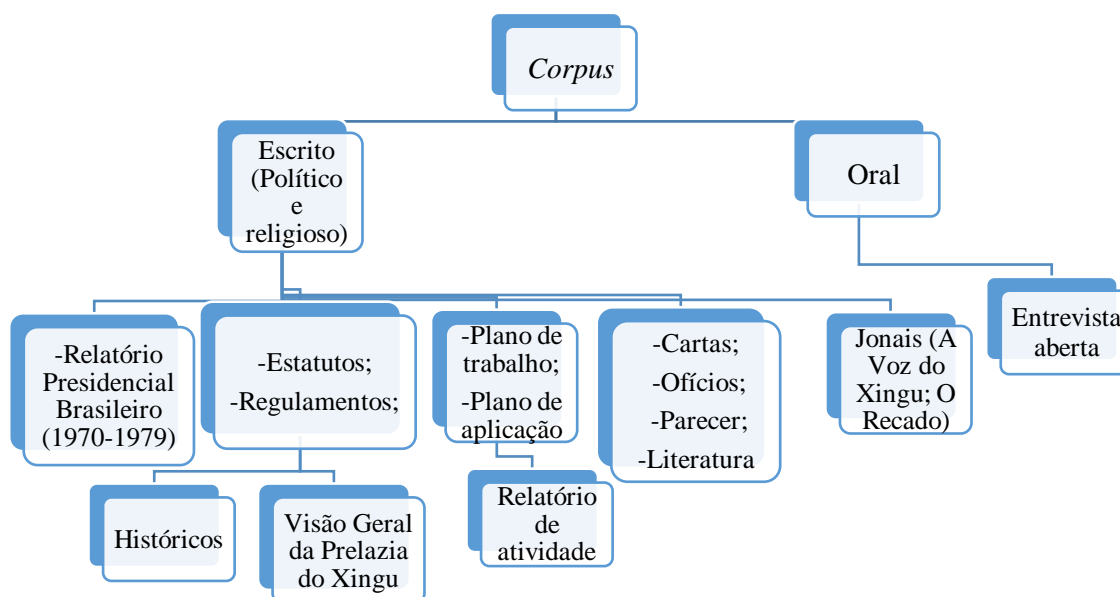
<sup>36</sup> A obra literária é classificada como: poesia, poema, ensaios, ficções em prosa, acrósticos, conto, lenda, novela, romance, narrativa histórica e outros tipos de registros não científicos, como diário, autobiografia, testemunho etc. (RICOEUR, 2005).

isso porque uma estrutura dialética da leitura corresponde a uma estrutura dialética do discurso (RICOEUR, 1975).

Quanto ao *corpus* oral, recorreremos, principalmente, às narrativas realizadas por meio de entrevista aberta com uma religiosa da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo que vivenciou a materialização das obras sociais da Prelazia do Xingu em Altamira, mais designadamente, os trabalhos da Irmã Serafina Cinque. Atualmente, a religiosa é responsável pelo arquivo oficial, sediado em Belém e pelo processo de canonização da Irmã Serafina Cinque. Essas narrativas foram fundamentais para a análise de fragmentos e recortes encontrados no *corpus* escrito.

Embora a fonte documental escrita tenha prevalecido, concordamos com Ricoeur (1995a) que as narrativas são procedimentos metodológicos importantes quando se objetiva entrecruzar fontes escritas e orais, notadamente, em pesquisa histórica. Neste caso, as entrevistas colaboraram no que está relacionado à importância da reconstrução da memória como fonte documental, pois, ao compartilhar suas experiências e conhecimentos acerca do nosso objeto de estudo, o sujeito da pesquisa trouxe à tona questões implícitas nos documentos, quer em função do cerceamento político da época, quer em função da severa doutrina religiosa imposta às Congregações. A partir dessas informações, fomos as cruzando e as acrescentando aos documentos escritos, formando, portanto, um banco de dados sobre a temática desta tese. Esse cotejamento aconteceu após transcrição e interpretação por análise dialética do seu conteúdo. Na Figura 5, apresentamos o *corpus* desta pesquisa:

Figura 5 – *Corpus* da pesquisa



Como verificado na Figura 5, o *corpus* escrito está dividido em:

**a) documentos políticos**, cujos dados analisados são resultantes dos estudos realizados nos Relatórios Presidenciais Brasileiros da década de 1970, com destaque para os eixos analíticos: Educação, Saúde, Social, por compreendermos que esses eixos, em âmbito nacional, correspondem aos critérios analisados nesta tese, no que tange às políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã. Além disso, as diretrizes postas para esses eixos, para nós, evidenciam um sistema de atendimento infantil com sérias deficiências de organização e funcionamento, cuja neutralização e críticas se fizeram necessárias nas análises discursivas que se seguem;

**b) documentos religiosos**, tais como: *Estatutos*, cuja análise discursiva realizada considerou o caráter da instituição; a finalidade; a composição jurídica da instituição, o papel dos sócios, da diretoria, da competência, do patrimônio, dos casos omissos; definição orçamentária; fonte dos auxílios e do atendimento da obra. Nos *Regulamentos*, os discursos proferidos tratavam das finalidades; organização; manutenção; e das funções administrativas das obras sociais da Prelazia do Xingu. Atréados aos Estatutos e Regulamentos, encontra-se, conforme a Figura 5, um subeixo composto dos documentos classificados como *Históricos e Visão Geral da Prelazia do Xingu*: no primeiro documento, os discursos analisados foram os relatos de como se iniciaram as instituições de assistência, proteção e educação à infância, geridas pela Prelazia do Xingu, bem como a origem dos atendimentos; no segundo documento, identificamos os dados geográficos, sede, divisão da Prelazia em Paróquias, definições e papel das pastorais; o histórico da Prelazia, além de todo o registro da ação social e dos projetos educativos, culturais e de saúde. Os discursos encontrados nestes documentos demarcam a ação da Prelazia, desde a chegada dos Missionários do Sangue de Cristo e das Adoradoras do Sangue de Cristo ao Xingu, em 1936, até a consolidação de suas ações na década de 1970. Outra questão de destaque foi a informação acerca do desenvolvimento das pastorais e seus princípios; a preparação dos núcleos e formação de lideranças. Há, ainda, o registro da I Conferência da Prelazia do Xingu. Nos *Planos de trabalho e de aplicação*, a análise discursiva empreendida se refere à denominação da atividade; justificativa da obra protetiva e caritativa e, ainda, os objetivos; campo de atuação da atividade; metodologia aplicada; entidade executora; pessoal vinculado; custo total da atividade; indicadores de parceria financeira; descrição e orientação técnica.

Outro importante documento foram os *Relatórios de atividades*, que nos informaram acerca dos atendimentos à infância e à mulher grávida. Em todos havia descrição detalhada dos acolhimentos e assistência realizados; características gerais do convênio, nome da entidade, endereço, atividade realizada, valor da cooperação, metodologia aplicada, duração das atividades, encaminhamentos dados aos assistidos, estatística dos atendimentos médicos, vacinação, acompanhamentos diversos, pré-natal, denominação do projeto, justificativa, objetivos, área de atuação, pessoal vinculado, entidade executora, custo total do projeto, cooperação financeira, orientações técnica dos cooperados, clientela beneficiada, atendimentos realizados e relação dos beneficiários.

Já nas *castas, ofícios e pareceres*, os discursos analíticos giraram em torno da visão sucinta das pastorais acerca da problemática social, educacional, cultural e política criada pela colonização ao longo da Transamazônica, bem como da visão panorâmica sobre as obras da Prelazia e o trabalho dos padres e das freiras na região e suas áreas de abrangência das pastorais. No Parecer, por exemplo, encontramos a historicização da situação da colonização de 1970 a 1975 e o registro do crescimento populacional e político de Altamira como centro de comando da região Transamazônica e Xingu. No que se refere à *Literatura*, os dados discursivos se pautaram no registro da vida e obra da Irmã Serafina Cinque, primeira Adoradora do Sangue de Cristo brasileira.

Nos *Jornais*, os dados levantados evidenciaram que as ações da Prelazia do Xingu impactaram sobremaneira à infância na Transamazônica. Mapeados e inventariados, os jornais foram fontes de informações essenciais de atividades, como: atuação das pastorais do campo e cidade; orientações sobre a campanha da fraternidade; parceria entre escolas, família e igreja e o papel das crianças na escola, na família e na igreja.

Em referência ao *corpus* oral, a fonte utilizada foi a entrevista aberta com uma freira da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo. Discursivamente, os dados nos possibilitaram a compreensão de lacunas deixadas pelos documentos escritos, pois, segundo Ricoeur (1995a), as narrativas são tempos históricos vividos por personagens que dão sentidos à vida social. Portanto, esses fragmentos e recortes dialogaram conosco à medida que foram comparados ao *corpus* escrito, ajudando a analisar as práticas sociais dos sujeitos. Ou seja, esse diálogo nos permitiu perceber como os sujeitos vivenciaram as relações socioculturais e políticas na trama histórica do município de Altamira na década de 1970. Do mesmo modo, a experiência desses sujeitos passa a ser conhecidas por nós, bem como sua individualidade.



### **3 CARIDADE, FILANTROPIA E ASSISTÊNCIA À INFÂNCIA COMO POLÍTICA DE PROTEÇÃO À CRIANÇA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ**



Padre Mattias, Missionários do Sangue de Cristo e uma Adoradora do Sangue de Cristo realizando atividades da Pastoral da infância nas comunidades ribeirinhas do Xingu.  
Fonte: Arquivo da Prelazia do Xingu, 1970.

Objetiva esta seção conceituar e discutir os termos “caridade” e suas fases e o termo “filantropia” e seu desenvolvimento. A intenção é indicar a importância dessa discussão para a evolução das políticas de assistência e proteção à infância pobre, abandonada e órfã no Brasil. Tratam-se de conceitos científicos interligados ao campo da História da Infância que produzem representações<sup>37</sup> no imaginário social dos sujeitos, demandando, portanto, leitura e interpretação discursiva sobre os efeitos dessas representações no cotidiano das políticas (RICOEUR, 1976).

Para tanto, fizemos uma incursão nas políticas públicas, por meio de estudos nos Relatórios Presidenciais do Brasil de 1970 a 1979, cujo intuito foi investigar as políticas de assistência, proteção e educação à infância no Brasil nessa década, analisando, sobretudo, os programas, projetos, ações e iniciativas de cunho educativo, cultural e de proteção às crianças e sua relação com o contexto econômico, social e educacional.

A princípio, é importante demarcar que foram três as fases das políticas de assistência às crianças pobres, abandonadas e órfãs em nosso país: a primeira fase é de caráter caritativo, e chega a meados do século XIX; a segunda fase é de caráter filantrópico, presente até a década de 1960; e a última fase é denominada de caráter de Estado de Bem-Estar ou Estado Protetor, que se inicia a partir de 1960 e está presente até o momento. No que toca à fase de caráter caritativo, Rizzini, discorrendo acerca do termo caridade, afirma que ele é de origem grega, *charistas* ou *cáritas*, e...

[...] simboliza a maior das virtudes teológicas, o termo caridade era intimamente associado, antes de São Paulo, ao amor ao próximo pelo amor de Deus, ou seja, *ato pelo qual fazemos bem ao próximo pelo amor de Deus* [...]. Já para os gregos, caridade tinha o sentido de [...] *virtude social, fundamentada no amor ao gênero humano. Mas amor sem manifestações exaltadas, nem profunda ternura, para evitar perturbações da alma* (2011, p. 92, grifo da autora).

Já para Kuhlmann Jr. (2010, p. 56), a palavra caridade recebeu muitos significados ao longo do tempo, desde o relacionado à “religião, ao Estado, ou a um sentimento de ordem individual”. Por isso, Ricoeur (2012, p. 5) afirma que “todos os corpos juntos e todos os espíritos juntos, e todas as suas produções não equivalem ao menor movimento da caridade”. Para o autor, a caridade é de uma ordem maior, sobrenatural, não se encontrando no serviço oculto do social, nem escondida na humildade dos postos abstratos da segurança social.

---

<sup>37</sup> As representações são imagens que o sujeito imaginador reproduziu de algo que ele participa (RICOEUR, 1983).

A caridade se encontra no amor. Por vezes, ela está no exibicionismo de nossas ações e escarnekida na inumana justiça (RICOEUR, 1968). Isso quando as relações sociais em face de outrem são, sob um modo ou outro, disfarçadamente hipócritas; neste caso, a caridade se apresenta como malefício e jamais pode ser vista como critério para se pensar o amor caritativo (RICOEUR, 1968).

A caridade deve, pois, ser central na relação humanitária entre o próximo e o *socius* (RICOEUR, 1968). É ela que dá uma intenção comum entre ambos: o amor relacional. Neste sentido, toda mediação social é o encontro histórico entre a caridade e o amor humano. Mas, o autor nos lembra de que quicá tenhamos atingidos pessoas nas relações longas, pois, ao passar dos anos, os diferentes contornos relacionados ao conceito de caridade fizeram com que este, muitas vezes, fosse às nossas mãos somente fragmentos da caridade.

No Brasil, a fase caritativa se caracteriza em três momentos: uma informal e duas formais. A primeira fase é a informal, denominada de Expostos e filhos de criação, e é representada pelo costume de criar um filho alheio em casa de família: “Seria o ato de recolher e de criar um recém-nascido abandonado um ato de caridade, de compaixão, de piedade cristã?” (MARCÍLIO, 1998, p. 138). Para a autora, criar um exposto significava, além de um componente religioso, um ato de vantagens econômicas, pois a Câmara local ou a Roda dos Expostos, em alguns casos, pagava à família para abrigar o desvalido. Outra situação muito recorrente era a vantagem de o criador ter mão de obra suplementar e gratuita em casa.

O interesse em abrigar um menor era frequente no Brasil. Até o início do século XX, existiam casos de famílias agregarem mais de um exposto em casa. E esses “[...] ora eram aceitos como filhos da família, ora se confundiam com os serviçais da casa onde eram criados” (MARCÍLIO, 1998, p. 139). Essa ambiguidade era comum desde o Brasil colonial e só começou a se extinguir em 1979 com a instituição legal da adoção plena.

O segundo momento da fase caritativa é a formal, representada pelos expostos assistidos pelas Câmaras Municipais. Esta era fundamentada em discursos caritativos, que indicavam a existência de mecanismo de controle social desde o século XVI, deslocando o domínio da Igreja para o Estado, ao mesmo tempo em que estabelecia múltiplas alianças com o setor privado.

Marcílio (1998) relata que a obrigação dos Conselhos Municipais com a assistência à infância pobre é desde o século XVI, quando as Ordenações Manuelinas e Filipinas obrigavam estes a criarem os órfãos, ficando, portanto, a Municipalidade forçada a dar assistência aos enjeitados, caso não houvesse nesses locais instituições para tais fins. Nos dizeres de Marcílio (1998, p. 141): “aquele que recolhesse em sua casa uma criança

encontrada exposta deveria levá-la à Igreja para ser batizada e só então poderia recorrer à Câmara local solicitando o auxílio para sua criação”.

Quanto aos estabelecimentos de caridade, as Câmaras auxiliavam na manutenção sempre que possível, como previa o artigo 69 da Lei dos Municípios de 1828. Com isso, as Câmaras, em grande parcela, se eximiram de suas responsabilidades em auxiliar as Casas de Misericórdias e as famílias que criavam expostos e enjeitados (MARCÍLIO, 1998).

Seguindo essa mesma linha de omissão, foi instituído o Código Criminal de 1830 (RIZZINI; PILOTTI, 2011). Apesar do art. 10, inciso 1º, estabelecer a responsabilidade penal aos menores de 14 anos, as Câmaras Municipais, em muitos casos, não tinham locais adequados para o atendimento desses menores quando recolhidos. A tentativa para resolver a situação foi a criação das “Casas de Correção”, em 1850, com alas separadas – uma de cunho correcional, para menores delinquentes, mendigos e vadios, condenados à prisão com trabalho, e outra para os demais presos destinados à divisão criminal.

Relativamente às escolas, essas eram antídotos à ociosidade e à criminalidade. Em decorrência disso, várias medidas de controle da educação foram evidenciadas. Rizzini e Pilotti (2011, p. 100) destacam nesta linha os seguintes Decretos:

1. Decreto nº 630/1851 e Decreto nº 1.331-A/1854, que regulamentava o ensino primário e secundário, respectivamente, no Município da Corte, e estabelecia critérios para se abrir uma escola ou lecionar. Dentre esses critérios, os mais comuns eram a aptidão, moralidade, maioria e autorização do inspetor.
2. O Decreto nº 3.283/1863 regulamentava a admissão de meninas pobres no Collegio Macaubas e o Decreto nº 5.532/1874 criou dez escolas públicas de instrução primária, no Município da Corte.
3. No art. 57 do Decreto nº 1.331-A, a preocupação era com a criança pobre e desvalida, como podemos verificar no excerto abaixo:

[...] quando em huma parochia, por sua pequena população, falta de recursos, ou qualquer outra circunstância, não se reunir número sufficiente de alunados que justifique a creação de escolas ou sua continuação, e houver no lugar escola particular bem conceituada, poderá o Inspetor Geral, ouvido o Delegado do distrito, e com aprovação do Governo, contractar com o professor dessa escola a admissão de alunos pobres, mediante huma gratificação razoável (RIZZINI; PILOTTI, 2011, p. 102).

Foi por meio deste Decreto, também, que a obrigatoriedade de ensino para todas as crianças de sete anos foi prevista pela primeira vez no Brasil. No entanto, a escola se

apresentava como “casas sem luz, meninos sem livros, livros sem métodos, escolas sem disciplina, mestres tratados como párias” (RIZZINI; PILOTTI, 2011, p. 144).

O terceiro momento da fase caritativa é a formal, representada pela Roda dos Expostos, que marca a preocupação com o recolhimento de crianças órfãs e expostas – ideologia cristã. Inicia-se, aqui, o penetrar das instituições asilares religiosas na legislação brasileira, tal como no Decreto nº 407/1846, que dispensa a amortização de leis a favor do recolhimento de conventos, e o Decreto nº 994/1858, que financia a manutenção de hospitais e asilos para o recolhimento de expostos, com subsídios dos cofres públicos e da Igreja.

A Roda dos Expostos foi o modelo mais questionado pelos estudiosos e pelos médicos, pois foi se tornando inadequada e incompatível com a mentalidade do século XIX e, com a política dos higienistas, foi duramente combatida. Originada no estado da Bahia em 1726, a partir de doações de alguns nobres, foi mais tarde autorizada a funcionar pelo Rei e pelos dirigentes da Santa Casa (RIZZINI; PILOTTI, 2011).

Em 1738, foi criada a Roda dos Expostos do Rio de Janeiro; em 1789, foi fundada a terceira Roda em Recife; e, em seguida, outras mais foram surgindo nas diversas cidades brasileiras. Ao todo, Marcílio (1998) contabilizou quinze Rodas no Brasil: Salvador, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre, São Paulo, Rio Grande, Pelotas, Santa Catarina, Campos (RJ), Cuiabá, Vitória, Cachoeira (BA), Olinda, São João Del Rei e São Luiz.

A Roda dos Expostos era o local onde as famílias deixavam as crianças enjeitadas. Lá elas permaneciam até aos sete anos de idade. Durante esse tempo, ficavam à disposição do juiz de menores, que decidia sobre seu destino. O centro desse estabelecimento “era o sentimento da fraternidade humana, de conteúdo paternalista, sem pretensão a mudanças sociais” (MARCÍLIO, 1998, p. 134).

O trabalho infantil era muito comum nesse espaço e a mortalidade chegava à faixa de 70% dos casos. As condições higiênicas eram as piores e a alimentação e os cuidados ficavam a desejar (RIZZINI; PILOTTI, 2011). Oficialmente, as Rodas acabaram em 1927, mas, no Rio de Janeiro funcionaram até 1935 e, em São Paulo, até os anos 1948.

O objetivo era o recolhimento das crianças expostas e abandonadas, as quais não podiam ficar sem o sacramento do batismo. Assim, a finalidade da Roda era garantir o batismo ao exposto e preservar o anonimato do expositor, evitando a morte do menor abandonado. Ademais, a principal justificativa para a existência da Roda dos Expostos foi “a de ser um meio eficaz para impedir o infanticídio e o aborto” (MARCÍLIO, 1998, p. 145).

Administradas pelas Casas de Misericórdia, as Rodas eram essencialmente urbanas e precárias, sem ventilação e iluminação. Os espaços físicos quase sempre eram inadequados

em termos higienistas. A situação financeira era outro problema: mal administradas e com alto índice de desvio de verbas, as Rodas, em geral, estavam em situação de decadência, “resultando disso, sérios prejuízos ao sistema de proteção aos expostos” (MARCÍLIO, 1998, p. 150).

No Pará, as crianças órfãs e abandonadas foram assistidas pelas Misericórdias, “que para atender as várias categorias de desvalidos, apresentou ao rei um plano que traria os meios materiais necessários para manter suas obras” (MARCÍLIO, 1998, p. 153). Tal plano foi a criação da loteria em 1805. Esta alternativa serviu para que as Casas de Misericórdia continuassem assistindo aos pobres, órfãos e desvalidos. O objetivo da criação da loteria era fornecer assistência às crianças e torná-las úteis a si e ao Estado. A partir disso, começaram a ser desenhadas transformações à assistência no final do século XVIII. Somente na metade do século XIX, o Estado brasileiro ensaia uma organização política para assistência e proteção à infância. Registramos aqui a assunção da Misericórdia pelo Estado, logo, seu caráter caritativo transformou-se em filantrópico (MARCÍLIO, 1998).

Na República, a caridade é substituída pela Filantropia, uma hábil invenção que ocupa uma posição entre o privado e o Estado, marcando assim o “equilíbrio entre as funções do Estado liberal e as difusões de bem estar e de gestão da população” (RIZZINI, 2011, p. 94).

Conceitualmente,

[...] a palavra filantropia, filha do Iluminismo, do Higienismo, da Revolução Industrial incorpora-se no vocabulário europeu para designar oposição às fundações religiosas, e considerar-se como obra pluralista, neutra ou interconfessional (MARCÍLIO, 1998, p. 27).

Essa nova política visava o saneamento moral, função regulatória de enquadramento à disciplina e ao trabalho desde a infância. Vê-se aqui a dualidade na defesa da criança (percebida “como em perigo”) e a defesa da sociedade (a criança vista “como perigosa”). Em ambas, as situações e a preocupação eram a condição socioeconômica na qual viviam as crianças abandonadas, sem respeito, viciadas, entregues à ociosidade e às más influências (RIZZINI, 2011).

O primeiro projeto de política pública filantrópica brasileira em favor dos órfãos e dos abandonados de que se tem registro é datado de 1855. Esse projeto foi a criação de Asilos de Educandos em quase todas as regiões brasileiras e a intervenção às Misericórdias, transformando-as em instituições de proteção à infância desvalida, pobre e órfã (MARCÍLIO, 1998). No Pará, não foi diferente, visto que o plano pedagógico destas instituições incluía

formação elementar, formação cívica e ensino profissional. A ideologia que as fundamentava era a de utilidade: para si e para a nação. Outra questão era a ideia imposta pelo higienismo, que se afirmava por meio de um novo projeto filantrópico, que visava:

[...] combater a mortalidade infantil; cuidados com o corpo (estímulo à educação física, aos esportes, à amamentação e à alimentação correta); estudos, importação de conhecimentos e campanhas de combater às doenças infantis; educação das mães; introdução da Pediatria e da Puericultura, como novas áreas de conhecimento; campanhas de higiene e de saúde pública etc. (MARCÍLIO, 1998, p. 194).

Os serviços sociais, cada vez mais, eram dominados pela medicina preventiva. Congressos nacionais e internacionais eram realizados em São Paulo e no Rio de Janeiro para debater a assistência à infância. A troca de conhecimentos e de informações ficou mais frequente entre os médicos higienistas, que dirigiam às crianças abandonadas novos olhares e estudos mais aprofundados.

Por sua vez, os juristas também se entregavam aos estudos da infância abandonada. No âmbito jurídico-social da Filantropia, os ideais perpassados eram os da prevenção moral do crime: correção, vigilância, disciplinamento – enfim, moldar a criança. Neste sentido, vários dispositivos legais foram elaborados. Dentre eles, citamos: leis de proteção e assistência ao menor<sup>38</sup>; criação dos tribunais para menores; reestruturação das instituições para a infância (asilares e carcerárias); criação de um sistema de liberdade vigiada, que objetivava manter parte dos menores fora do asilo, porém sob cerrada vigilância.

Em conformidade com Rizzini e Pilotti (2011, p. 113), a infância foi definitivamente “judicializada”, significando a popularização do termo menor<sup>39</sup>. Isso constituiu a despersonalização da criança: antes considerada santa infância, exposta, órfã, infância abandonada, petizes, peralta, pobrezinhas sacrificadas e outros, agora era apenas menor<sup>40</sup> e, na esfera jurídica e pública, tornou-se caso de polícia (MARCÍLIO, 1998).

O discurso de um Estado protetor e provedor foi se afirmando, ao mesmo tempo em que se implantavam novos sistemas de assistencialismo: era o Estado provendo educação aos menores infratores e protegendo-os. Com características higienistas, a “filantropia atraía as

---

<sup>38</sup> Termo utilizado para designar criança abandonada, desvalida, delinquente, viciosa, entre outras classificações (RIZZINI, 2011, p. 134).

<sup>39</sup> “[...] enquanto termo discriminativo da infância desfavorecida, delinquente, carente e abandonada” (MARCÍLIO, 1998, p. 195).

<sup>40</sup> “O termo *menor* aponta para a despersonalização e remete à esfera do jurídico e, portanto, do público” (MARCÍLIO, 1998, p. 195).

elites, pois se acreditava que ela permitiria exercer um melhor controle sobre a sociedade” (MARCÍLIO, 1998, p. 206).

Com objetivo de preparar o bom cidadão, a filantropia também visava formar o bom trabalhador, obediente, disciplinado. Era preciso assistir para prevenir. Foi com esse ideal pedagógico que medidas importantes puderam ser observadas no Brasil, desde o século XVIII. Dentre elas, elegemos: a criação do Instituto de Menores Artesãos da Casa de Correção da Corte do Rio de Janeiro, instituído por meio do Decreto nº 2.745 de 1861; a criação do Instituto de Educando Artificies do Pará Lauro Sodré, por intermédio da Lei nº 660 de 1870; a criação da Colônia Correccional na Parahyba do Sul, a partir do Decreto nº 145 de 1893; a criação do Asilo de São Cornélio em Fortaleza, em 1895; a fundação do Asilo para a Infância Desvalida em 1882, em Niterói; e, em São Paulo, a criação, em 1874, do Instituto de Educandos Artificies com especificidade no ensino profissional (MARCÍLIO, 1998).

Nas últimas décadas do século XIX, novas experiências sociopedagógicas (correcionais, preventivas ou disciplinares) surgiram. São elas as Colônias Agrícolas para Ingênuos ou Colônias Orfanológicas, que, em regime de internato, mantinham os indivíduos sob controle total. Destarte, no Brasil, foram criadas as seguintes Colônias: Colônia Agrícola Orfanológica e Industrial Isabel, do Recife (1873); Colônia Agrícola Orfanológica Cristina, no município de Fortaleza (1877); Colônia Orfanológica Isabel, na cidade de Salvador (1886); Escola Premonitória 15 de Novembro, do Rio de Janeiro (1890); Colônia Orfanológica Artística (1899), Industrial e Agrícola Providência (1901) em Belém do Pará; Colônia Penal Agrícola, na Fazenda de Santa Mônica, no Rio de Janeiro (1901); Colônia Correccional de Dois Rios, do Rio de Janeiro (1902). Também em 1902, foi instalada, em Tatuapé, uma Colônia Premonitória e disciplinar: O Instituto Modelo ou Instituto Disciplinar de São Paulo (MARCÍLIO, 1998).

Ainda no campo educacional, destacamos a Lei nº 947/1902, que reforma o serviço policial no Distrito Federal e autoriza a criação de Colônias Correccionais para reabilitação, por meio da instrução e do trabalho. O alvo era a substituição de medidas de contenção de menores em conflito com a lei por práticas educativas. Para os menores moralmente abandonados, não viciados ou pervertidos, foram criadas escolas de prevenção ou preservação, denominadas de estabelecimentos industriais: uma para meninos e outra para meninas, onde eram ministradas educação básica e dedicação ao trabalho, fixados em oito horas diárias (Lei nº 16.272/1912).

Para os menores delinquentes, havia a Escola de Reforma, dividida em duas seções: uma industrial (aos absolvidos) e outra agrícola (aos condenados). Objetivava essa escola



melhorar o caráter pela educação e pelo trabalho. Contudo, a escola não possibilitava melhores chances de igualdade social (ranço do Império): “sendo a Escola destinada à gente desqualificada e a instrução ministrada na mesma, não ultrapassará o indispensável [...] o cultivo ao exercício profissional” (BRASIL, 1927, art. 3).

De acordo com Marcílio (1998), todas essas instituições tinham o objetivo de preparar para o trabalho, evitar a vagabundagem e a ociosidade. Ademais, propunham reprimir a vadiagem por ser esta considerada a causa da delinquência. E, por se tratar de menores abandonados, a educação era necessária para a integração social e moral e o exercício profissional.

A sociedade desejava a reprodução dos sonhos burgueses: “cidade disciplinada, saneada, higiênica, onde os cidadãos conhecem seus direitos e cumprem seus deveres” (MARCÍLIO, 1998, p. 219). Nessa direção, outras medidas foram tomadas – notemos: a aprovação do Decreto nº 1.154/1904, que prevê o repasse de verba para o Instituto de Assistência e Proteção à Infância do Rio de Janeiro; a fundação do Instituto João Pinheiro de Belo Horizonte, em 1909; e a criação de novas formas de amparo e educação para os menores desvalidos, em 1918, que foi a fundação dos Patronatos Agrícolas criado pelo Ministério da Agricultura brasileiro.

Neste momento, segundo Marcílio (1998), o problema do menor era uma questão filantrópica correccional e preventiva. Com esse pensamento, em 1919, foi fundado o Departamento Nacional da Criança, criado por Moncorvo Filho, o qual ficou responsável pela assistência à mãe, à criança e ao adolescente. Tinha como finalidade “estabelecer medidas urgentes e inadiáveis contra os fatores negativos do nosso progresso e da nossa civilização, máxime em relação à despopulação e às condições de robustez de nossa raça” (MARCÍLIO, 1998, p. 221).

Outras ações ainda estiveram presentes no cenário brasileiro. Dentre elas, citamos as ações federais mais importantes: Lei nº 4.242/1921, que cria o Serviço de Proteção e Assistência à infância delinquente e abandonada; o Decreto nº 16.273/1923, criando o cargo e a nomeação de Juiz de Menores na Justiça do Distrito Federal; o Decreto nº 16.300/1924, que institui a Inspeção de Higiene Infantil; o Decreto nº 16.388/1924, que regulamenta o Conselho de Assistência e Proteção dos Menores; e o Decreto nº 17.943A/1927 que dá origem ao Código dos Menores. Este último ultrapassou em muito as fronteiras do jurídico, pois teve origem jurídica e policial nos discursos políticos, resultando em dois aspectos importantes na questão dos menores: 1) o menor como potencial de perigo para o futuro da nação; e 2) a

infância como fase ideal para se moldar o indivíduo (MARCÍLIO, 1998; RIZZINI; POLLITI, 2011).

Já o Decreto nº 17.943-A de 1927, cap. IX, art. 108, previa: (a) a regulamentação do trabalho infantil, proibido apenas aos menores de 12 anos, e impunha restrições rigorosas quanto aos locais, horários e pessoas que empregassem menores; (b) a regulamentação da jornada de trabalho fixada a menores maiores de 12 anos, que seria de seis horas por dia, interrompidas por um ou vários repousos, cuja duração não poderia ser inferior a uma hora (BRASIL, 1927).

Em 1941, a assistência à infância teve suas atividades ampliadas com a criação do Serviço de Assistência ao Menor (SAM), substituído pela Fundação Nacional do Bem-Estar - FUNABEM. Como fiscalizador dessas instituições e legislações, o Estado tinha como finalidades guardar e assistir à infância a ponto de torná-los homens e mulheres fortes, sadios, válidos, úteis e produtores sociais.

De qualquer modo, as legislações propunham “resolver” o problema dos menores, prevendo controle por meio de mecanismo de “tutela, guarda, vigilância, educação, preservação e reforma” (RIZZINI; PILOTTI, 2011, p. 133). Elas proibiam a vadiagem e, paradoxalmente, previam educar o povo, garantindo os privilégios de elite. No intento da Lei, o propósito era instruir vigiando, por isso, a ação governamental foi mais jurídico-assistencialista do que de reformas educacionais, pois no chão da escola a consolidação dessas leis significou a dicotomização da infância na prática: escola para pobres e, para a elite em especial, uma educação que visava formar o bom trabalhador e moldar a sociedade *versus* abrir novos espaços de participação social.

Com campo bem delineado, criança rica e criança pobre, o Estado se apresenta para as políticas públicas de assistência, proteção e educação à infância pobre, até a década de 1960, como um Estado vigilante, controlador e repressor do menor, tendo como primeira ação a criação da FUNABEM em 1964. Sob o regime militar, os estatutos da FUNABEM instituem o Estado interventor. O objetivo do órgão foi “implantar a política nacional do bem-estar do menor, mediante estudo do problema do planejamento das soluções, e a orientação, a coordenação e a fiscalização das entidades que executam essa política” (MARCÍLIO, 1998, p. 225).

Sob a pressão da Declaração Universal dos Direitos da Criança, em 1959, o Estado começa a gestar uma nova política que tinha por princípio o bem-estar das crianças como direito universal. Dito de outra forma, caberia ao Estado o dever de proteger e assistir à infância em todos os seus direitos, sobretudo, o da educação. Para tanto, em 1979, foi

elaborado um novo Código de Menores, Lei nº 6.697. Esse Estatuto do Menor oficializava o papel da FUNABEM no trato com as crianças em conflito com a lei, desvalidas e desajustadas, e ainda na proposição da correção das causas dos desajustamentos infantis.

Com o crescimento da pobreza, era desafiador para o Poder Público prover assistência e proteção à infância. Paralelamente, existia a violência nas cidades, que cada vez mais se tornava quadro social assustador diante de dados alarmantes de trabalho infantil, exploração sexual de menores, delinquência juvenil, violência infantil, ao turismo sexual e ao tráfico de crianças, à ação violenta da polícia sobre os menores, à pornografia infantil, pedofilia e outros. Era preciso garantir, na prática, o direito das crianças, que diariamente era violado e usurpado neste país.

Lembramos que, na década de 1970, estavam em voga as ideias higienistas, bem como o ideal civilizador de nação. A este respeito, diz Dussel (1994), civilizar significa reduzir o Outro a si mesmo. Civilização é o Mito da Modernidade e essa apresenta duas características, uma positiva e outra negativa:

- 1) como emancipação racional positiva, a emancipação se apresenta como “saída” da imaturidade por um esforço da razão; como um processo crítico que abre à humanidade a um novo desenvolvimento histórico dos seres humanos.
- 2) como conteúdo negativo secundário e mítico, a “Modernidade” é justificativa para a práxis irracional de violência. O mito pode ser descrito da seguinte forma: a) a civilização moderna entende-se como mais desenvolvida, mais elevada (posição ideologicamente eurocêntrica); b) as forças de superioridade para desenvolver o mais primitivo, o rude, o bárbaro; c) a forma dos modelos educacionais de desenvolvimento de processo deve ser seguida pela Europa (é de fato, um desenvolvimento unilinear e europeu, que determina, novamente sem qualquer consciência, falácia desenvolvimentista); d) como o bárbaro se opõe ao processo civilizatório, a moderna práxis exerce, em última análise, a violência, se necessário destruir os obstáculos à modernização; e) esta dominação produz vítimas (de maneiras muito diferentes), o sacrifício é interpretado como um ato inevitável; o herói civilizador investe em suas vítimas sendo eles mesmos holocaustos de um salvador (os colonizados, os escravos africanos, as mulheres, etc.); f) para o moderno, o bárbaro tem uma falha (opondo o ao processo civilizador) o que permite à Modernidade ser apresentada não só como inocente, mas como emancipação da culpa de suas próprias vítimas; g) e, por fim, a ação civilizadora do caráter Modernidade é interpretada como inevitáveis sofrimentos e sacrifícios (custos) de modernização dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças, do sexo frágil, etc. (DUSSEL, 1994, p. 8).

O pensamento filosófico e político de Dussel (1994) acerca do processo civilizador nos permite compreender a dominação cultural e política da elite brasileira acerca da pobreza no início do século XIX, bem como sua forma de pensar o mundo. Tal processo civilizador imposto à pobreza conferiu um modelo de sujeito subserviente, submisso e moldado à sociedade.

Por meio de Dussel (1994), percebemos que todo discurso civilizador constrói a identidade do civilizado, especialmente quando voltado para o desenvolvimento econômico. No Relatório Presidencial (GEISEL, 1976, p. 110), é evidente tal processo, pois todos os investimentos e iniciativas das atividades no setor da educação estavam “voltados para os grandes objetivos do desenvolvimento econômico e social do País”. Todavia, o progresso latente apresentava problemas e contradições para a moderna sociedade brasileira. Importa destacar que esse projeto desenvolvimentista, instaurado no contexto brasileiro na década de 1970, é produto da modernidade, cujo pressuposto é a tal superioridade civilizatória. Nesse sentido, as populações que não comungam deste ideal são consideradas incivilizadas.

Para Dussel (1994, p. 239), os elementos configurativos do mito que engendra a modernidade são:

- a) uma auto-compreensão de uma superioridade civilizatória, sustentando uma não-consciência do seu eurocentrismo;
- b) tal superioridade implicaria moralmente no desenvolvimento dos mais primitivos, rudes e bárbaros;
- c) a referência do caminho do processo educativo é aquele vivido na Europa o que significa adotar sem nenhuma consciência a falácia desenvolvimentista;
- d) dada a presumível e real oposição do bárbaro ao processo civilizador dever-se-á exercer uma violência legítima, se necessário for [...].

No Brasil, em formato histórico, esse modelo de violência se encontra enraizado, a despeito dos muitos e variados prejuízos causados às infâncias, marcadas pelas adversidades de um conjunto de políticas autoritárias, que têm na lógica desenvolvimentista seu mais alto grau de consolidação, caracterizadas, mormente, por novos, mas não menos nocivos, modos de medidas políticas, o delineamento do capitalismo que impossibilita a vivência da diferença como complementaridade sócio-histórica.

Nesse ínterim, por um ponto de vista, o progresso trazia desenvolvimento; por outro ponto, criava fissuras e desordem social entre a riqueza e a pobreza. Deste fatídico cenário resulta a força discursiva para desvalorizar a identidade sociocultural do pobre, como assevera Rizzini (2011) ao afirmar que o indivíduo pobre era ocioso e o ócio era um vício.

Do ócio à criminalidade era um passo; contudo, era preciso combater a vagabundagem, a mendicância e a vida pregressa dos desocupados. Os pobres agora passam a ser classificados em dignos e viciosos. Os primeiros eram os que, com poucos recursos, mantinham sua família e eram fiéis aos mandamentos religiosos. Eram os dóceis ou os disciplinados (FOUCAULT, 1982). Mas, por qualquer evento ruim, estes poderiam se tornar viciosos, seja pela morte de um ente querido ou a perda de um emprego. Aos viciosos, eram

necessários vigilância e controle permanente. Rizzini (2011, p. 60), ao abordar o assunto, assim expressa:

A fórmula para atingir as famílias trabalhadoras consistia em inculcar-lhes os valores morais considerados fundamentais, alertando-as, sobretudo, quanto à educação de seus filhos, que deveriam ser afastados dos ambientes viciosos e evitar, acima de qualquer outra coisa, “*a escola perniciosa da rua*” (RIZZINI, 2011, p. 60, grifo da autora).

Essa ação educacional moralizadora estava presente ainda na área médica, na orientação aos cuidados com a higiene e com a saúde da criança; em campanhas educativas quanto à prevenção e transmissão de doenças como a sífilis e a tuberculose; em orientação aos nubentes quanto ao exame pré-nupcial e à vacinação. Enfim, era o higienismo brasileiro se apresentando como “caminhos pelos quais foram desenvolvidos os ideais de assistência e proteção à infância, concorrendo em um projeto de saúde que tinha como ponto fundamental a Educação para se evitar a mortalidade e as doenças” (GUIMARÃES, 2016, p. 247).

Nos dizeres de Pacheco (2017, p. 69):

As medidas de saúde pública adotadas visavam erradicar as doenças endêmicas e infectocontagiosas, em defesa de uma raça pura, forte, para a construção de uma nação também pura e forte. Para tanto, foram implementadas ações de saneamento urbano e de controle das endemias, da qual destacamos a hanseníase. Nesse contexto político, em que a medicina, por meio de seus representantes, coloca a doença como um problema para o mundo civilizado, pois representava uma ameaça ao futuro do país, conduzia à indicação da adoção de medidas rigorosas para a sua contenção.

O discurso de povo sadio e forte estava bem demarcado no âmbito das políticas públicas, como se verificou nos Relatórios Presidenciais Brasileiros no período de 1970 a 1979, o que será tratado em seguida.

### 3.1 O DISCURSO POLÍTICO DE ATENDIMENTO À INFÂNCIA NOS RELATÓRIOS PRESIDENCIAIS BRASILEIROS

Os estudos realizados nos Relatórios Presidenciais Brasileiros, no período de 1970 a 1979, evidenciaram que, no campo da assistência materno-infantil, importantes medidas foram ditadas pelo Decreto nº 69.514 de 9 de novembro de 1971, visando maior e melhor atendimento às gestantes, à nutriz, aos lactantes, à criança em idade pré-escolar e à criança em idade escolar. Dentre elas, citamos o art. 2º, que prevê ações de: a) assistir à gestante, à nutriz

e aos lactentes; b) proteger à criança em idade pré-escolar; e c) proteger à criança em idade escolar.

Já no ano de 1974, o Relatório faz referência à vacinação, à proteção materno-infantil e à saúde mental e, ainda, às doenças transmissíveis e ao câncer. Como principais realizações, destaca-se o controle da tuberculose, com a “introdução da vacinação BCG<sup>41</sup>, por via dérmica, aplicada em pré-escolares, escolares e adolescentes” (MÉDICI, 1974, p. 135), além de vacinação em massa contra a poliomielite.

Essas medidas eugênica-higiênicas<sup>42</sup> eram carregadas de vários discursos, dentre eles o de que “povo sadio, eugênicamente forte, é o desejo e aspiração das nações civilizadas, logo tomando a Eugenia como importante fator para a redução da mortalidade infantil, articulando-o a uma noção de assistência e direitos da infância” (GUIMARÃES, 2016, p. 243).

No Pará, segundo Guimarães (2016), as crianças eram acometidas por muitas moléstias que deveriam ser combatidas. Comumente, elas morriam de infecções intestinais, tuberculose, malária, febre amarela, gastroenterite, varíola, moléstias contagiosas, verminoses e outras doenças que precisavam de prevenção e cuidados. O alto índice de mortalidade infantil levou às ações higienistas do Governo do estado do Pará à preocupação com o lugar e o ambiente da criança pobre, desvalida e órfã. Desse modo, nos trabalhos dos pesquisadores, em especial, dos médicos, a situação da criança paraense em sua completude passou a ser foco de estudo. Portanto, se estudava a infância a partir de seu local de origem, sua casa, escola e condição de permanência na rua. O discurso era de que, no Norte do país, havia necessidade da formação de cidadãos fortes e produtivos para a região (GUIMARÃES, 2016).

Para a autora, havia contradições entre os termos “Eugenia” e “Higienismo” em relação à noção de nação. No Brasil, os intelectuais tinham o entendimento de inferioridade racial relacionado à pobreza, acepção segundo a qual os pobres eram sujeitos viciosos, vagabundos, “desprovidos de educação e propensos às doenças físicas e mentais de toda a sorte, sendo os únicos e exclusivos responsáveis pelo seu estado de depravação e mediocridade moral e intelectual – conforme os discursos das elites e intelectuais de momentos anteriores” (GUIMARÃES, 2016, p. 243). Todavia, embora diferentes em suas concepções, a Eugenia e o Higienismo se entrecruzaram, pois, conforme elucida Pacheco

---

<sup>41</sup> BCG significa Bacillus Calmette-Guérin, vacina contra a tuberculose, uma doença que pode ser transmitida pelo ar, atingindo especialmente os pulmões.

<sup>42</sup> A “eugenia” e a “higiene” foram, historicamente, muito controversas, estando ligadas à noção de raça, em que intelectuais associavam o povo brasileiro ao entendimento de inferioridade racial relacionado ao processo de miscigenação, vendo a população pobre como indivíduos “entregues” aos vícios, desemprego (entendido como vagabundagem), desprovidos de educação e propensos às doenças físicas e mentais de toda a sorte, por sua própria responsabilidade (GUIMARÃES, 2016, p. 243).

(2017, p. 68), ambos visavam “curar o Brasil da doença, e da degeneração racial, para tanto, a educação higiênica e o saneamento, promoveriam a limpeza do país [...] assim, saneamento, higiene e eugenia estavam muito próximas e confundiam-se dentro do projeto mais geral de ‘progresso’”.

Carregados de discursos ideológicos, a Eugenia e o Higienismo eram utilizados como justificativa para controlar o pobre e “estabelecer uma nova mentalidade visando afastar da população como um todo o caos que estava instalado numa sociedade em constante processo de transformação e crescimento populacional” (GUIMARÃES, 2016, p. 244).

Nessa mesma vertente, outras medidas foram realizadas pelo Governo Federal, tais como: “atividades relativas à Saúde Materno-Infantil; investigações epidemiológicas; campanhas de prevenção; assistência médico-hospitalar; pesquisa de formação de pessoal especializado” (MÉDICI, 1974, p. 137).

No eixo da assistência social, o Relatório Presidencial de 1976 registra que...

O Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição – INAN foi reformulado para executar o PRONAN<sup>43</sup> (Programa Nacional de Alimentação e Nutrição) destinado a apoiar os grupos biologicamente vulneráveis como as gestantes, nutrizes, crianças de 0 a 14 anos de idade e trabalhadores de baixa renda (GEISEL, 1976, p. 109).

Essas ações, de acordo com Pacheco (2017, p. 22), foram orientadas pelos...

[...] princípios do higienismo e da eugenia, com propostas de renovação, desenvolvimento e progresso, baseadas na regeneração social, na defesa da pátria, por meio de ações sanitárias e do controle e vigilância dos sujeitos sociais”. Isto, porque, o período de 1970 a 1979, foi marcado por “ações governamentais que tiveram um forte caráter intervencionista e centralizador, tais princípios tornaram-se úteis para os processos de dominação e controle social” (PACHECO, 2017, p. 22).

Mas, o destaque fica para o âmbito jurídico-social. Neste, a ação educacional era coercitiva: “seu discurso era igualmente moralizador [...] sua missão era tão salvacionista, conservadora e moralista quanto à do médico e do higienista em sua luta comum” (RIZZINI, 2011, p. 63), como podemos observar no Código dos Menores de 1927, a saber: obrigatoriedade dos pais em enviar seus filhos à escola; obrigatoriedade do ensino; direito a escolarização em qualquer circunstância; regulamentação do trabalho infantil; regulamentação do ensino profissionalizante; dentre outros (BRASIL, 1927).

---

<sup>43</sup> O PRONAN envolve conjunto integrado e consistente de programas e projetos, contemplando o Programa de Suplementação Alimentar (atendimento a gestantes, nutrizes e crianças entre 0 e 6 anos; alimentação ao escolar de 7 a 14 anos; incentivos a programas de alimentação ao trabalhador; Programa de Apoio ao Pequeno Produtor e o Programa de Atividades Complementares) (GEISEL, 1976, p. 109).

No mesmo fito de discussão salvacionista, o Código de Menores de 1979 (Lei nº 6.697) traz: proteção ao trabalho do menor; ajustamento ou integração sócio-familiar do menor; obrigatoriedade da escolarização e profissionalização infantil; obrigatoriedade educacional nas instituições de Assistência e proteção ao menor e; obrigatoriedade da família quanto à vigilância, cuidado e da educação do menor. Isto nos faz refletir que a lei assegura em termos de direito o mínimo do corpo político, porque por ela “expressa o corpo das convenções morais” (RICOEUR, 1995b, p. 175) resumida na ideia de ordem, e qualquer atentado à lei é um atentado à ideia de ordem moral de responsabilidade.

Tal responsabilidade foi negada no que se refere às crianças altamirenses devido à própria (des)assistência do Estado em prover políticas públicas voltadas à infância, pois, como afirma Ricoeur (1995b, p. 54), no plano jurídico, o Estado é responsável pelos efeitos de sua ação, porque a omissão de sua responsabilidade pode causar danos ao outro; e no plano da moral, ele é responsável pelo outro sujeito, enquanto instituição. Assim, “a responsabilidade estende-se à relação entre o autor da ação e aquele que a sofreu, à relação entre agente e paciente (o receptor) da ação”.

Essa responsabilidade apresenta três dificuldades: a primeira é identificar o responsável no sentido próprio do autor; e a segunda é identificar o tempo e o espaço de uma responsabilidade na cadeia dos efeitos suscetíveis, pois essa cadeia é infinita; a terceira dificuldade refere-se à ideia de reparação, indenização e segurança contra os riscos da falta de responsabilidade (RICOEUR, 1995b).

Trata-se, a bem dizer, que o dilema é o seguinte: por um lado, a boa intenção do Estado acaba por suprimir na esfera da responsabilidade o efeito das leis no contexto da prática, caso este ignore as consequências de uma ação de má fé, não aplicando de fato a legislação na materialização concreta do bem-estar do sujeito. Por outro lado, o indivíduo, ao assumir para si todas as consequências de se responsabilizar indiscriminadamente pela ação estatal, não consegue assumir nada, pois “sois responsáveis por tudo e culpados por tudo!” (RICOEUR, 1995b, p. 58).

Neste caso, pode haver então uma completa negligência do Estado e dos efeitos colaterais da ação estatal, quanto à responsabilidade concreta de materializar com qualidade os serviços ofertados à comunidade. Com efeito, as ações e projetos educativos, culturais e sociais vão sendo impactados à medida que os atendimentos são prestados, sem referência ou comprovação da prática, de seus efeitos e consequências reais à humanidade. Requer-se, assim, do ponto de vista da moralidade de responsabilidade, traduzir em termos legais esses atendimentos.



Na Fundação Nacional de Bem Estar do Menor – FUNABEM, por exemplo, o discurso do atendimento se ateve aos menores “desfavoráveis culturalmente”. Segundo o Relatório Presidencial (GEISEL, 1979, p. 166), em 1978, foram celebrados 21 convênios com 14 Unidades da Federação. Estes convênios permitiram o atendimento a 31.754 menores. Em 1979, a rede foi expandida para 586 municípios de todos os Estados com atendimentos de “242.024 mil menores em programas preventivos e em unidades terapêuticas” (GEISEL, 1979, p. 166).

Esses dados confirmam o controle jurídico legitimado do Estado na intervenção autoritária do poder público à proteção da infância. Todavia, escamoteiam a ação humanista de prevenção moralizante (RIZZINI, 2011). Moralmente, médicos e juristas defendiam a assistência e proteção à infância, cada um a seu modo, e, todos desejando o bem-estar do menor, ao menos discursivamente. Na prática, porém, isso só acontecia em circunstâncias excepcionais, ou quase sempre aos pobres idosos, aos incapacitados para o trabalho, aos doentes mentais e às crianças em tenra idade, em razão de que estas categorias incentivam a vagabundagem ou a ociosidade (RIZZINI, 2011).

O Estado, neste sentido, é fonte de direito, mas se encontra desconfortável para se comportar como todo e como parte na garantia desses direitos (RICOEUR, 1995b). Além disso, no contexto da prática, a Política pública é invadida por representações que interferem diretamente no resultado final, pois elas sofrem interferências de variadas interpretações que produzem efeitos e consequências, que por vezes, resultam em uma missão civilizadora presente, especialmente, nos Planos Nacionais de Desenvolvimento gerido em Altamira na década de 1970.

Indicamos que, naquela época, a Política pública brasileira foi materializada por meio de três Planos Nacionais de Desenvolvimento<sup>44</sup>. Aqui destacamos dois<sup>45</sup>: o I Plano Nacional de Desenvolvimento – PND, de 1972/1974<sup>46</sup>, que correspondia ao período do *milagre*

---

<sup>44</sup> O I Plano Nacional de Desenvolvimento foi instituído pela Lei nº 5.727, promulgada em 1971, época em que foi instituído o programa Metas e Bases para a Ação de Governo (1970-1974). Criado pelos ministros João Paulo Reis Velloso e Mário Henrique Simonsen, objetivava o crescimento econômico de 8% a 10% ao ano. Seu objetivo principal era preparar a infraestrutura necessária o desenvolvimento do Brasil, especialmente, nas áreas da comunicação e do transporte, além de prever recursos para a tecnologia e indústria naval, siderúrgica e petroquímica (GERMANO, 1994).

<sup>45</sup> O III PND não será trabalhado aqui por se referir a um recorte temporal diferente do discutido nesta tese (1980-1985).

<sup>46</sup> Segundo Abreu (2005, p. 60), “o I Plano Nacional de Desenvolvimento conservava os princípios traçados no Programa de Metas e Bases para a Ação do Governo apresentado em 1970, também durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974). O I PND tinha por objetivo colocar o Brasil entre as nações desenvolvidas no espaço de uma geração. Visando ao fortalecimento da estrutura empresarial, o I PND criou o Programa de Promoção de Grandes Empreendimentos Nacionais e convocou o empresariado brasileiro a

*brasileiro* do Presidente Médici; este tinha como objetivos principais elevar o Brasil, no espaço de uma geração à categoria de nação desenvolvida; duplicar, até o final da década, a renda *per capita*; e fazer a economia crescer entre 8% e 10% até o final do Plano (GERMANO, 1994).

O II PND, de 1975 a 1979<sup>47</sup>, elaborado sob o impacto da crise monetária internacional e do petróleo, com tensões econômicas em âmbito mundial, se voltou para as diferentes dimensões e aspirações da nação brasileira. O objetivo do plano era o aumento da mão de obra, das exportações e do mercado interno. Se o trabalho era visto como degradante para a elite; para os pobres, tinha resquício da perseguição, humilhação, coação e força de nossa trajetória de trabalho escravagista (GERMANO, 1994).

Junto com os três<sup>48</sup> PND, foram elaborados e implantados três Planos Setoriais de Educação e Cultura - PSEC, todos com visão utilitarista e interessada na educação com vistas ao mercado. O I PSEC (1972-1974) compreendia dez programas de governo: 1) Programa do ensino primário e médio; 2) Programa de aperfeiçoamento do magistério; 3) Programa de educação de adultos; 4) Programa global de assistência ao educando; 5) Programa de implementação da reforma universitária; 6) Programa de melhoria das condições de remuneração do magistério; 7) Programa de formação e treinamento intensivo da mão de obra; 8) Programa de integração do educando no mercado de trabalho; 9) Programa de integração das universidades nas comunidades; 10) Programa de pesquisa de desenvolvimento

---

participar de setores estratégicos do desenvolvimento. O I PND se apoiava em recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDE), da Caixa Econômica Federal, do Banco do Brasil e de outros órgãos financeiros da União. A principal inovação do I PND em relação ao Programa de Ação Econômica do Governo (PAEG), relativo ao período 1964-1966, e ao Programa Estratégico de Desenvolvimento (PED), relativo ao período 1968-1970, foi que, enquanto esses últimos eram documentos que traduziam intenções do Poder Executivo, o PND foi convertido em lei após ter sido analisado e aprovado pelo Congresso”.

<sup>47</sup> “O II Plano Nacional de Desenvolvimento tinha como objetivos centrais elevar a renda per capita a mais de mil dólares e fazer com que o produto interno bruto ultrapassasse os cem bilhões de dólares em 1977. A meta básica para o quinquênio 1975-1979 era o ajustamento da economia nacional à situação de escassez de petróleo e ao novo estágio da evolução industrial do país. Por isso mesmo era dada grande ênfase às indústrias básicas, sobretudo, aos setores de bens de capital e da eletrônica pesada. O II PND previa a consolidação até 1980 de uma sociedade industrial moderna e de um modelo de economia competitiva. Essa economia moderna, tendo por núcleo básico a região Centro-Sul, exigiria investimentos da ordem de setecentos bilhões de cruzeiros nas áreas da indústria de base, do desenvolvimento científico e tecnológico e da infraestrutura econômica. A política de energia seria também decisiva na estratégia de desenvolvimento, sendo a preocupação básica reduzir a dependência do país em relação às fontes externas. Outro item importante era o desenvolvimento de uma política de integração nacional, baseada num programa de aplicação de recursos no Nordeste. Era também prevista a ocupação produtiva da Amazônia e da região Centro-Oeste, a ser promovida pelo Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (Poloamazônia) e pelo Programa de Desenvolvimento de Recursos Florestais. Finalmente, o II PND previa a integração do Brasil no mercado mundial graças à conquista de mercados externos, sobretudo para produtos manufaturados e produtos primários não-tradicionais. Seria adotada também uma política de diversificação das fontes de fornecimento, dos mercados externos e dos investimentos estrangeiros” (ABREU, 2005, p. 60).

<sup>48</sup> O III PSEC não será trabalhado aqui por se referir a um recorte temporal diferente do discutido nesta tese (1980-1985).

para o setor educacional. Chamamos atenção para os programas número 1 e 4, por se referirem à infância.

O II PSEC (1975-1979) introduz os primeiros ensaios sobre a municipalização. Este era composto de duas partes: 1) apresentava uma visão sintética do panorama cultural, e avaliação do primeiro Plano; 2) apresentava definição dos objetivos gerais e específicos para cada etapa e nível de educação e as estratégias globais e específicas para alcançá-los. Seu destaque é sua omissão no que diz respeito à questão da infância brasileira.

Em linhas gerais, pretendemos neste recorte caracterizar que as relações estabelecidas no âmbito da política dentro de um determinado período histórico são conformadas por uma série de situações: econômicas, sociais e educacionais vigentes e de sua articulação e utilização de diferentes mecanismos de organização legislativa.

Dessa forma, evidenciamos a vigência, no país, durante as décadas de 1970, de um Estado Federalista Centralizador<sup>49</sup>, destacando como marcas do período: 1) a escassa autonomia política das esferas de governo subnacionais; 2) ausência de autoridade dos Estados sobre suas forças militares e ampla centralização fiscal da União; 3) e, a instauração de mecanismos de forte controle social.

Vão se configurando, assim, relações governamentais semelhantes às existentes em um Estado Unitário, onde há concentração da autoridade política, fiscal e militar ao governo central, acrescidas de acentuado autoritarismo. É sob a ótica desse governo que as políticas de assistência, proteção e educação à infância vão sendo construídas, especialmente a voltada para educação do menor. Esta era centralizadora, decisória, marcada por um estilo tecnocrático-autoritário, com brechas para negociações clientelistas (RIZZINI; PILOTTI, 2011). Esse padrão mais geral foi o suporte para uma grande expansão e complexificação dos programas e ações governamentais, prioritariamente, educacionais.

No período que se segue, de 1962 até 1979, os instrumentos de racionalidade tecnocrática e concepção tecnicista da educação foram o direcionamento da educação brasileira (RIZZINI; PILOTTI, 2011). Isso prejudicou as escolas públicas, exacerbando a burocratização do ensino, o controle das atividades, além de ignorar as especificidades do processo pedagógico relacionado à infância.

Nesse período, houve uma ruptura político-institucional, sendo instituídos os ciclos dos Planos Nacionais de Desenvolvimento. A escola é utilizada como veículo de inculcação

---

<sup>49</sup> Segundo Germano (1994) é quando a quantidade das entidades locais e dos órgãos periféricos é reduzida ao mínimo necessário a fim de que possam ser consideradas entidades subjetivas de administração.

dos ideais da “revolução”, que começa a divulgar o *slogan*: “Brasil: ame-o ou deixe-o”, pregado desde as creches e transferido para todas as esferas da educação, relacionando-o por lei às diretrizes e normas do Plano Geral do Governo.

Na área educacional, os Planos Setoriais de Educação e Cultura orientavam a educação brasileira. Com foco na filosofia da Teoria do Capital Humano, as ações oficiais da Lei nº 5.692/1971 concebiam a educação como fator de produção e de consumo. Destarte, educação como formadora de trabalho produtivo passa a ser analisada como fator essencial para a preparação da mão de obra produtiva ajustada às necessidades do mercado.

Nada obstante, esta ascensão não contradiz os interesses capitalistas, pois o que se objetiva fundamentalmente era o crescimento do capital. Ainda acerca das contradições, Rodrigues (1989) aponta que o projeto educacional implantado no pós-1964 procura escamotear o lado perverso de seus objetivos: a escola como mediadora do mercado de trabalho e da força de trabalho. Com características marcantes de uma formação profissional, o projeto dissimula a função mais necessária da escola: “reproduzir a ideologia dominante e as relações sociais características do modo de produção capitalista” (RODRIGUES, 1989, p. 144).

Para os pobres, o trabalho muitas vezes era degradante e tinha resquício da perseguição, humilhação, coação e força de nossa trajetória escravagista; para a elite, significava civilidade e crescimento econômico (RIZZINI; PILOTTI, 2011). Isto levou a duas questões: primeiramente, era preciso investir em educação, principalmente, na fase pré-escolar, pois a política educacional previa um atendimento de 60 mil crianças de quatro a seis anos, até 1975. É importante lembrar que, de acordo com o Relatório Presidencial de 1977, havia carência econômica e social de grande parcela das crianças matriculadas no pré-escolar, como demonstra o excerto abaixo:

[...] 60% das crianças matriculadas no pré-escolar são carentes econômica e socialmente; em vista disso foram reforçadas, através de encontros e simpósios em nível federal, as ações desenvolvidas por outros órgãos setoriais, tais como os de saúde, alimentação e serviço social (GEISEL, 1977, p. 157).

Segundo, com a necessidade de mão de obra feminina no mercado de trabalho, nos anos de 1970, aconteceu o Movimento de Luta por educação de base, impulsionado por mães trabalhadoras, que reivindicavam junto ao Estado a criação e ampliação do atendimento pré-escolar para crianças das classes populares. Neste íterim, o Governo Federal faz saber que:

[...] no que concerne ao problema da infância, serão postos em práticas programas de educação, objetivando tornar as populações cômicas da sua importância e integrar vários órgãos – oficiais, oficiosos e particulares – de modo a evitar nesse campo o paralelismo das atividades, cuja existência onera custos operacionais (MÉDICI, 1970, p. 61).

Foi implantada também na década de 1970 a Lei de Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º Graus – Lei nº 5.692/1971, que prevê a duração de oito anos para o 1º grau e sugere para a educação da criança pequena a criação de creches e jardins-de-infância. A referida lei defendia a educação para os filhos das mulheres trabalhadoras. Contudo, no discurso presidencial, a alusão é feita à nova estrutura do Ensino Fundamental, à obrigatoriedade e conseqüente gratuidade da educação para as crianças até aos 14 anos de idade, como evidenciamos no referido trecho:

A nova estrutura do ensino fundamental [...] marcará a ruptura definitiva com a natureza do ensino de mera preparação geral, passando todas as crianças pelas oficinas de prática (eletricidade, motores, madeiras, massas, agricultura etc.), a fim de despertar vocações e orientar a escolha da futura carreira profissionalizante (MÉDICI, 1971, p. 83).

A partir daí é que as políticas governamentais reconhecem e ampliam o atendimento à criança de quatro a seis anos. Passeti (2015) afirma que, nesta década, a educação pré-escolar se tornou mito no país. Com característica compensadora para todos os males – educacionais, nutricionais e culturais, a sociedade brasileira, por meio das crianças, necessitava do progresso. Neste caso, o “homem, razão de ser do desenvolvimento, não pode, portanto, ficar à margem de qualquer programa que objetiva o ritmo de crescimento do país” (QUADROS, 1961, p. 73). Por conseguinte, “o desenvolvimento pessoal de cada brasileiro estará em todos os setores, na dependência de sua capacidade para assimilar e dominar uma cultura que só pode ser aprendida e aprimorada através da escola” (GOULART, 1963, p. 120).

A grande empreitada é a expansão do ensino, a fim de gerar força produtiva desde a infância, “assegurando a cada criança ou adolescente o mínimo de conhecimentos indispensáveis para que se conquistem um lugar entre as forças produtivas” (GOULART, 1963, p. 120).

Garantir aos brasileiros um mínimo de escolarização era a meta mais urgente do presidente Jânio Quadros, prevista no seu Programa de Emergência, que representava o maior esforço para enfrentar o problema educacional brasileiro. Neste Programa, foram investidos cerca de seis milhões de cruzeiros em equipamentos e em sala de aula. O alvo era o

reajustamento “do sistema educacional às novas necessidades do desenvolvimento” (GOULART, 1963, p. 124).

Desde os anos de 1960, o Brasil se preocupava com a escolarização emergencial das massas. Todavia, essa efetivação só acontece em 1979, com a ampliação da rede pré-escolar, “na aquisição de material didático e equipamentos e no treinamento de recursos humanos; isso resultou na criação de 18, 5 mil novas vagas e a melhoria das condições de atendimento de 45 mil crianças, em 1978” (GEISEL, 1979, p. 133).

Essa concepção desenvolvimentista de educação compactua com o sentimento de nação presente na década de 1960 e 1970. Os três PSEC, para os mesmos períodos dos PND I, II e III, tinham como premissas a Teoria do Capital Humano, concebendo a educação como fator de produção e de consumo.

A política pública brasileira converge, assim, com a afirmativa de Frigotto (2010, p. 29), ao se referir ao exame das relações entre a prática socioprodutiva da existência e estrutura econômico-social capitalista. Para ele, “[...] a redução do conceito de homem, de trabalho, de classe e de educação evidenciada na visão do capital humano” devem ser analisadas à luz das “[...] condições históricas e da base material sobre a qual e em função da qual nasce e se desenvolve a teoria do capital humano” (FRIGOTTO, 2010, p. 31). Nessa perspectiva, se pensava a educação como geradora de produtividade. Com função ideológica e, sobretudo, articulada ao movimento global do capital, estava submetida ao jogo antagônico dos interesses da sociedade de classe, que vê na educação a articulação para a produção do capital-trabalho. Desse modo, é no processo de escolarização que a questão capital-trabalho vai sendo evidenciada, visto que, quanto maior o nível de qualificação para o desempenho no mercado de trabalho, maior é a qualidade de vida dos indivíduos (pois disso decorre o aumento da renda e as condições salariais), do trabalho e da produtividade.

Evidencia-se aqui a visão produtivista da educação e do processo educativo, que mascara e ignora as incongruências da sociedade de classes, reduzindo-se à função de produtora de habilidades, atitudes e conhecimentos técnicos para a produção de serviços e produtos e, conseqüentemente, de produtividade e renda. Neste fito, a educação é o principal instrumento de desenvolvimento econômico e equalização social fundamentada nos princípios da Teoria do Capital Humano, produto histórico determinado que resulta das relações sociais

concretas de produção no capitalismo monopolista<sup>50</sup>, que estruturou a política educacional brasileira a partir das décadas de 1960.

Por meio das discussões acerca da ideologia da Teoria do Capital Humano, Frigotto (2010) nos faz refletir de modo particular sobre a visão reducionista de sociedade, do ser humano, do trabalho e da educação, evidenciada especialmente na política educacional brasileira a partir da década de 1960. Esse modelo economicista de educação primava pela desqualificação desta e buscava a reestruturação produtiva material e política das relações sociais capitalistas.

Sob esse enfoque, em 1972, foi feita a reforma do ensino de 1º e 2º graus (Lei nº 5.792). Quanto à educação pré-escolar, Germano (1994) destaca o Parecer nº 2.018 do Conselho Federal de Educação (CFE) de 1974, que propõe a elaboração de legislação contendo normas e procedimentos que regulamentam a implantação de programas dirigidos às populações em idade pré-escolar. Recomenda ainda que sejam buscadas novas fontes de recursos financeiros para subvencionar a educação pré-escolar no Brasil. Nesta mesma linha, está o Parecer nº 1.600 do CFE, de 1975, que indica a habilitação em nível de 2º grau para a formação do magistério pré-escolar.

Em 1975, é criada a Coordenação de Educação Pré-Escolar, primeiramente chamada de CODEPRE e depois COEPRE, vinculada ao Ministério da Educação e Cultura – MEC, e a realização do I e II Seminários de Planejamento da Educação Pré-Escolar, em 18 de abril e 22 e 23 de maio, respectivamente.

Tais ações evidenciaram a política brasileira de educação em nível pré-escolar, como demonstra o Relatório Presidencial (GEISEL, 1975, p. 102-103):

Na Educação Pré-Escolar, empenhou-se o MEC, em definir uma política de ação para a educação em nível pré-escolar dirigida, principalmente, ao aluno mais carente, oriundo de meio social com fraca impregnação cultural. Foram considerados os reflexos positivos resultantes dessas medidas, tais como a melhoria do rendimento escolar, a diminuição das taxas de repetência e evasão, bastante altas na primeira série do primeiro grau. Entendida a educação pré-escolar não apenas como uma fase preparatória, mas como um intenso dinamismo biopsicossocial, de grande repercussão no desenvolvimento ulterior, vêm-se processando estudos que conduzam integração de organismo e instituições públicas e particulares.

---

<sup>50</sup> Recorrendo a Lenine, o autor apresenta as quatro características básicas do capitalismo monopolista, a saber: a) a concentração da produção e do capital em níveis elevados; b) fusão do capital bancário e do capital industrial; c) exportação de capital; d) formação de uniões internacionais capitalistas; e) partilha territorial do globo entre as maiores potências capitalistas (FRIGOTTO, 2010).

A educação então é pensada enquanto bem social, “na medida em que a transmissão do saber e a formação da autonomia pessoal dependem, como é óbvio, do simbolismo social” (RICOEUR, 1995b, p. 109). Se pensarmos que a educação é um bem social e este é heterogêneo, a razão que a regula é a própria continuidade da sua existência. Por conseguinte, o Estado é o mediador dessa política, e assim confirma a proteção social, a segurança e a assistência dos diminuídos.

É preciso reconhecer que a política é uma organização racional. Do mesmo modo, age o Estado sobre os interesses civis e os interesses de classe: “ele é a grandeza humana mais exposta, mais ameaçada, mais inclinada ao mal” (RICOEUR, 1968, p. 266). E o mal político é ele próprio loucura de grandeza e culpabilidade do poder. Em consequência disso, não pode o sujeito viver fora do âmbito político, sob pena de “subtrair sua própria humanidade” (RICOEUR, 1968, p. 266).

Teria sido esse mal político o responsável por transformar a década de 1970 na década do “*Brasil Grande*” e do “*Milagre Econômico*”? O que sabemos foi que, nessa época, o Brasil criou três Planos Nacionais de Desenvolvimento, orientados pelo binômio segurança-desenvolvimento. Esses planos definiam as diretrizes e metas nacionais e objetivavam o crescimento de um sentimento forte de cidadania, de igualdade e de democracia, que se revelam nas ruas, nos centros de estudos, nos meios políticos e nas legislações brasileiras. Fomos ao longo da década assistindo gradualmente ao controle do Estado sobre a educação, saúde e jurídico-social, na escola e na família. Este controle tendia a superar o fracasso da família quanto ao trato social e educacional das crianças.

Isso nos levou a afirmar que as políticas de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã implantadas e materializadas no Brasil na década de 1970 tinham uma concepção higienista, visto que os projetos de cunho educativo, cultural e de proteção à infância visavam à conexão do processo educacional com as necessidades da economia brasileira. Assim, as ações e iniciativas de assistência e proteção à infância foram com o intuito de conduzir uma consciência mais nítida entre os benefícios e as vantagens advindas de um sistema de produção.

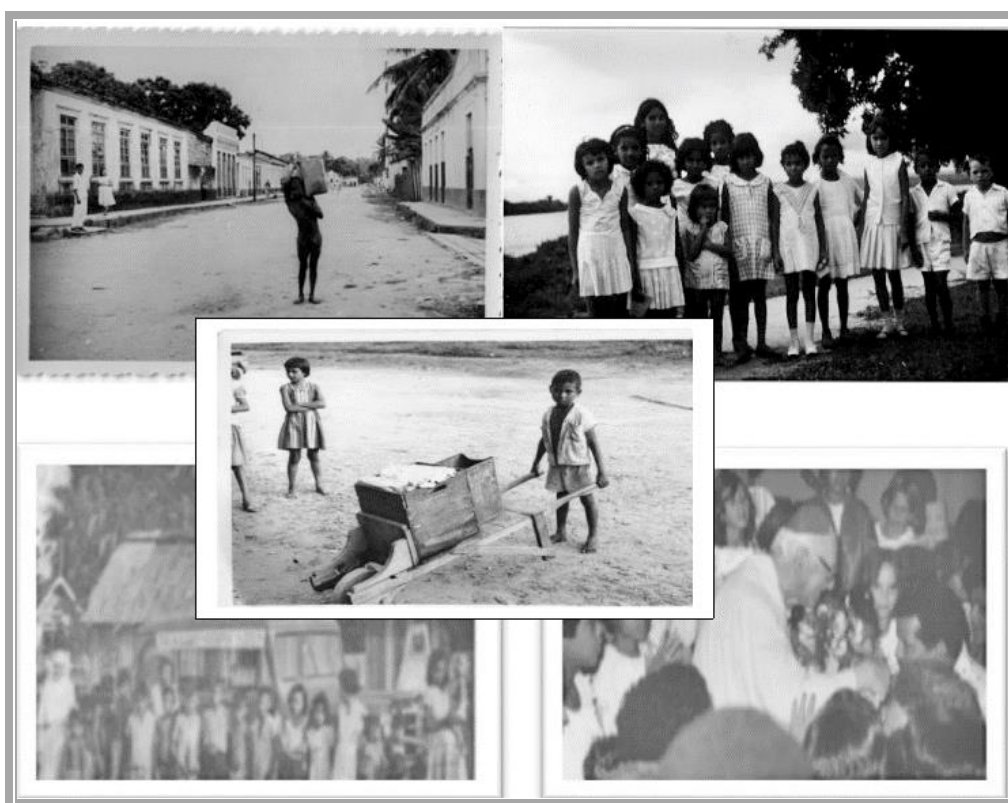
Outro objetivo foi sanear a nação e sanar os problemas provocados pelas doenças brasileiras, decorrentes de um complexo de fatores e condições de ambientes físicos, biológicos e socioculturais dos seres humanos, dado que o ideal de nação precisava de homens e mulheres fortes. Desta feita, programas como aleitamento infantil, vacinação, erradicação à doença de massa e à mortalidade infantil foram materializados em todo Brasil. “Nesse contexto político, em que a medicina, por meio de seus representantes, coloca a



doença como um problema para o mundo civilizado, pois representava uma ameaça ao futuro do país, conduzia à indicação da adoção de medidas rigorosas para a sua contenção” (PACHECO, 2017, p. 69).

Em Altamira, essa situação não foi diferente, uma vez que essas ações eugenista-higienistas se fizeram presentes nas políticas públicas e nas ações da Prelazia do Xingu. Todavia, os diferenciais da aplicabilidade de tais políticas se deram no contexto da prática. Ou seja, por meio da Pedagogia do Amor e da Teologia da Libertação, as “causas” das ações políticas da Prelazia se perfaziam em meio à política pública, convergindo e divergindo em ações que exigiam a reparação de direitos ao promover políticas para a infância.

#### 4 HISTÓRIA POLÍTICA, RELIGIOSA E EDUCATIVA DO MUNICÍPIO DE ALTAMIRA E A PRELAZIA DO XINGU



As imagens representam atividades realizadas pela Prelazia do Xingu em Altamira, conforme descrição: a) **parte superior**, primeira imagem: crianças em situação de trabalho doméstico familiar em uma travessa da cidade de Altamira, essa criança era atendida pelas Obras Sociais da Prelazia do Xingu; segunda: crianças da escola primária da Prelazia do Xingu do Sítio Petrópolis; b) **centro**: crianças em situação de trabalho doméstico na orla do rio Xingu, atendidas pelas Obras Sociais da Prelazia; c) **parte inferior**, primeira: Adoradoras do Sangue de Cristo atendendo crianças da periferia da cidade de Altamira, bairro Aparecida – LOTAP; segunda: Dom Clemente Geiger, Bispo do Xingu, visitando os alunos/as do IMM.

Fonte: Arquivo da Prelazia do Xingu, 1979.

Nesta seção, discutimos a história política, religiosa e educativa do município de Altamira e da Prelazia do Xingu. Para isso, historicizamos as condições das contribuições socioeducacionais da Igreja Católica por meio da Prelazia do Xingu para Altamira, bem como identificamos como se deu a participação dessa instituição no processo de desenvolvimento das Políticas de Assistência, Proteção e Educação à Infância pobre, abandonada e órfã altamirense. Isto porque, na história de Altamira, Transamazônica e Xingu, a Prelazia do Xingu teve participação ativa no processo de evangelização, organização social, obras socioeducativas e protetivas aos pobres. Como agentes de uma Teologia da Libertação e de uma Pedagogia do Amor, os padres, missionários e freiras foram gradativamente exercendo papéis importantes para a sociedade dessa região.

O município de Altamira fica no sudoeste do estado do Pará. Localizado na parte oriental da região Norte, o estado do Pará é cortado pela linha do equador e pelo rio Amazonas. Possui uma superfície de 1.247.950,003 km<sup>2</sup>, que corresponde a 32,38% da região Norte e 14,66% de todo o território nacional, se configurando como o segundo maior estado brasileiro, sendo limitado, ao norte, pela Guiana, o Suriname e o estado do Amapá; a nordeste, pelo oceano Atlântico; a leste, pelos estados do Maranhão e de Tocantins; ao sul e sudeste, pelo estado do Mato Grosso; a oeste pelo estado do Amazonas; e no extremo noroeste, com o estado de Roraima. Todo o litoral paraense, com 562 km de extensão, é banhado pelo Oceano Atlântico<sup>51</sup>.

Resultado de ocupações portuguesas, o estado do Pará, criado em 1616, se torna independente em 15 de agosto de 1823. Antes da denominação atual, era conhecido por Feliz Lusitânia e posteriormente por Grão-Pará. “A origem do nome PARÁ vem do termo ‘pa’ra’, cujo significado é rio-mar na língua indígena tupi-guarani, e expressa a maneira que os indígenas chamavam o braço direito do Rio Amazonas” (MILÉO, 2013, p. 159).

A constituição populacional do estado é oriunda do processo de colonização imigratório de europeus, asiáticos e descendentes e de indígenas e negros que contribuíram sobremaneira na construção histórica, política, econômica e sociocultural do Estado. Contudo, esse processo de colonização, em muitos casos, foi resultante de dinâmica social e econômica tensa e conflituosa, pois, historicamente, o Pará tem sido palco de disputa, distribuição e ocupação de terras para povoamento de forma desordenada (MILÉO, 2013). Para além disso, era preciso povoar e valorizar essas terras; para isso, necessitava-se de mão de obra para a

---

<sup>51</sup> Dados disponíveis em: <http://www.ibge.gov.br/estados>. Acesso em: 14 jun. 2018

produção agroextrativista, recorrendo-se assim “à caça e escravização dos indígenas e, posteriormente, à escravidão africana” (MILÉO, 2013, p. 161).

Por meio desse esquema escravizador, o processo de colonização no estado do Grão Pará, a partir dos anos de 1630, se deu basicamente pela doação, por parte do então rei de Portugal Filipe IV, de enormes extensões de terras em torno de Belém, sendo que, no século XVIII, foram doadas concessões de terras menores chamadas de “sesmarias” – resultantes de cortes em áreas menores das Capitânicas – aos colonos com a obrigação de cultivá-las (MILÉO, 2013). A compreensão da relação dinâmica da estrutura social do povo paraense com o domínio da terra assume novos contornos quando dessas sesmarias se originam as grandes fazendas. Estas se configuravam como uma organização social a qual tinha a figura do patriarca, o grande senhor, e eram mantidas pelo trabalho escravos dos negros, indígenas e mulatos. Essas fazendas de lavoura do período colonial se prolongaram por todo o Império, até 1888, e desapareceram no período que se segue após a abolição, por falta do trabalho escravo.

Essas mudanças na estrutura escravocrata associada ao capital industrial europeu que despontou com a demanda do látex pela indústria europeia e norte-americana nos fins do século XIX, alterou-se a estrutura social e econômica da Amazônia, pois com “a corrida à borracha e ao caucho” se viu uma nova organização de trabalho denominada de “aviamento”, que refletia uma espécie de escravidão por dívida, [...] uma imobilização desta força de trabalho livre, mais cruel do que a escravidão dos tempos coloniais (MILÉO, 2013, p. 161).

Com o *boom* da borracha, as cidades paraenses – notadamente a cidade de Belém – viveram momentos intensos na economia e na vida social, tornando-se importantes polos de desenvolvimento da Amazônia. Outro fato que também resultou dos tempos áureos da borracha foi um processo intenso de migração dos nordestinos que, em busca de melhores condições de vida, vieram para trabalhar nos seringais. O extrativismo do látex ressumbrou uma relação de mando entre patrão e extrator denominado de aviamento, que refletia uma espécie de escravidão por dívida, pois o seringueiro se encontrava permanentemente refém de uma dívida a qual, enquanto não conseguisse pagar, o impedia de deixar as terras, sendo ele obrigado a trabalhar e continuar comprando seus alimentos nos barracões. Era uma situação recorrente em todo o estado, e em Altamira não foi diferente.

O município de Altamira está a aproximadamente 815 km da cidade de Belém, capital do estado. Foi emancipado politicamente em 6 de novembro de 1911, por força da Lei Estadual nº 1.234, e sentiu os reflexos do I ciclo da extração da borracha. Teve como comissão de instalação para emancipação o Major Pedro de Oliveira, Raymundo de Paula

Marques, Julio Arraes, Foriano Ayres da Silva, Francisco Accioly da Silva e Antônio Coelho da Silva. Na Figura 6, temos a sua localização em solo paraense:

Figura 6 – Localização do município de Altamira no Pará



Fonte: arquivo digital disponível em: [www.biblioteca.ibge.gov.br](http://www.biblioteca.ibge.gov.br).

O município de Altamira teve processo de formação político-social semelhante ao do estado do Pará. Historicamente, sua origem é decorrência das missões jesuíticas que chegam à região amazônica. Foi desmembrado do município de Souzel, região do Baixo Xingu, cujo processo de ocupação se deu pelo padre Luiz Figueira, missionário da Companhia de Jesus. Na região, foram implantados diversos centros de aldeamentos indígenas com a missão de catequese. Esse processo de colonização não foi de todo pacífico, pois, ao menor sinal de resistência dos indígenas contra a “missão de civilização” dos jesuítas, os bandeirantes<sup>52</sup> entravam em cena com suas armas. Aqueles que conseguiam fugir se embrenhavam na floresta; os capturados eram mantidos para trabalhar nas construções de picadas e serviam de guia na exploração de matéria-prima extrativista.

Devido à intensidade de problemas encontrados na região, tais como as grandes e bravias cachoeiras, muitas foram as tentativas para se construir estradas que desviassem da Grande Volta do rio Xingu. Umbuzeiro e Umbuzeiro (2012) ressaltam que esse obstáculo somente foi transposto por volta do século XVII pelo padre Roque de Hunderfund, responsável pela fundação da missão Tavacuara ou Tucuna, no médio Xingu, próximo à foz

<sup>52</sup> De acordo com Miléo (2013), Bandeirante era o nome dado aos sertanistas do período colonial, que a partir do século XVI, adentraram no Brasil a procura de riquezas tais como ouro e prata.

do Igarapé Panelas. Dando continuidade à sua viagem, seguiu subindo o rio até chegar ao Iriri, importante afluente do Xingu, em busca de indígenas para sua missão.

Com a expulsão dos jesuítas, essa região caiu no esquecimento, e somente no ano de 1841 o padre Antônio Torquato de Souza, da Paróquia de Souzel (antiga missão Aricari), reabre a picada que ligava, por terra, o Igarapé do Tucuruí, no Baixo Xingu, à missão Imperatriz, mais acima. No ano de 1868, os capuchinhos italianos, Frei Ludovico Mazarino e o Frei Carnelo Mazararino, com ajuda dos indígenas, constroem um estreito caminho ligando o Baixo ao Médio Xingu, chegando à antiga missão do Igarapé dos Panelas, caminho esse que mais tarde o Coronel Francisco Gayoso, patrocinado pelo Major Leocárdio de Souza, tentou transformar em estrada, contando com mão de obra escrava. Porém, sua jornada foi surpreendida pela Lei Áurea, que o privou do trabalho escravo, frustrando seu intento. Os trabalhadores escravos, agora libertos, foram trabalhar nos grandes seringais e em pequenos sítios situados às proximidades das estradas dos pequenos vilarejos existentes. E Gayoso, velho, doente e desgostoso, volta para sua terra natal sem deixar notícias. A este respeito, diz Coudreau (1977, p. 14):

A ESTRADA DE VITÓRIA A FORTE AMBÉ mede 51,5 quilômetros em linha reta, e 62 quilômetros com as numerosas sinuosidades que apresenta. Ela foi iniciada há uma dezena de anos pelo piauiense Gayoso que, tendo chegado ao baixo Xingu com um bando de 70 escravos, pretendeu fazer um atalho em linha reta, da extremidade sul da Volta à sua extremidade norte. Gayoso não foi dos mais felizes. Avultadas somas de dinheiro e enormes esforços foram o preço de trabalhos muitas vezes estéreis. Não obstante Gayoso conseguiu abrir uma trilha: do lugar hoje denominado Forte Ambé até a foz do Juá estendia-se a picada que, no seu entendimento, deveria tornar-se a futura estrada. Com a fortuna e a saúde abaladas, mas prestes a terminar sua obra, eis que em 1889<sup>53</sup>, vem a emancipação dos escravos e o paralisa, arruína e abate. A estrada ficou inacabada, tendo os trabalhadores, agora em liberdade, se dispersado pelo sertão vizinho. Já envelhecido, doente e sem ânimo, abandonado por quase todo o mundo, Gayoso não quis permanecer por mais tempo curtindo suas tristezas junto ao espetáculo de sua obra paralisada: voltou para o Piauí e dele não se teve mais notícias. O liquidatário da sucessão não teve muito tempo para se ocupar dos seringais.

Depois de Gayoso, veio Coronel José Porphírio de Miranda Júnior<sup>54</sup>, que, juntamente com seu tio Agrário Cavalcante, adquiriu as posses de Gayoso e seu êxito comercial da

<sup>53</sup> A Lei Áurea, que libertou os escravos, foi assinada em 13 de maio de 1888; pode ter ocorrido um erro na topografia.

<sup>54</sup> Coronel José Porphírio de Miranda Júnior, de 1896 a 1930, foi a figura econômica e política mais importante de Altamira e região. Controlou por grande tempo a extração da borracha no Alto Xingu. Apoiou economicamente expedições que atravessaram os rios Xingu e Tapajós, dentre elas a da pesquisadora do Museu Emílio Goeldi de Belém, Pará, Emília Sneathlage. Apesar de dominar economicamente e politicamente a região do Xingu “até acima do Rio Fresco e por todo o rio Iriri” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 115), sua liderança política era fraca regionalmente, em virtude da oposição que fazia ao Partido

Estrada que cortava a Volta Grande. De acordo Umbuzeiro e Umbuzeiro (2012), no ano de 1880, foi feita outra tentativa por Agrário Cavalgante. Ele retomou os trabalhos do Coronel Gayoso, retificando o traçado da estrada, partindo do Igarapé Tucuruí – lugar que hoje se localiza Sede do município de Vitória do Xingu – com destino à foz do igarapé Ambé, ali construindo um Forte Ambé, local em que foi construído o Quartel do 51 BIS, onde permanece até os dias atuais. Essa estrada hoje é chamada de rodovia Ernesto Acioly (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

Outros moradores ilustres chegaram a Altamira a partir de 1896. Destaca-se: Coronel Raymundo de Paula Marques, Major Pedro de Oliveira Lemos e Ernesto Accioly, apoiadores da expedição de Henri Coudreau em 1896, no Xingu. Nesse momento, a cidade registrava uma população estimada de, acima da Volta Grande do Xingu, 1.174 pessoas, sendo estes moradores do Médio Xingu (804 pessoas), do Rio Iriri (220) e indígenas Aldeados do Rio Iriri (150) (COUDREAU, 1977).

O acesso de entrada e saída de Altamira era possível somente por Vitória. As viagens duravam dois dias ou mais, devido às péssimas condições da estrada. Por essa razão, existiam pontos de descanso e pernoite. Seu porto fluvial escoava a produção da região e permitia a mobilidade da população. Desbravadores e exploradores que desafiaram as cataratas e transpuseram a Volta Grande do Xingu, dentre os quais citamos o austríaco Rochus de Hundertpfund (1750), o alemão Príncipe Alberto da Prússia (1842), o alemão Karl Von Den Steinen (1884), a alemã Emilia Sbethlage (1909), o alemão Dom Clemente Geiger (1934), os austríacos Dom Eurico Kräutler e Dom Ervin Kräutler (1965) (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

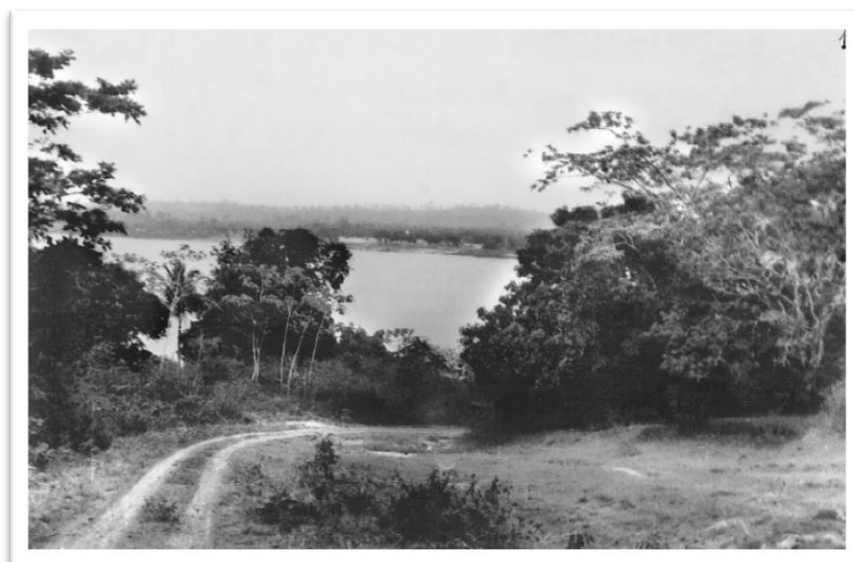
Com visão desenvolvimentista, esses homens e mulheres defendiam que o acesso aos vilarejos e cidades, a manutenção das estradas, sua viabilidade e gratuidade deveriam ser do Estado. A ele competia o papel de proteger os fracos da região do Xingu. Coudreau (1977), por exemplo, afirmou que o Estado deveria dispor aos indivíduos da região lanchas a vapor e melhoria da estrada. Mas, “somente na década de 1930 é que o interventor Magalhães Barata estatizaria a Estrada de Vitória, passando o seu uso ser gratuito. O asfaltamento dessa estrada

---

Republicano Federal (PRF). Integrante do Partido Republicano Paraense (PRP), Porphírio era criticado e os jornais belenenses, tais como Folha do Norte e Província do Pará (1900), questionavam a atuação do seringalista político na região do Xingu. Buscando uma saída política, Coronel José Porphírio de Miranda Júnior casa-se com Rosalina Lemos, sobrinha do Senador estadual Antônio Lemos, para se afirmar alianças. E, em 1899, com 197 votos, torna-se intendente de Souzel, município criado pela Lei nº 811 de 14 de abril de 1874 (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

só seria feito 100 anos após a passagem de Coudreau” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 77). Na Figura 7, podemos verificar a estrada em 1948:

Figura 7 – Trecho da rodovia Altamira-Vitória, saindo do Forte Ambé (1948)



Fonte: Arquivo particular de Antônio Ubirajara Bogea Umbuzeiro.

Acerca da origem do nome Altamira, há duas versões. A primeira é de que a origem foi atribuída por Coronel Gayoso, fundador da cidade, em referência à cidade de Altamira na Espanha. Gayoso, um comerciante rico e poderoso, com grande poder aquisitivo, viajava o mundo, mas gostava de toda a Europa. Durante uma de suas viagens, “conhecera ou ouvira falar das cavernas recém-descobertas daquela cidade, que continham pinturas pré-históricas amineiráveis, razão pela qual passou a chamar a área próxima de sua propriedade de Altamira, onde moravam os escravos” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 67).

A segunda versão diz respeito ao fato de que, em 1912, o primeiro intendente de Altamira, Pedro Oliveira Lemos, fora o primeiro morador da cidade e a ela deu esse nome juntamente com José Porphírio. Para Umbuzeiro e Umbuzeiro (2012), essa informação não é confiável, pois há uma contradição temporal da chegada de Porphírio à Altamira, que é registrada em 1900. Para os autores em referência, a primeira versão é mais confiável, porque a presença de Gayoso foi historiada pelo explorador francês Henri Coudreau na obra “Viagem ao Xingu” (1977), durante a expedição pelo Rio Xingu, a mando do Governador do estado do Pará, Lauro Sodré. Como podemos verificar no trecho que se segue:



Foi na terça-feira, 7 de julho, que saímos de Forte Ambé e fomos para Altamira, de onde prosseguimos rumo ao alto Xingu. Sigo com uma pequena igarité, graciosamente cedida por Ernesto Accioli, do Iriri. Minha tripulação é constituída por cinco homens. Altamira, vilarejo em formação na saída da Estrada Pública do Tucuruí-Ambé, consta apenas de três casas, na margem ocidental (esquerda) do Xingu, rodeada por extensos terrenos cultivados, que a cada ano mais se espalham para o interior. Altamira e suas roças são uma criação de Gayoso, que aí, mantinha boa parte de seus escravos, senão mesmo a maioria. A excelência de seu clima, devido à posição da cidade no ângulo meridional da Volta, o que lhe propicia uma ventilação permanente, tanto em razão dos ventos que sopram os montes, tanto dos que sopram de jusante, somam-se às vantagens decorrentes de sua posição geográfica, fazendo com que Altamira, terminal da Estrada Pública, vá pouco a pouco se transformando no entreposto do alto Xingu. Por tudo isso, o povoado já pode contar, na época em que se envia a borracha para a Capital e de lá chegam as mercadorias, com uma permanência de cerca de duzentas pessoas, que se instalam antes mal do que bem nas casas e plantações da nascente e “futura” povoação (COUDREAU, 1977, p. 25).

Nos relatos de Coudreau (1977), observamos que a localização geográfica do vilarejo e a fertilidade do solo favoreceram o crescimento de Altamira. Outro fator foi a extração vegetal da borracha, que contribuiu para o seu desenvolvimento econômico e populacional, chegando o local a contar com cerca de duzentas pessoas durante as transações comerciais da borracha. Considerada por Coudreau (1977) promissora e futura, um vilarejo com excelente ventilação tanto do lado esquerdo quanto direito da margem do Rio Xingu, Altamira era um povoado com terrenos cultivados e extensos, com roças grandiosas e férteis.

A partir de 1909, Altamira continua crescendo, registrando mais de “cem casas, cemitério, cadeia, escola, coletoria, correio, comércio e autoridade legais” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 119). Em 1911, ano de sua emancipação, esse crescimento ocorreu na área comercial, com ênfase na produção da seringa, com 359.688 kg de borracha e 1.283.212 kg de caucho<sup>55</sup>. Dessa data até 1921, ocorre um arrefecimento econômico na cidade, impulsionado pelo fim do primeiro ciclo da borracha (1870-1912), que reduziu a coleta da borracha e do caucho para 194.000 quilos e 349.000 quilos, respectivamente (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

No decorrer de sua organização territorial, o município de Altamira passou por diferentes transformações em seu espaço político até os dias atuais. No ano de 1935, mediante a Lei Estadual nº 8/1935, Altamira passou a se denominar Xingu e, sob o regimento da mesma lei, adquiriu o distrito de Porto de Moz do município de Gurupá. Um ano depois (1936), em uma nova divisão territorial, Xingu aparece constituído de 11 distritos: Altamira, Novo Horizonte, São Felix, Porto de Moz, Tapará, Vilarinho de Monte, Vieiros, Pombal,

---

<sup>55</sup> Um tipo de borracha com menor valor comercial, mas com grande demanda no mercado exterior.

Aquiqui, Souzel e Alto Xingu, sendo que todos esses distritos pertenciam ao extinto município de Porto de Moz.

Em nova constituição territorial, em 1937, o município do Xingu passa a ser composto de três distritos: Altamira, Novo Horizonte e São Felix. Contudo, nesse mesmo ano, através decreto estadual nº 2.805, de 10 de dezembro de 1937, desmembra-se o município de Xingu dos distritos de Porto de Moz, Vieiros e Vilarinho do Norte, para novamente se constituir o município de Porto de Moz. No ano seguinte, a partir do Decreto-lei estadual nº 2.972, o município de Xingu volta a se denominar Altamira. Extinguem-se os distritos de Tapará e Vieiros, e seus territórios são anexados ao distrito sede de Porto de Moz. Pelo Decreto-lei estadual nº 3.131, de 31 de outubro de 1938, o distrito de São Felix é extinto, sendo seu território anexado ao distrito de Novo Horizonte (posteriormente denominado de Gradaús), do mesmo município de Altamira. Sob a mesma lei, o distrito de Alto Xingu é extinto, sendo seu território anexado ao distrito de Souzel, do município de Porto de Moz.

Em 1940, houve a intensificação da exploração dos seringais nativos da região, impulsionada pela valorização da borracha por ocasião da Segunda Guerra Mundial. Com a mão

de obra das famílias nordestinas que começavam a chegar à região, sendo o principal meio para a extração do látex, ocorria a exploração do trabalho dos “soldados da borracha”, atividade extrativista que assegurava a manutenção do poder dos grandes coronéis seringalistas da região (MILÉO, 2013, p. 106). Indiretamente, isso impulsionou, em 1950, uma nova divisão territorial, e Altamira passa a ter somente dois distritos – Altamira e Gradaús, ex-Novo Horizonte.

Em 1961, pela Lei Estadual nº 2.460, de 29 de dezembro de 1961, o distrito de Gradaús é desmembrado do município de Altamira, passando a ser denominado de São Félix do Xingu; e em 1965, pela Lei estadual nº 1.139, é criado o distrito de Vitória, o qual é anexado a Altamira. Somente três décadas depois, por força da Lei Estadual nº 5.701/1991, o distrito de Vitória se emancipa de Altamira, para se tornar então o município de Vitória do Xingu (MILÉO, 2013).

Quanto aos povos indígenas, segundo Miléo (2013, p. 175), existiam na região de Altamira 12 aldeias indígenas. São elas: Araras-Laranjal; Arawté-Igarapé; Ipixuna; Baú; Araras-Cachoeira Seca; Curuá; Kararao; Koatinemo; Menkragnoti; Panará; Tricheira Bacajá e Xipais, em uma área total de 12.309.547 ha, cobrindo mais de 50% do território altamirense.

Essas populações estão intrinsicamente ligadas à história da região de Altamira desde seu povoamento em 1883, porém, no período compreendido entre 1937 e 1960, registra-se os

maiores conflitos. “Em 1938, a morte de cinco brancos coletores de castanha desencadeou por muitos anos um conflito que trouxe sofrimento em toda região do Xingu e Iriri” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 159).

Vários ataques foram registrados nesse período, tais como: ataques de seringueiros ao povo Kaiapó; chacina de Vitória; os ataques dos Araras; o ataque de 1977 e o ataque de 1979. Após anos de hostilidade entre brancos e índios, ecoa em Altamira o clamor das viúvas e dos órfãos. Altamira pedia paz. Até que, chefiada pelo sertanista Francisco Soares de Meireles, o Chico Meireles, a expedição de atração põe fim aos conflitos entre brancos e índios no Xingu.

Em 1963, Altamira passa a ser constituída apenas pelo distrito-sede, mas, em 1965, a Lei nº 1.139 de 11 de maio cria o distrito de Vitória, anexando-o a Altamira<sup>56</sup>. Nesse período, a população altamirense chega a 11.987 pessoas, em uma área territorial de 279.071 km<sup>2</sup> (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

Economicamente, a população sobrevivia da extração da borracha, do caucho e da castanha-do-pará. A produção agropecuária era composta por 59% de macaxeira, 12% de arroz e 12% de milho. A pecuária era composta por produção bovina (9 mil cabeças de gado) e a produção de aves era de 23 mil cabeças. Havia sete estabelecimentos industriais e duas cooperativas.

A agência bancária existente era o Banco de Crédito da Amazônia (hoje Banco da Amazônia), “que em 1960 havia destinado 59 milhões de cruzeiros em créditos para a lavoura através de empréstimos” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 145).

No que diz respeito aos meios de transporte, Altamira já contava com um aeroporto local. O transporte fluvial era feito por meio do porto de Vitória, acesso mais utilizado para a capital do estado do Pará, Belém. No que se refere aos meios de comunicação, essa se dava via Correios, que tinha uma agência postal em Altamira e outra em Vitória.

Na área da educação pública, nos anos de 1960, Altamira possuía 15 escolas primárias, 28 professores e 1.184 alunos, além do Instituto Maria de Mattias, principal instituição de ensino e referência no Curso Normal Regional, com um total de 11 meninos e 29 meninas matriculados, estando presente na educação do município desde 1953 (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

Em 1964, os índios Araras reaparecem no cenário altamirense atacando, perto de Porto de Moz, a expedição do Serviço de Proteção ao Índio. Novamente, em 1968, registra-se outro

---

<sup>56</sup> Em 1991, Vitória é emancipada e passa a se chamar Vitória do Xingu. Em 1995, outra divisão territorial altera o quadro do município de Altamira e constitui seu distrito Castelo dos Sonhos, Cachoeira da Serra e Princesa do Xingu.

ataque dos povos Araras, que permaneceram ativos nos conflitos até 1979. Nessa época, os índios Araras têm seu território cortado por uma faixa da BR 230, a rodovia Transamazônica. A rodovia teve como monumento inaugural uma placa fixada a uma castanheira, conhecida popularmente como “pau do presidente”. Nela estava cravado o texto: “nestas margens do Xingu, em plena selva amazônica, o Senhor Presidente da República dará início a construção da Transamazônica, numa arrancada histórica para a conquista desse gigantesco mundo verde” (PLACA..., 1970), como podemos verificar na Figura 8.

Figura 8 – Inauguração da Transamazônica (1970)



Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo.

A respeito do ato de inauguração da Transamazônica, Kräutler (2005, p. 9) afirma:

Não entendi e jamais entenderei como o presidente podia ficar “emocionado” ao ver uma majestosa castanheira cair morta. Não entendi as palmas delirantes da comitiva desvairada diante do estrondo produzido pelo tombo desta árvore, a rainha da selva. Aplauso para quem e em razão de que? A placa fala da “conquista deste gigantesco mundo verde”. A implantação do marco pelo presidente não passa de um ato cruel, bárbaro, irracional, macabro. O que significa “conquistar”? É “derrubar”, “abater”, “degolar”, “matar”, “assassinar”? Um emocionado presidente inaugura a destruição da selva milenar! Por incrível que pareça, derrubar e queimar a floresta é doravante sinônimo de desenvolvimento e progresso.

Se a propaganda oficial mostrava a heroica conquista do território, de progresso a todo custo e de uma arrancada e acelerada modernidade dos espaços, a realidade daqueles anos de construção provocou efeitos intensos na vida dos que viviam na região, antes da estrada, e daqueles que vieram aqui trabalhar (EMERIQUE, 2009). Nada se falou dos que habitavam

ali: índios, pequenos agricultores e coletores de borracha e castanha-do-pará. Eram “os homens sem terra”. E, para o presidente, era preciso também povoar aquelas “terras sem homens”. Mas a que custo? Qual era o preço a ser pago? O que esperar daquele lugar? Como chegar lá?

As formas de deslocamento que predominaram durante o processo migratório para a Transamazônica foram denominadas colonização oficial e colonização espontânea. A colonização oficial implantada pelo Governo Federal era coordenada pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária – INCRA, órgão responsável pelo deslocamento e assentamento nas terras loteadas. A colonização espontânea era motivada pela saída dos migrantes com recursos próprios de seus lugares de origem. Dentre alguns fatores, destaca-se o desemprego e a reduzida possibilidade de reprodução e desenvolvimento social do grupo familiar (SILVA, 2008).

São muitas as histórias relacionadas à chegada das famílias migrantes nos acampamentos no início da colonização da Transamazônica. Havia acampamentos no km 23 e no km 40, sentido Altamira-Brasil Novo, e outro no km 18 em direção à Itaituba, cidade localizada no estado do Pará. A abertura da rodovia Transamazônica, como parte de um amplo programa de ocupação da Amazônia, surgia com importante referencial de um tempo histórico que modifica a região nos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos. Esse projeto marcou significativamente as trajetórias de vida das pessoas que se deslocaram para o local.

A primeira impressão da chegada era de confusão por parte das famílias, as quais vinham, mas não sabiam exatamente para onde iam. Apesar de muitas dificuldades, contudo, demonstravam confiança. Essas pessoas contavam com a promessa de apoio de assistentes e técnicos do Governo Federal. Os acampamentos geralmente eram provisórios e abrigavam as famílias que ali esperavam para serem assentadas nos lotes rurais (EMERIQUE, 2009). Em média, continham entre vinte e trinta barracos. Cada um deles abrigava duas ou mais famílias, que geralmente não se conheciam e que não tinham a princípio nenhuma afinidade de parentesco ou pertencimento histórico e cultural. Na Figura 9, podemos ver a estrutura dos acampamentos para abrigar as famílias migrantes que iam chegando durante os anos de 1970 a 1972:

Figura 9 – Acampamentos para abrigar migrantes na Transamazônica (1970-1972)



Fonte: Secretaria de Meio Ambiente e Turismo de Altamira.

Houve casos de famílias passarem por mais de dois acampamentos até serem assentadas em lotes ou receberem casa na agrovila. Segundo Emerique (2009), a abertura da rodovia Transamazônica trouxe problemas, avanços e desenvolvimento à região amazônica, tais como: desmatamento, exploração de recursos naturais e especialmente perda da identidade dos habitantes oriundos da região (quilombolas, ribeirinhos e indígenas). Igualmente, trouxe benefícios, como, por exemplo, a ligação do Norte às demais regiões brasileiras – era a “Integração Nacional”. Mas, o que é a “Integração Nacional” na ótica das políticas desenvolvimentista? Para Kräutler (2005, p. 11):

[...] pelo que se vê, é, de um lado, agredir violentamente a obra da criação sem nenhum plano que visasse um desenvolvimento sustentável para região, e de outro, impulsionar a migração interna para resolver problemas fundiários nas regiões centro, sudeste e sul do País. Através do desterro de milhares de famílias para a Transamazônica pretendeu-se fazer uma reforma agrária naquelas regiões sem mexer com os proprietários de grandes extensões de terra produtivas e improdutivas. Deportando para a Amazônia o excedente de agricultores, os “sem terra”, todos eles potenciais invasores de fazendas, evitar-se-á problemas nos estados de origem dos desterrados e se garante o sossego e a paz para o latifúndio.

Por meio do desmonte das florestas, dos rios e das matas, o Projeto de Integração Nacional foi implantando sua política de desenvolvimento sem considerar nesse processo os

milhares de habitantes locais e, com a construção da rodovia Transamazônica, inaugurada em setembro de 1972, concretizava-se. Nesse mesmo viés, em 1975, o governo começa os estudos para a construção das usinas hidrelétricas na região (KRÄUTLER, 2005).

Com convênios firmados com a Eletronorte e com o Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores, iniciam-se as pesquisas da viabilidade da construção de cinco hidrelétricas no Xingu e uma no rio Iriri. Mas, somente em 1980, os debates sobre a construção da usina hidrelétrica Belo Monte<sup>57</sup> – segunda maior do Brasil – voltam à cena.

Durante o processo de abertura da rodovia Transamazônica, Altamira se destaca entre os municípios que atraíam muitas pessoas e se transforma na “Princesinha do Xingu”, ou mesmo na “Capital da Transamazônica”, como ficou popularmente conhecida. Milhares de famílias chegavam à procura de terra e de dias melhores. Os comerciantes locais sonhavam com muito dinheiro a ser derramado na pequena cidade da Amazônia paraense. Os fazendeiros e os grandes latifundiários exploravam mão de obra barata dos nordestinos, provindos geralmente do Ceará e do Maranhão, à procura de trabalho e de um lugar para morar e construir sua vida.

Como diz Kräutler (2005), era o “Eldorado do Xingu”. O governo investia em propagandas de progresso e modernidade, incentivando o processo migratório de nordestinos e sulistas. A Amazônia aguardava para ser explorada, habitada e civilizada. Nesse ideal de civilização, também estava posto o de modernização das cidades e de higienização. Por isso, era preciso investir em uma empreitada governamental que divulgava o discurso da boa moradia e da farta qualidade de vida em lugares ventilados, arborizados, com altos índices de plantações naturais o que proporcionavam ao povo ar puro e benefícios ambientais inigualáveis.

Altamira, como as demais cidades do Pará, buscava se espelhar nos modelos de modernidade provindos de Belém, bem como nas ações e “valores estéticos de uma classe social em ascensão, composta por seringalistas, comerciantes, fazendeiros e intelectuais”

---

<sup>57</sup> Em 8 de julho de 2005, é aprovado o Projeto Decreto Legislativo (PDC) nº 1785/2005, que autoriza a implementação desta usina de forma arbitrária, sem consultas à comunidade indígena e local. Em 2006, foi suspenso o licenciamento para a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte pela Justiça Federal, porém, em 2007, a própria Justiça Federal autoriza a sua construção. Em 2008, Altamira é cenário de manifestações, em repúdio à construção da usina, mobilizada pelo movimento social “Xingu Vivo para Sempre” que reuniu ribeirinhos, indígenas, extrativistas, movimentos sociais da região e ambientalistas. Em 2009, é apresentado um novo Estudo de Impacto Ambiental – EIA, que foi defendido pelo Governo Federal, em favor da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Em 2010, é liberada a construção, por meio da licença prévia dada pelo Ministério do Meio Ambiente e, finalmente, em 2011, sai a liberação definitiva da construção da usina de Belo Monte. Atualmente ela esta em fase de conclusão, tendo atingido 95% de funcionamento total, e assim como a abertura da Transamazônica, trouxe consequências desastrosas para a comunidade local.

(ALVES, 2015a, p. 40). Contudo, em razão da sua localização, a aproximadamente 800 km da capital do estado, bem como do fato de seu acesso ser apenas por via área ou fluvial e, ainda, pelos precários meios de comunicação, a dificuldade de adesão por parte da população local às mudanças modernizantes da capital foi inevitável.

Todavia, tudo era bem orquestrado, especialmente se considerarmos que, nesse período, as Zonas de Segurança Nacional atuavam com maestria. Umbuzeiro e Umbuzeiro (2012) relatam que nunca o Governo Federal havia intervindo de maneira tão presente na região quanto na década de 1970. De 1971 a 1985, o Governo Federal implantou uma estrutura urbana moderna com grandes construções, como matadouro municipal, escolas, rede de esgoto e saneamento, ampliação de serviços públicos e de vicinais<sup>58</sup>. Tais ações procuravam dar um ar de modernidade e progresso à região, caracterizando a intervenção direta da ação estatal.

Outras medidas adotadas foram investimentos no meio rural, financiamentos de lavoura agrícola, financiamento em propriedades pecuaristas e investimentos em medidas socioeconômicas, culturais e políticas.

Naquela época, a prefeitura fora assumida por prefeitos nomeados. Quando Frisan Nunes encerrou o ciclo de Prefeitos eleitos (eleição livres), Altamira passa a ser gestada pela Faixa de Segurança Nacional. O primeiro prefeito nomeado foi Coriolando Dias de Sousa. No Quadro 5 encontramos a lista dos doze prefeitos nomeados pelo Regime Militar, entre os anos de 1971 a 1985 e os seus atos mais importantes.

Quadro 5 – Prefeitos nomeados durante o Regime Militar – Altamira (PA) – 1971-1985

PERÍODO	PREFEITO	ATOS MAIS IMPORTANTES
1971	Coriolando Dias de Sousa	Vereador e presidente da Câmara municipal de Altamira assumiu a prefeitura por nove meses, enquanto aguardava a nomeação do Prefeito de Zona de Segurança Nacional.
1971-1972	Raimundo Eloy Coutinho	Construiu, aproximadamente, 20 escolas na zona rural com o auxílio do Ministério da Educação. Vale mencionar que Transamazônica foi inaugurada em seu governo.
1972-1976	Claúdio Filomeno	Carioca, tenente reformado da Aeronáutica, seu maior feito foi a construção do Quartel e da Vila Militar do 51º Batalhão de Infantaria de Selva, a Escola Polivalente de Altamira, o Centro Esportivo, o Matadouro Modelo e Mercado Público e o Conjunto de Campus Avançado de Escolas Superiores de Uberaba (PROJETO RONDON)

<sup>58</sup> “Chamamos de vicinais as estradas construídas inicialmente saindo da Transamazônica e, no projeto original, com até 10 km, onde ficavam os lotes de 10 hectares para o agricultor trabalhar” (ALVES; GOMES, 2017, p. 60). São conhecidas na Transamazônica como travessões.



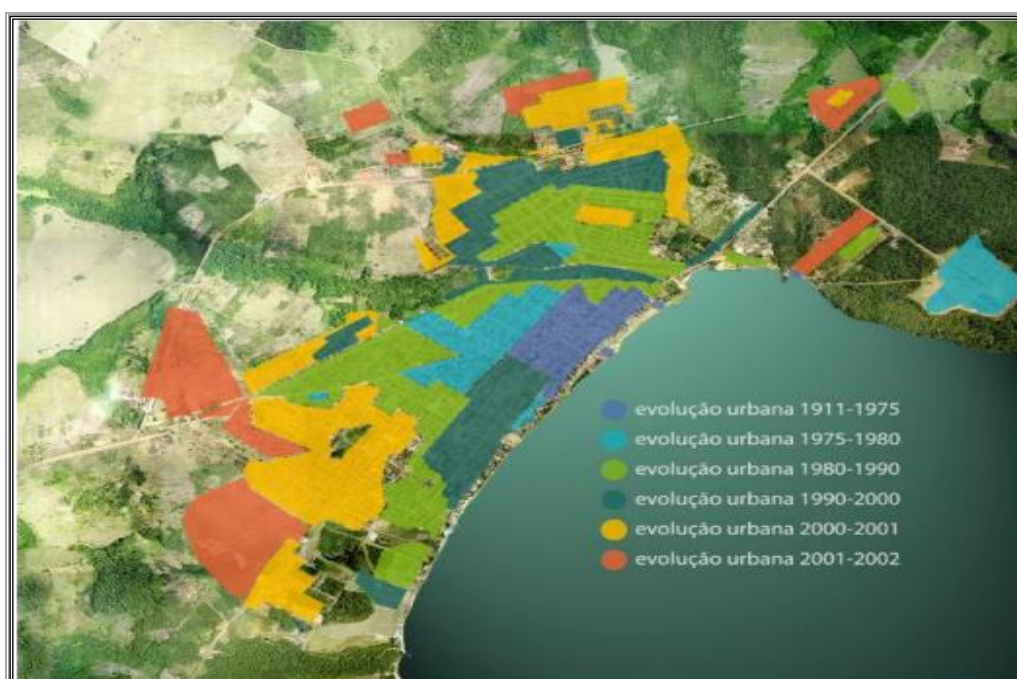
		e FUNAI, ampliou o hospital São Rafael, inaugurou uma nova agência de Correios e Telégrafos e uma usina de eletricidade das Centrais Elétricas do Pará – CELPA. Na sua gestão ainda foi instalada a primeira rede de esgoto, assim como meios-fios na zona urbana. Construiu a Praça Pio XII, um prédio para Biblioteca e Arquivo Público, pavimentou algumas ruas da cidade. Além dessas realizações, reestruturou o quadro de funcionalismo público e escolheu o novo espaço destinado ao aeroporto da cidade.
<b>1976-1977</b>	Domingos Juvenil Nunes de Sousa	Engenheiro civil, deputado Estadual é nomeado Prefeito de Altamira. Suas principais obras foram: a construção de uma praça às margens do Rio Xingu, o mercado Público no bairro de Brasília, aterrou o acesso ao bairro de Brasília em substituição à ponte construída em governos anteriores. Instalou um canal de televisão, o canal 6. Construiu a Escola Dom Clemente Geiger no bairro de Brasília. Deu continuidade à obra de saneamento básico do governo anterior.
<b>1977-1979</b>	Edmilson Moreira Veras	Concluiu diversas obras iniciadas por Domingos Juvenil, construí a Praça Dom Eurico Kräutler no bairro de Brasília e Praça do Preciosíssimo Sangue. Regularizou o porto de Vitória por meio do Decreto nº 252/1978 de 10 de novembro. Instalou a iluminação pública em Vitoria e adquiriu os equipamentos de iluminação pública para a Agrovila de Princesa do Xingu. Em seu governo, aconteceu a criação dos Símbolos Municipais (bandeira, brasão e oficializou o Hino de altamira). Foi exonerado do cargo, mas antes deu início à construção de duas escolas municipais: Rui Barbosa e José de Alencar.
<b>1979</b>	Claúdio do Nascimento e Silva	Passou três meses à frente da Prefeitura Municipal e amorteceu “os embates políticos” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 223).
<b>1979-1980</b>	Edson Sousa Batista	Economista, construiu dois postos médicos, uma escola municipal e arborizou a Avenida Djalma Dutra. Inaugurou o Fórum, residência do Juiz e Promotor, construiu reservatório da Companhia de Saneamento do Pará, iniciou a construção do prédio da central de Telecomunicações do Pará e inaugurou o novo aeroporto de Altamira.
<b>1980-1981</b>	João Delfino Pereira	Melhorou o pagamento do funcionalismo público.
<b>1981-1984</b>	Edmilson Moreira Veras	Ampliou o mercado municipal, iniciou a construção de outro mercado maior no bairro de Brasília, investiu em paisagismo no cais de arrimo do Rio Xingu, construiu escolas na zona urbana e rural, amplia o prédio de TV do canal 6, patrocina a primeira edição do Livro Altamira e sua História. Construiu o Estádio Municipal. Em 1983, registrou-se mais de 15 obras em construção desde escolas, a praças etc.
<b>Dezembro de 1984 a janeiro de 1985</b>	Cícero Benicio Maia	Apostou no funcionalismo público.
<b>Janeiro de 1985 a abril de 1985</b>	Anfrísio da Costa Nunes	Investiu na infraestrutura urbana do bairro do Premem, assistiu às famílias desabrigadas da enchente do Rio Xingu (uma das maiores), recuperou 26 escolas da zona rural, investiu na melhoria das estradas e pontes. Investiu em assistência médica de ribeirinhos. Investiu na programação regional da TV Altamira, Canal 6.
<b>1985</b>	Antônio Bentes de Figueiredo	Recuperou ruas do centro da cidade, investiu em

	Neto	programações culturais. Recuperou o posto médico de Vitória e levou telefonia à mesma Vila. Investiu em iluminação pública nos bairros periféricos da cidade: Liberdade e Boa Esperança.
--	------	--

Fonte: elaborado pela autora, 2018.

Por meio desse quadro, verificamos o desenvolvimento econômico e social da cidade de Altamira durante a década de 1970, bem como os investimentos estatais na área da infraestrutura, educação e saúde, realizados pelos seus prefeitos. Contudo, conjecturamos que esses investimentos não supriram a demanda da população local, em função da reordenação urbana do momento. O *boom* da construção da rodovia Transamazônica BR 230 exigiu por parte do Governo Federal maiores investimentos na área da segurança, educação, moradia, saúde, infraestrutura, cultura, esporte e lazer, haja vista que a população urbana, que era de 3.055 pessoas em 1960, passa para 15.428 pessoas em 1970 (UMBUZEIRO; UMUZEIRO, 2012). Na Figura 10, temos uma ideia dessa evolução urbana na reordenação do espaço entre os anos de 1911 a 1980.

Figura 10 – Evolução urbana de Altamira – 1911-1980



Fonte: Relatório do Plano Diretor (ALTAMIRA, 2010).

O Plano de Diretrizes elaborado pelo Ministério do Interior ficou defasado, não contemplando assim as necessidades locais no quesito dos direitos humanos e sociais. Isso resultou em afastamento dos moradores do centro da cidade, no aumento da violência,

em inadequados sistemas educacionais e de saúde e em grandes espaços periféricos dentro da cidade, decorrentes da falta de políticas públicas oficiais.

No tocante à infância, historicamente, as crianças em Altamira enfrentaram problemas sociais graves no que se refere à pobreza, saúde, baixa-escolaridade e carência estrutural de políticas públicas de saneamento básico. Esses fatores, a nosso ver, contribuíram para o aprofundamento das desigualdades sociais e culturais, pondo em evidência demandas da infância no que diz respeito às ações cogentes ao atendimento previstas nas políticas em favor da infância.

Infâncias pensadas a partir dos processos humanos, na interação do sujeito com as múltiplas dimensões do meio ambiente e social, com vistas a compreendê-lo por meio da complexa rede de relações formada por pessoas, lugares, tempos, atividades, papéis e instituições, mediadas por normas, crenças e valores do grupo social aos quais os sujeitos estão inseridos, possibilitando-nos capturar os muitos fios tecidos na construção da sua identidade.

Variadas são as formas de conceber e de abordar as infâncias. Entretanto, todas estão relacionadas ao imaginário social das pessoas, isto é, quando a ênfase recai sobre o caráter simbólico da atividade. Nesta acepção, os indivíduos exprimem em suas ações, os sistemas de códigos e interpretações recebidos pela sociedade, dando sentido à sua vivência e experiência social, projetando valores na vida cotidiana.

Esse entendimento nos levou a identificar que o estudo acerca da infância deve ser feito de forma crítica, pois agrega condições materiais e imateriais de subjetividades. Tais fundamentos subsidiam o entendimento de infância, partindo do pressuposto de que os processos vivenciados se tornam a base para as experiências subsequentes, principalmente se foram consolidados em um alicerce estável por tempo prolongado, como se deu com as crianças de Altamira na década de 1970, que viviam em constante situação de violação de direitos.

Essas crianças vivenciaram novos ambientes e ações sociais que interferiram em seu desenvolvimento sociocultural, já que as condições pouco adequadas estavam associadas à alta probabilidade de ocorrências negativas ou indesejáveis, tais como violência sexual e acesso às drogas lícitas e ilícitas, maus tratos e abandonos de toda ordem, que podem comprometer a saúde, o bem-estar ou o desempenho social infantil.

A infância em Altamira sempre esteve à mercê da falta de políticas públicas, desde sua fundação, em 1911, até a década de 1970. Segundo Oliveira e Pinho (2014), os poucos estudos e pesquisas realizadas no campo da infância em Altamira, mais especificamente, na

perspectiva contemporânea e sociológica, têm demonstrado que as crianças têm sido impactadas diretamente na esteira dos grandes projetos econômicos que vêm sendo pensados e implantados nesta região.

Um desses projetos foi a construção da rodovia BR 230, a Transamazônica. A nosso ver, este foi o marco histórico do desrespeito e da (in)visibilidade da infância na região. Entendemos que a infância (in)visível para as políticas públicas, e também para os pesquisadores locais, produziu efeitos contrários à concepção da infância como sujeito protagonista de ver e viver a vida. O apogeu dessa obra de cunho desenvolvimentista trouxe consequências e contradições à infância altamirense, pois o progresso desse projeto modernizador mitigou a criança e seus direitos e pouco se fez por ela, mesmo sendo ela entendida como sujeito de direitos. Para Oliveira e Pinho (2014), a violação dos direitos infantis, neste município, está ligada às políticas de desenvolvimento totalitárias pensadas para essa região, que culminou, ao longo dos tempos, em disputas de territórios e uso dos recursos naturais do meio-ambiente (como foi o caso da extração da borracha, caucho e da castanha-do-pará), gerando conflitos sociais, culturais e econômicos gravíssimos.

Em Altamira, muitas crianças viveram a década de 1970 em situações alarmantes de sobrevivência, em termos de alimentação e moradia. Se ambientalizaram em palafitas<sup>59</sup>, sem acesso ao lazer, saneamento básico e saúde. O respeito aos direitos infantis era quase inexistente, e políticas educacionais também eram incertas. Além disso, as rápidas mudanças socioambientais, geradas por essas políticas de desenvolvimento, conduziram a contextos desprotegidos e transformações nem sempre exitosas para a infância local.

Com forte presença de migrantes nordestinos, em sua maioria cearense, e de ribeirinhos e indígenas, o processo de colonização da Transamazônica passou por diferentes estágios. Isso concorreu para que a questão fundiária tenha se apresentado como fator preponderante nos conflitos verificados nessa região no decorrer de sua formação política, contribuindo para a forte presença da Igreja Católica na construção histórico-geográfica dessa municipalidade, “ora como evangelizadora, ora como mediadora e apaziguadora da situação imposta pelos conflitos aqui existentes” (MILÉO, 2013, p. 105).

O papel da Igreja no contexto altamirense ganha reforço por ocasião da criação da Prelazia do Xingu, criada pelo Papa Pio XI, com sede em Porto de Moz, e transferida para Altamira no ano de 1948. O então padre Clemente Geiger, responsável pela Prelazia desde

---

<sup>59</sup> É como são chamadas as casas de madeira, construídas em áreas alagadiças. Estes tipos de casas são comuns na Amazônia.

1935, veio a se tornar o primeiro Bispo da região, com a missão de intermediar as inúmeras disputas entre os seringueiros, coletores de castanha-do-pará, garimpeiros, caçadores de peles com os povos indígenas. Com isso, a partir de 1936, a Igreja Católica passa a assumir responsabilidades sociais devido à ausência de ações governamentais na região. Assim, a Prelazia do Xingu, por meio de suas Congregações Lassalistas; Franciscanos da Penitência e Caridade Cristã; Franciscana de Ingolstadt; Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo; Adoradoras do Sangue de Cristo; Xeverianos; Escolares de Nossa Senhora; Irmãs Notre Dame de Namur e Vêrbitas<sup>60</sup> foi gradativamente sendo reconhecida pelos moradores da região como conjunto de Congregações que lutaram por melhores condições de vidas da população e reivindicaram reconhecimento da região como território de pertencimento.

Por territórios de pertencimento, Alves e Gomes (2017, p. 68) recobram a igualdade que respeita as diferenças. Assim, nas palavras das autoras:

A igualdade faz referência ao direito à saúde, educação, transporte, melhoria das estradas, reforma agrária. A identidade territorial e construída neste contexto de lutas, mas também pelos vínculos nem sempre pacíficos constituídos entre grupos residentes na área: agricultores, indígenas e pescadores. Contudo, tais conflitos assumiram também formas de pertencimento e havia lugar para todos.

Esses direitos eram debatidos por esses religiosos/as por meio de palestras, eventos e oficinas. Aos poucos eles foram sendo ampliados e diversificados, bem como os atendimentos das pessoas pobres e abandonadas em vicinais e em agrovilas da região do Xingu e Altamira. A região do Xingu estava dividida em Baixo e Médio Xingu<sup>61</sup>. Na região de Altamira, havia a Paróquia Sagrado Coração de Jesus, estabelecida em 1917 pelos padres Franciscanos alemães vindos de Santarém do Pará, dantes conhecida, em 1752, como Missão Tucuna<sup>62</sup>, e a Paróquia Corpo e Sangue de Cristo, fundada em 1977 na cidade de Brasil Novo, Vila de Altamira.

<sup>60</sup> Apesar da existência de todas essas Congregações católicas em Altamira, nesta tese só serão trabalhadas as Congregações dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo e a Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, por conta do acesso aos documentos. As demais Congregações não tinham arquivos em suas sedes ou não atuaram na assistência e proteção à infância dentro do recorte temporal da década de 1970.

<sup>61</sup> Segundo o histórico da Prelazia do Xingu, foi acrescido a este descritor as cidades de: Região Alto Xingu, cidade de Ourilândia do Norte (Paróquia Santa Rita de Cássia), cidade São Félix do Xingu (Paróquia de São Félix, em 1991), cidade de Tucumã (Paróquia Nossa Senhora de Aparecida, em 1991); Região Médio Xingu, cidade de Vitória do Xingu (Paróquia Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos, em 1991). Região transamazônica-oeste, cidade de Medicilândia (Paróquia Nossa Senhora Mãe dos Pobres, em 1991), cidade de Uruará (Paróquia Nossa Senhora de Fátima, em 1991), cidade de Placas (Paróquia de Nossa Senhora Aparecida, em 2005); Região Transamazônica Leste, cidade de Anapu (Paróquia Santa Luzia, em 1998; Paróquia Imaculada Conceição, em 2008; Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em 2007), Área Pastoral Nossa Senhora de Guadalupe em Belo Monte e Assurini em Altamira (IGREJA CATÓLICA, 2016).

<sup>62</sup> Nesse local, em 2 de abril de 1883, se ergueu a cidade de Altamira (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

Em 1929, Dom Amando Bahlmann e Padre Gregor M. Jussel da Congregação do Sangue de Cristo de Santarém decidem enviar para o Xingu Missionários para as obras religiosas e, em 1930, chegam os primeiros padres da Congregação Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo (CPPS), como o padre Markus Schwalder. Em 1933, chega o padre Otto Jutz. Juntos, os religiosos fundam a primeira Prelazia do Xingu na cidade de Porto de Moz. Em seguida, a Prelazia da cidade de Gurupá é anexada à Prelazia do Xingu, formando a região do Baixo Xingu.

Em 1934, o Papa Pio XI cria a Prelazia do Xingu, com sede em Porto de Moz, e nomeia como seu administrador apostólico Dom Amando Bahlmann. A Prelazia do Xingu, passa então a ser confiada aos Missionários do Sangue de Cristo e foi constituída das seguintes Paróquias:

São Braz de Porto de Moz e de São Francisco Xavier de Souzel (da Arquidiocese de Belém); Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Altamira) e as terras da margem esquerda do Xingu e todo o Iriri até o Mato Grosso (da Prelazia de Santarém; e São Félix do Xingu e a margem direita do Xingu até o Mato Grosso e a Prelazia de Conceição do Araguaia) (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 2016, p. 1).

Em 1935, Dom Clemente Geiger foi consagrado o primeiro Bispo prelado, ficando no cargo até 1970, quando renunciou. Dom Clemente era alemão, mas adotou Altamira como sua segunda casa. Chegando muito novo em solo paraense, abraçou a Missão do Xingu com esforço e determinação. Nesse mesmo ano, ocorreu a mudança da sede da Prelazia de Porto de Moz para Altamira, em razão de sua grande importância no cenário socioeconômico nacional, regional e local, Altamira despontava como um grande centro de produção de borracha e caucho e espaço de colonização ativa. A preocupação da Prelazia, além dos problemas espirituais, eram os de ordem social, especialmente junto aos pobres necessitados.

O segundo Bispo prelado foi Dom Eurico Kräutler que esteve à frente da Prelazia do Xingu entre os anos 1971 e 1981. A ênfase do trabalho missionário fora sempre a promoção humana, via crescimento integral e o desenvolvimento de uma comunidade autêntica. Portanto, a Prelazia do Xingu, por meio do trabalho pastoral, tinha como preocupação a missão religiosa e o social, de acordo com a tradição histórica que vinha desenvolvendo em Altamira ao longo dos anos, a saber: evangelizar, organizar socialmente a comunidade e promover assistência social e educacional. A partir de então, a Prelazia do Xingu foi “o motor que impulsionou Altamira rumo ao progresso, dinamizando a senda do desenvolvimento, antes da abertura da Transamazônica” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 129). Percorrendo rios, matas, campos, florestas e cidade, os missionários e as freiras procuravam

trabalhar a espiritualidade do povo sofrido, ao mesmo tempo em que lhes auxiliavam materialmente.

#### 4.1 AS AÇÕES SOCIOEDUCATIVAS DA PRELAZIA DO XINGU: CONTRIBUIÇÕES À INFÂNCIA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ

Buscando promover ações socioeducativas e protetivas voltadas à infância pobre, abandonada e órfã, a Prelazia do Xingu foi gradativamente se destacando no eixo da educação, da proteção/saúde e da assistência social, como verificado:

##### **No eixo da Educação**

Nos idos de 1936, buscando contribuir, sobretudo, de maneira educacional para a população da região da Transamazônica, do Xingu e de Altamira, a Prelazia do Xingu recebe as primeiras Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, que vinham ajudar no trabalho da missão. Vindas da Província de Schaan, Principado de Lischtenstein – Europa, elas fixaram residência em Porto de Moz no início dos seus trabalhos apostólicos. Tiveram dificuldades em adaptação com a cultura e com a língua, mas isso não as impediu de criar em 1936, e manter por anos o Orfanato Irmã Zélia, que abrigava 20 a 30 crianças da região, na sua maioria órfãs, conforme Figura 11.

Figura 11 – Órfãs do Orfanato de Altamira com Irmã Gabriella (1950)



Fonte: Arquivo das Adoradoras do Sangue de Cristo.

O tipo de educação recebida pelas meninas no internato era Educação Primária, Educação para o Lar e Formação Cristã. Nesse período, o orfanato é gerido pelas Irmãs

Adoradoras do Sangue de Cristo, da Província de Manaus: Maria Leiker, Stella Rodrigues, Maria José de Souza, Antônia Cordeiro, Roberta Araújo e Regina Benarrós.

Em um dos documentos, identificamos a fala de uma interna, que, ao ser questionada sobre o internato, diz:

Fui uma das 32 internas da casa das Irmãs Adoradoras em Altamira, e estudei alguns anos na Escola Normal Rural, mas depois tive de largar por vários motivos de família. Entrei lá com 12 anos e fiquei mais uns anos. A maior parte das internas não podia pagar devido à grande pobreza, e por isso havia grande dificuldade na alimentação de tanta gente (SUPER..., 2007, v. I, p. 20).

Em 1953, é fundado o Instituto Maria de Mattias – IMM, pertencente às Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo. Esta instituição acolhia os alunos/as do ensino de 1º Grau (primário e ginásio) e o 2º Grau (curso de formação de professores), provendo formação integral e profissional para crianças e jovens de toda a região, “atendendo às necessidades causadas pelo crescimento demográfico da cidade, devido, entre outros fatores, à migração incrementada ou requerida pelos trabalhos na Transamazônica” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 2016, p. 2).

Em 1958, uma das estratégias de solução encontradas para dar destino às moças do orfanato “e evitar a saída da juventude à procura de escolas secundárias na capital do Estado ou em centros urbanos, de onde não voltaria devido a se acostumar com outra cultura ou maneira de viver” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 131), foi a criação do Curso Normal nas dependências do Instituto. Então, no dia 31 de março de 1958, por Decreto nº 2.512, o General da Brigada, Joaquim de Magalhaes Cardoso Barata, autoriza a outorga do mandato ao Curso Normal Regional. Quem esteve à frente desse processo foi Irmã Serafina Cinque, padre Eurico Kräutler e Irmã Bernita Marie Leiker (Maria Leiker).

Com aprovação do Curso Normal Regional, o orfanato é extinto e passa a existir apenas o instituto sem regime de abrigo. Contudo, algumas meninas vindas do interior ficavam recolhidas na parte superior do prédio (Casa das Irmãs) e estudavam no IMM – situação comum por décadas na região. Na Casa das Irmãs, as alunas recebiam aprimoramento intelectual e formação moral e cristã mais elevada. No instituto, faziam o Curso Normal Regional, Educação para o Lar e o Ensino Religioso.

Na Figura 12, temos a primeira sede do IMM: na parte de cima do prédio ficava o Lar das Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo e, na parte de baixo o IMM, com seis salas de aula, banheiros, sala de direção, cozinha, dispensa, secretaria e pátio externo. A capacidade era de 282 alunos, mas o local já contava com 100 alunos. A finalidade era promover a educação das



crianças da cidade, sem distinção de cor e religião. O instituto foi inaugurado por Dom Clemente Geiger, na presença do prefeito Municipal Alberto Garcia Soares.

Figura 12 – Primeira sede do Instituto Maria Mattias (1953)



Fonte: Arquivo da Prelazia do Xingu.

O objetivo do IMM “era ministrar o Ensino Primário, manter um internato feminino para órfãs pobres, além de um Jardim de Infância” (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1974, p. 1). O Curso Primário foi aprovado por Decreto nº 2.068 de 1 de junho de 1965, pelo Governador do estado do Pará, Eduardo do Cattete Pinheiro.

Sob a gestão da Irmã Serafina Cinque, a educação no IMM continuou avançando e, com isso, novos cursos foram implantados. Dentre eles, citamos: a) em 22 do mês de fevereiro de 1962, a Portaria 125 autoriza o funcionamento do Curso de Formação de Professor Primário (pedagógico); b) Resolução nº 12 de fevereiro de 1968 do Conselho Estadual de Educação regularizou o funcionamento do Curso Normal Colegial no IMM. A primeira turma se formou em 1962, com dez alunas aptas para lecionar para o ensino de 1ª a 4ª série.

Nas dependências do IMM, também funcionava um Jardim de Infância com dez meninos e quatorze meninas matriculadas, totalizando vinte e quatro crianças pobres e desvalidas (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1974, p. 1).

Com o crescimento acelerado da região, a demanda por vagas continuou avançando; era necessário acompanhar as exigências do momento histórico da cidade. Foi preciso recorrer ao Estado que, por meio de subvenções do Ministério da Educação e Cultura, auxiliou na ampliação do IMM. A reforma visava atender melhor às pendências geradas pelo processo de colonização da região e às necessidades causadas pelo crescimento demográfico.

A cidade crescia desordenadamente pelo influxo da construção da rodovia Transamazônica, que representava, naquele momento, sinônimo de progresso e civilização. Era preciso educar o povo, especialmente em um espaço geopolítico desprovido de “organização social e habitada por um povo nômade e sem lei” (ALVES; GOMES, 2017, p. 61).

O Governo Militar, ao mesmo tempo em que esperava consolidar a colonização de terras no Norte brasileiro, por meio da Igreja, investia na educação dos “incivilizados”. Estava posta a parceria Igreja e Estado. Era cogente superar “o atraso de uma população acomodada à fartura dos rios e florestas. Ela [a população] precisava, portanto, ser inserida na modernização, através de programas e projetos” (ALVES; GOMES, 2017, p. 62).

Especificamente, sobre a educação da infância, previa o Relatório Presidencial de 1970:

No que concerne ao problema da infância, serão postos em prática intensos programas de educação, objetivando tonar as populações cômicas da sua importância e integrar os vários órgãos – oficiais, oficiosos e particulares – de modo a evitar nesse campo o paralelismo das atividades, cuja existência onera os custos operacionais (MÉDICI, 1970, p. 53).

Ferreira Jr. (2010), ao falar da educação como direito social, nos lembra de que durante o Governo Militar, apesar da parceria Estado-Igreja, o governo durante a década de 1970, era fortemente definido por aliança empresarial-militar, significando a existência de dois blocos: 1) havia a elite que defendia o capitalismo; 2) havia o grupo dos que intercediam pela incorporação de medidas mais populares, dentre os quais, a Igreja, que trazia educação pública e gratuita para todos como bandeira de luta. Sendo a educação pública uma medida social, requerida pela classe operária e defendida pelo segundo grupo, tinha sempre questionada sua eficácia. A questão que se colocava para a elite era que a classe subalterna escolarizada, “significavam uma ameaça para o processo contraditório e complexo do desenvolvimento e modernização do capitalismo brasileiro” (FERREIRA JR., 2010, p. 97). Neste contexto, toda a reivindicação da classe operária era vista como “comunismo”, “revolução” e “subversão”. Era preciso libertar o Estado dessa pressão, sendo a medida adotada pelo Governo um movimento político de duplo sentido:

ao mesmo tempo em que suprimiam as liberdades democráticas e instituíam instrumentos jurídicos de caráter autoritário e repressivo, levavam à prática os mecanismos de modernização do Estado nacional no sentido de acelerar o processo de desenvolvimento do capitalismo brasileiro. Em síntese: propugnavam a

criação de uma sociedade urbano-industrial na periferia do sistema capitalista mundial pautada pela racionalidade técnica (FERREIRA JR., 2010, p. 97).

Desse modo, a educação brasileira assume ideologicamente princípios de racionalidade técnica, fundada em mecanismo político partindo das reformas educacionais e postas em prática durante toda a década de 1970. Tais reformas consideravam estruturalmente o modelo econômico, que segundo Ferreira Jr. (2010, p. 99):

acelerou de forma autoritária o processo de modernização do capitalismo brasileiro. Ainda mais, foram reformas educacionais que estavam inseridas em um contexto histórico de transição entre uma sociedade agrária para uma sociedade urbano-industrial, cujas transformações societárias se desenrolavam desde 1930.

Nesse processo de modernização do capitalismo brasileiro, destacamos a Lei nº 5.692 de 1971, que reformulou o ensino de 1º e 2º Graus. Objetivando aumentar a produtividade do trabalho e a modernização autoritária das relações de produção, a lei foi um instrumento para operacionalizar o slogan “Grande Potência”. Para Ferreira Jr. (2010), a concepção tecnicista da educação estava clara, pois previa, segundo Médici, que já no término do 1º Grau, todas as crianças de 14 anos deveriam ter qualificação para o trabalho, mesmo os domésticos.

O ensino de 1º grau, na Lei nº 5.692/1971, era composto de oito séries obrigatórias e previa o cumprimento da obrigatoriedade escolar na faixa etária de 7 a 14 anos; além disso, a lei ainda previa a assistência alimentar, de saúde e material escolar ao educando (FERREIRA JR., 2010). Resultante, em parte, das demandas políticas democráticas decorridas do pré-64, essa lei incorporou o processo de expansão do Ensino Fundamental, por exemplo, como uma prerrogativa, para o aumento do quantitativo da oferta educacional para infância. Para o autor, ao incorporar algumas dessas demandas, o governo atribuiu-lhes caráter autoritário “na medida em que atendia a iniciativa privada e imprimia uma concepção técnica à educação” (FERREIRA JR., 2010, p. 100). Portanto, a Lei nº 5.692/1971, como reforma educacional, esteve diretamente subordinada à lógica mercadológica de modernização e impôs discursivamente a “teoria do capital humano” e a maximização da produtividade ao propagar nas escolas o ideal tecnicista da educação “como um sistema de ideias dogmaticamente organizado que servia para legitimar a unidade orgânica entre economia e educação” (FERREIRA JR., 2010, p. 101).

A tecnocracia, de acordo com Ferreira Jr. (2010), tem suas bases conceituais pautadas em Theodore W. Schultz (1902-1998). Para ele, a educação tem valor econômico, sendo, conseqüentemente, compreendida como bem de consumo de longa duração, por isso é

diferente de outras mercadorias. Essa visão interferiu nos resultados da educação brasileira, e na pretendida mudança na formação de mão de obra, refletindo diretamente nos índices de analfabetismo na década de 1970, que foi de 27,53% em todo Brasil.

Outra situação foi relacionada à expansão quantitativa do ensino obrigatório de oito anos. Segundo Ferreira Jr. (2010, p. 101), esse processo de expansão não acompanhou as medidas pedagógicas, “que concomitantemente, garantissem a qualidade de ensino oferecido às crianças de 7 a 14 anos que frequentavam as escolas públicas de 1º grau”. O que se presenciou em território brasileiro foi alocação de recursos em escolas privadas e confessionais buscando sanar a defasagem da oferta escolar. Em Altamira, cidade que recebia durante a década ora estudada o assentamento de mais de cinquenta mil famílias, as quinze escolas estaduais e municipais primárias eram insuficientes para atender à infância do campo e da cidade que clamava por educação pública e gratuita.

Foi nesse contexto que as subvenções financeiras doadas pelo Estado chegam à Prelazia do Xingu, via MEC, para o investimento no IMM. Do nosso ponto de vista, inferimos que essas subvenções podem ser compreendidas como uma forma de se alcançar a expansão quantitativa do ensino obrigatório, fato que se oficializa em abril de 1971. Tal situação acontece após várias lutas das freiras, em especial, Irmã Serafina Cinque, que, por meio de ofício ao Ministro da Educação Jarbas Passarinho, solicita ajuda financeira para dar continuidade à obra educativa implantada na Transamazônica, como podemos observar na transcrição de trecho do ofício.

Exmo. Sr. Cel. Jarbas Passarinho  
M. D. Ministro da Educação

Vimo mui respeitosamente cientificar a V. Ex.<sup>a</sup> Da existência do Colégio Instituto Maria de Mattias, pertencente às Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, que há vinte anos, serve este município com muitas dificuldades referentes à manutenção do Estabelecimento, chegando a firmar um convênio com o governo a partir de 1971, para assegurar o corpo docente para o funcionamento do mesmo.

Exmo. Sr. Ministro, considerando que Altamira tomou um grande impulso com a TRANSAMAZÔNICA, também trouxe vários problemas para a educação, como por exemplo, o número de matrícula aumentou nesses dois últimos anos 100%. Portanto, vimos solicitar de S. Ex.<sup>a</sup>, uma ajuda financeira para remodelações do prédio e equipamentos do estabelecimento, a fim de dar melhores condições aos professores e estudantes. Porque no momento o problema se agrava mais e mais e a entidade mantenedora não dispõe de recursos financeiros para os reparos que o prédio necessita, uma vez que o FEP que é o órgão o qual estamos em convênio, só se responsabiliza pelo pagamento dos professores e quatro funcionários.

Assinado

Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, Altamira – PA, 1973  
(INSTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1973, p. 1).

Percebemos aqui duas reivindicações, o primeiro é uma proposição e indicação de caminhos e linhas de ação possível para se atender à demanda estudantil que reclama por vagas nas escolas; a solicitação de parceira ao Estado para manutenção da obra educativa, que não é estatal, mas é pública e gratuita. Cabe reforçarmos que, ao receber a materialidade das subvenções em forma de agenciamento e pagamento de 39 professores e quatro funcionários, as ações do Estado e as da Prelazia se complementam. De qualquer forma, está implicado nesta ação um fortalecimento, por parte do Estado, de uma política desenvolvimentista, pois, ao desonerar a folha de pagamento da Prelazia do Xingu, esta teria condições de investir na reforma e aumentar a oferta de vagas para os alunos de Altamira, Transamazônica e Xingu, contribuindo para o desenvolvimento e progresso da região. De fato, isso aconteceu, gerando receita de aproximadamente 17 mil cruzeiros aos cofres do IMM. Esses recursos tiveram origem de donativos e eventos realizados durante ano letivo de 1973, tais como: doações da Prelazia, festa do tacacá, festival do açaí, torneios de futebol, desfiles, venda de comidas típicas e artesanato confeccionado por alunas do IMM nas aulas de Educação para o Lar e outros.

Em maio de 1973, começa a tão sonhada reforma na estrutura física do instituto, que contou com as parcerias da Prelazia do Xingu, por meio dos Missionários do Sangue de Cristo, que doou em torno de 51 mil cruzeiros; o IMM investiu recursos próprios, aproximadamente 17 mil cruzeiros e as Adoradoras do Sangue de Cristo doaram 58 mil cruzeiros. Depois a Prelazia injetou mais 92 mil cruzeiros, fundos de doações estrangeiras. Ao total, foram investidos cerca de 218 mil cruzeiros (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1975).

Os serviços executados foram: construção de 29 janelas com vigamento de concreto; remoção do piso de acapu para duas salas de aula; piso de cerâmica para a sala de Educação para o Lar e corredores; construção de escadaria; instalação elétrica; construção de um reservatório de água com capacidade de 15.000 litros, em concreto; remoção da escadaria velha; construção de área coberta; construção do passeio de ligação entre os dois prédios; cobertura parcial do prédio; reboco completo externo do prédio; recolocação de base de concreto nos banheiros; construção de novas salas de aula, construção de calçadas de proteção; pintura; remoção do entulho e urbanização da área. A praça e o prédio formavam um conjunto arquitetônico belíssimo, que impressionava a todos por sua grandiosa suntuosidade.

É importante ressaltar que a composição harmoniosa das fachadas, os ornamentos decorativos, as cores vibrantes, tudo era carregado de conceitos, símbolos e significados,

mostrando que o espaço escolar é um objeto cultural, um formador de esquemas mentais, motores comportamentais e sociais silenciosos de ensino. Inclusive, esses projetos arquitetônicos buscavam ainda evidenciar a importância que a instituição tinha perante a sociedade e vice-versa (FRAGO, 2001).

A importância da cidade também era vista por meio dos arranjos mais ou menos elaborados das fachadas, bem como os demais elementos funcionais, destacados quase sempre nos portais, salas de aula, pátio, corredores e fachadas enfeitadas, com símbolos que, aliados à decoração exuberante, exposta na obra final, dão um toque de modernidade e progresso ao projeto arquitetônico.

Segundo Frago (2001), os símbolos que compõem esses prédios são sociais e culturais e nem sempre estão explícitos. Geralmente, trazem discursos ideológicos que precisam ser interpretados, sobreveste, porque estão camuflados em adornos e reproduzem poder, impõem vigilância, respeito, medo e obediência.

Nesta perspectiva, diz Pinheiro (2017, p. 99), é importante se discutir a questão da arquitetura de uma instituição escolar, pois ela traz discursos implícitos acerca do conjunto (organização, estrutura e acesso). Perceber esses discursos nos permite “identificar traços das ações, práticas, valores e saberes produzidos e veiculados no cotidiano de uma instituição”. Além disso, a arquitetura desses espaços “representa muitos aspectos da vida e das intenções formativas dentro desses contextos”.

A estrutura arquitetônica de uma instituição escolar deve ser entendida como uma produção humana, tão logo, não deve ser arbitrária, mas deve expressar valores sociais, por isso, “nunca pode ser considerado como algo neutro, pois ele forma, educa” (PINHEIRO, 2017, p. 100).

A arquitetura escolar é, também, por si mesma, um programa, uma espécie de discurso que institui, na sua materialidade, um sistema de valores, como os de ordem, disciplina e vigilância, marcos para a aprendizagem sensorial e motora e toda uma semiologia que cobre diferentes símbolos estéticos, culturais e também ideológicos (FRAGO, 2001, p. 107).

Neste sentido, tanto a projeção e construção quanto as reformas das dependências do Instituto Maria de Mattias foram realizadas visando atender às necessidades de uma época, bem como de um projeto de formação de meninos e meninas, devidamente marcada por princípios cristãos que via na disciplina moral e ética a grandeza da humanidade. Noutros termos, a instituição defendia a ideia de que não bastava ensinar os códigos numéricos e

alfabéticos; era preciso também formar para o convívio social, em intenção ética de vida boa, com e para os outros, em instituições justas (RICOEUR, 1995a).

Após a reforma, o Instituto Maria de Mattias ganhou visibilidade pela população local e foi amplamente divulgado em jornais e em impressos informativos religiosos como um local de excelente estrutura, distinguido como local arejado, espaçoso e amplo, adequado aos preceitos higienistas da época. Esses preceitos higienistas dos espaços escolares, segundo Pinheiro (2017), baseiam-se em discursos ideológicos dos médicos-higienistas do início século XX, que defendiam que a construção de escolas deve considerar condições climáticas e ambientais necessárias que permitam ao aluno se desenvolver física e intelectualmente. Esses discursos se referem à salubridade, iluminação, ventilação e mobília adequada.

Recomendam ainda os discursos médico-higienistas que as salas de aula tenham proporção saudável ao número de alunos; banheiro devidamente asseado, cozinhas limpas e bancos de salas de aula confortáveis, porém sem incentivo à moleza e à preguiça (PINHEIRO, 2017).

O novo prédio do Instituto Maria de Mattias atendia as prerrogativas e as orientações higienistas de um ambiente saudável: isento de poeira e quaisquer mal cheiros, lixo acumulado, ou água estagnada, apresentava condições satisfatórias de segurança, saneamento e higiene, como verificado no trecho do documento informativo sobre o IMM (1973, p. 1):

O prédio destinado ao funcionamento do “Ginásio Maria de Matias”, está em conexão ao Instituto do mesmo nome, onde funciona o curso primário, na cidade de Altamira, Estado do Pará, está sito à Praça da Matriz, canto com a Rua João Pessoa, rua arborizada, a beira-mar do caudaloso rio Xingu. Ambiente saudável, isento de poeiras e quaisquer emanções mal cheirosas, lixo acumulado, água estagnada, apresentando condições satisfatórias de segurança e higiene.

O terreno abrangia cerca de 5.400 m<sup>2</sup> devidamente murado, livrando os alunos de futuros acidentes. A área coberta era de 1.000 m<sup>2</sup>; a área livre estava bem arborizada e ocupada por um imenso jardim bem cuidado, com bancos de concreto, iluminação e calçamento no piso.

Construído em forma de “U”, com tijolos e acapu, pisos de madeira e cimento, o prédio era bem resistente. Havia duas entradas, sendo a principal com acesso para a praça bem arborizada, com pouco trânsito de pessoas e veículos, como podemos verificar no documento informativo Maria de Mattias (1973, p. 1):

A construção tem a forma de U, é feita de tijolos com viga de acapu, bastante resistente; o piso é feito de tacos sob o cimento. Três salas bastante amplas com 6

metros por 7,9, com janelas altas e rasgadas até o teto; encontra-se corredores em ambas as partes com 2,50 de largura, tendo 4 sanitários em cada pavimento. Há duas entradas, sendo a principal com acesso para a ampla praça e arborizada, onde há bem pouco transito de veículo.

Segundo o mesmo documento, o prédio ainda apresentava um aspecto agradável, limpo e organizado, com pinturas e pisos apropriados, como se apresenta na Figura 13.

Figura 13 – Nova sede do Instituto Maria de Mattias (1975)



Fonte: Arquivo do IMM.

Segundo Frago (2001), o formato em “U” aberto é um convite direto à entrada, pois permite a observação da parte interna e externa concomitantemente, ao mesmo tempo em que liga a rua ao pátio da escola. Esse tipo de formato é aconchegante, elegante e transmite afetividade. Voltadas para dentro, as janelas das salas de aula não permitem desatenção com a paisagem, até mesmo devido à sua localização e altura, que, além de proteger, impedem que o aluno tenha acesso visual do lado externo. Mesmo sendo vigiado, o aluno respeita, valoriza, teme, cria fantasia e admira o organizado espaço escolar.

No IMM, novas salas de aulas foram construídas e as já existentes ampliadas para atender ao número cada vez maior de educandos. Em razão do processo de expansão da urbe, o instituto se preparava arquitetonicamente para ampliação dos serviços educacionais. O Estado, por sua vez, subsidiava os gastos com os professores. Opera-se aqui o que Ricoeur (1995a) chama de Estado provedor, capaz de garantir o funcionamento das instituições e zelar pela vida boa com os outros e para os outros. Estado competente capaz de unir a diversidade das instituições educacionais, em um vínculo organizado e duradouro com compromisso



social e político, garantindo a aplicação das leis e o bem-estar social; Estado que regula o equilíbrio da sociedade, que educa o cidadão para o convívio da cidadania e que supre equitativamente a qualidade dos serviços e dos direitos.

Aos poucos, o IMM se organizava administrativamente e fisicamente nos moldes da higiene, da saúde urbana e da instrução. Edificados de acordo com o estilo arquitetônico europeu, o novo prédio era pomposo e ocupava área nobre da cidade. Construído à margem do rio Xingu, tinha uma visão exuberante, além de ventilação natural que dissimulava a ventilação mecânica. A propósito, o instituto contava com ventiladores que em dias quentes eram acionados.

De acordo com Frago (2001), os projetos, plantas e espaços dos prédios escolares em todo Brasil, em especial, nos interiores, eram definidos por arquitetos e engenheiros que buscavam nas ideias arquitetônicas da Europa inspiração para a criação de suas construções. Outros eram alunos das escolas europeias, onde eram preparados para projetar de forma harmônica a função, a forma e o espaço. Assim, seja resultado de suas experiências educacionais ou copiados de ideias europeias, esses profissionais, inevitavelmente, elaboraram e executaram projetos fora da realidade brasileira.

Ao aplicar ideais europeus às construções nacionais, para acompanhar a moda internacional, a identidade do espaço ficava limitada, sem referência local, que não convém com sua natureza. Para Frago (2001), isso representa a imposição de uma simbologia identitária que exclui o sujeito socialmente e lhe produz a perda de valores.

A homogeneização do projeto arquitetônico escolar em todo Brasil aos moldes europeus significou a necessidade de dominação de grupos sociais por meios de regras e discursos que viam na arquitetura a melhor forma de manter sob controle toda a sociedade (FRAGO, 2001). Esse controle estava ligado à sua localização espacial, à cultura da sociedade, aos signos e símbolos utilizados na própria arquitetura. Tudo era discursivamente interpretado como necessário para levar a comunidade a pensar que os prédios escolares são apenas “fachadas expostas à admiração do transeunte” (FRAGO, 2001, p. 108).

Pinheiro (2017), referindo-se aos discursos ocultos presentes na arquitetura escolar, esclarece que, antes de serem pensadas como fachadas “enfeitadas”, essas construções traduzem-se em discurso ideológicos que rompem com o “fausto dos palácios<sup>63</sup>” e com a

---

<sup>63</sup> Uma arquitetura que não é mais feita simplesmente para ser vista (PINHEIRO, 2017).

“geometria das fortalezas<sup>64</sup>” ao impor uma nova estrutura operadora de controle, de mudanças e de transformação dos indivíduos.

Apesar de na cidade de Altamira termos registrado a existência de quinze escolas primárias municipais e estaduais, o IMM era a maior em termos de estrutura arquitetônica, principalmente após a reforma que o preparou para suprir à demanda social da cidade. Com uma paisagem arquitetônica robusta e elegante, o Instituto estava recém-inaugurado e carregado de simbolismo latente que expressa discursos ideológicos de uma “[...] organização racional do espaço físico e social, porvir fulgurante e vitória da ordem e do progresso sobre as forças caóticas. Em síntese: força, poder e otimismo estão reunidos simbolicamente nessa obra de arquitetura” (MONARCHA, 2016, p. 111).

Porém, esses discursos eram invisíveis aos olhos da comunidade local, que, entusiasmada com a esplendorosa construção, arejada, ampla e ventilada, dava sinais de satisfação e contentamento. Situação compreensível visto que o Estado, omissivo, não investia em educação e demais setores da sociedade altamirense.

Ao investir na reforma da estrutura escolar, dando atenção à organização do espaço, ventilação, limpeza e outros, a Prelazia do Xingu acabava por aderir ao ideário médico-higienista<sup>65</sup> em voga. Sendo assim, a reforma do Instituto não significava apenas ter uma melhor estrutura arquitetônica, e sim proporcionava aos alunos e alunas condições melhores sanitárias e de higiene, em uma região tão insalubre quanto Altamira, local de grandes enchentes do rio Xingu e uma enorme parcela da população vivendo em condições de pobreza extrema.

A pobreza do povo chamava à atenção dos padres e freiras. Igualmente, as faltas frequentes dos educandos e educandas às aulas, em função de doenças de pele e doenças intestinais, em razão dos problemas sanitários da cidade. Estes viam na nova estrutura do prédio oportunidade para se trabalhar noções de higiene e irrupção de epidemias. Nas aulas de Educação para o Lar, eram abordadas noções de higiene corporal e ambiental. Eram ensinadas aos alunos receitas de remédios caseiros para combater verminoses, feridas no corpo, piolho, dor de dente e outros.

---

<sup>64</sup> Uma arquitetura para vigiar o espaço exterior (PINHEIRO, 2017).

<sup>65</sup> Entendia esse ideário que a instituição escolar era “local de ensino da higiene, deveria estar focada para a defesa social contra as mazelas sociais como as patologias, a pobreza e os vícios. A sua importância para a higienização social era tida como fundamental, pois elas não estariam mais somente a serviço da transmissão dos conhecimentos escolares sobre Português e Matemática, mas também estariam a serviço da formação de uma sociedade civilizada” (GUIMARÃES, 2016, p. 249).

Essa educação higiênica estava pautada nas orientações das políticas de educação e saúde pública da época. Era preciso, acima de tudo, melhorar a situação de atraso do Brasil no que se refere aos problemas sociais e de saúde pública. Esses princípios orientadores estavam presentes nos discursos progressistas da época e se materializavam nas ações desenvolvidas pela Prelazia do Xingu. Pacheco (2017, p. 84) salienta que “a educação higiênica era um dos focos e era considerada de grande valor neste projeto de construção de uma nova nação e de uma nova sociedade brasileira”. Outrossim,

[...] a educação teria, duplo papel: a prevenção dos males, a fim de evitar o contágio físico e moral das crianças e dos jovens com os fatores de degenerescência (condições ambientais de circulação do ar, umidade, promiscuidade, doenças transmissíveis, hábitos de alimentação, condutas imorais – masturbação, pederastia, coitos excessivos, alcoolismo etc.), e a correção dos males reversíveis pela ação da disciplina, dos bons exemplos e do trabalho intensivo (LOBO, 2008, p. 56, apud PACHECO, 2017, p. 84).

Neste sentido, era a infância o foco das ações higiênicas, visto que a prática educativa era orientada pela medicina preventiva e educativa. Gradativamente, a escola foi sendo local responsável por propagar o modelo de civilização e de modernidade, visto que a parceria Estado/Igreja se consolidava; assim, era quase impossível se desvencilhar totalmente dos princípios higienistas, com recorrências às orientações sanitaristas. Mas, a organização escolar e o trabalho pedagógico da instituição nos indicam outra perspectiva da situação: uma educação humanizadora, crítica e questionadora, que concebe a criança de modo diferenciado, considerando suas peculiaridades nos processos de ensino-aprendizagem. Uma educação que reconhece a atitude questionadora da infância como “insatisfação com qualquer posição consolidada, de modo a procurar sempre motivos para duvidar do que sabe e não para conservar e manter o que se tornou ‘verdade’” (ABREU; OLIVEIRA, 2017, p. 31).

Era desejo das famílias que seus filhos estudassem no IMM, o que gerou demasiada procura por vagas (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 2016). Comumente, as freiras e os padres recebiam pedidos de acesso às vagas que, prontamente, eram preenchidas. Nesse momento histórico pelo qual passava Altamira, de rápido crescimento populacional, implantação do trabalho assalariado e vertiginoso desenvolvimento econômico, a Prelazia do Xingu preocupava-se com o destino dos pobres e abandonados.

Neste contexto, eram duas as imagens da cidade de Altamira que chamavam muita atenção: de um lado, a elite, minoria prestigiada e dominante no grupo social; do outro, os pobres, o marginalizado, o excluído, aquele que vive sem acesso à educação, à saúde, sem proteção social e sem moradia adequada. A existência desses dois mundos opostos inquietava

a Prelazia da Xingu. De antemão, ela se debruçava sobre o eixo da assistência e da educação e, por meio do IMM, fazia saber que natureza e sociedade são uma rede única. Para Alves e Gomes (2017, p. 62), “o social é uma rede heterogênea, constituída não apenas de humanos, mas também de não humanos, de modo que ambos devem ser igualmente considerados”.

Assim, pautados no princípio da Teologia da Libertação e na Pedagogia do Amor, a Prelazia do Xingu, por meio do IMM, vai se envolvendo em questões sociais, políticas, culturais e educacionais da região. Tudo isso devidamente formalizado em seu Plano Global de Educação para o Ensino de 1º e 2º Graus, que tinha por objetivo “proporcionar ao educando a formação necessária ao desenvolvimento de suas potencialidades como elemento de auto-realização, qualificação para o trabalho e preparo para o exercício consciente da cidadania” (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 1).

A prerrogativa do trabalho, desde 1970, já era pensada pelas políticas públicas, como demonstra o Relatório Presidencial brasileiro de 1974: “em 1970, intensificaram-se estudos sobre as condições para o trabalho de menores de doze e quatorze anos, objetivando preservar-lhes a saúde e garantir-lhes o bem estar” (MÉDICI, 1974, p. 169). Apesar de, em alguns pontos, como a educação para o lar e a educação vocacional se convergirem com os preceitos do higienismo, a educação de modo geral era vista no IMM como um ato educativo, cultural e um processo de humanização da pessoa, processo que leva o autoconhecimento, o autodomínio e possibilita a autorrealização. “Nessa dinâmica, todavia, a auto-realização não resulta de uma conquista fortuita, consequência de um gesto isolado: ela é antes, o resultado da interação que o homem faz com o meio” (ROMANELLI, 1990, p. 236). Esse entendimento se assemelha aos princípios adotados pela instituição quando analisamos seus objetivos gerais e específicos, que se seguem:

- a) Tornar o educando corresponsável pelo seu desenvolvimento integral, levando em consideração a parte formativa indispensável para torná-lo um verdadeiro cristão e um cidadão consciente;
- b) Despertar-lhe o espírito crítico para que aprenda a julgar e discernir, preparando-o para ajudar positivamente no seu meio;
- c) Fá-lo sentir-se plenamente integrado na realidade amazônica e nacional, na qual deve agir com autenticidade e trabalho (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 1).

Ao se perceber na desafiante missão de manter relações com o meio e com o outro, o sujeito age e interage nesse mundo de modo mais aprofundado possível, e ao fazer isso, causa efeito e alteração nas ações sociais, temporais e ambientais. “Duplo é o resultado dessa

interação: autoconhecimento e autodomínio, de um lado, e criação de cultura, do outro. É isso que chamamos de humanização do homem” (ROMANELLI, 1990, p. 236).

Quanto ao trabalho, este é resultante da ação do homem sobre o meio, mas também da própria interação dos sujeitos. Essa interação gera formas de convivência que leva à cidadania. “Trabalho e cidadania são, portanto, aspectos externos ao próprio homem que, todavia, condiciona sua auto-realização” (ROMANELLI, 1990, p. 236).

Neste plano, além dos objetivos gerais e específicos, havia ainda detalhes sobre a estrutura da escola (órgãos da administração – diretores, conselho de professores; serviços administrativos – secretaria e funcionários de apoio; Conselhos de Pais), todos com funções específicas e calendário de reuniões definidas. Isso nos faz coligir analiticamente que o IMM trabalhava com a “grandeza dimensional e grandeza moral: a arquitetura transforma-se em pedagogia eloquente que ensina aos indivíduos os princípios da sociedade perfeita” (MONARCHA, 2016, p. 112).

Os ideais de educação eram repassados em toda organização administrativa e pedagógica do instituto e, ao se constituírem os Conselhos, o instituto optava por compartilhar esse ideal com pais e mestres, como observado no Plano Global de Educação do IMM de 1972: a) o Conselho de Mestres era constituído de três professores de cada turno do instituto e tinha a função de “ajudar o Diretor na coordenação dos movimentos escolares e decidir questões graves de disciplina” (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 2); b) o Conselho de Pais era formado por dez pais escolhidos pelos professores e representantes das várias séries e graus da escola e tinha o dever de...

[...] participar com empenho na obra educativa da escola; participar de reuniões mensais, debatendo temas como: organização escolar, disciplina, planejamento e outros assuntos educativos; votar nas grandes decisões da Escola e apoiar as campanhas e movimentos da Escola (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 2).

O termo participação ganha destaque por ser um marcador importante no Plano Global de Ensino de 1º e 2º Graus do instituto, acima citado. No referido documento, duas propostas pedagógicas se encontram: uma é a Pedagogia do Amor, que busca “viver a partir da realidade do Evangelho uma educação comprometida com a organização, participação, reflexão e solidariedade” (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 2); outra é a Teologia da Libertação, que busca, a partir da prática libertadora, alimentar o espírito, libertar as interpretações inaceitáveis e assegurar lutas participativas das minorias (CATÃO, 1986).

Nesta acepção, a luta do Instituto é garantir a presença participativa de todos, sejam eles pais, alunos e comunidade, como podemos verificar no item que trata dos órgãos colegiados, sendo eles: a) o de planejamento setorial; b) o centro cívico; c) e o da pastoral da catequese. O primeiro era formado de monitores eleitos entre os professores, um para cada turma, e seu objetivo era “ajudar o aluno na construção de sua personalidade, ajustando-o à família, à escola e à comunidade” (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 2). O segundo era composto por alunos eleitos e orientado por um professor. O objetivo era “desenvolver no educando amor a Pátria e a prontidão em servi-la, por meio de uma vida de trabalho e dignidade, dentro de um espírito democrático” (INTITUTO MARIA DE MATTIAS, 1972, p. 2).

Esse espírito participativo e democrático enaltecido nas ações do IMM fez dele uma instituição de destaque no cenário altamirense. Aos poucos, ele vai se tornando reconhecido por seu envolvimento em questões sociais, ambientais e religiosas, bem como por sua qualidade de ensino e disciplina. Assim, imbuídos de sentimento de justiça social, os alunos do IMM eram incitados a participar de discussões e reivindicações de ordem econômica, política, cultural e social do período. Pautados na Teologia da Libertação e na Pedagogia do Amor, os padres e freiras iam paulatinamente criando espaços de discussão e socialização de propostas importantes para o desenvolvimento socioeconômico da região (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973a).

Nesse processo de discussão, os padres e as freiras foram criando no IMM momentos voltados para reflexões cívicas e a importância da organização para as reivindicações sociais. A ideia era de “uma comunhão cívica que convoca homens sensíveis e as almas de boa vontade a partilharem de uma sociedade composta de cidadãos, que além de se reconhecerem como iguais estão envolvidos na edificação de um mesmo porvir” (MONARCHA, 2016, p. 108).

O terceiro setor era o da catequese e se dava por meio do Ensino Religioso. Os objetivos eram: “[...] formar a personalidade dentro de uma linha libertadora e de espírito da renovação conciliar e preparar os educandos para atuarem como elementos de evangelização da comunidade” (IGREJA CATÓLICA. Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, 1972, p. 1).

O Ensino Religioso, dentre outras coisas, se propunha a ajudar a criança a crescer integralmente, a inserindo, cada vez mais, na comunhão com os outros e com Deus. Igualmente, o IMM buscava durante as aulas levar as crianças a tomar consciência do seu

valor pessoal, capacitando-as a compreender a si mesmas como sujeitos de transformação espiritual e social.

Os valores orientavam os desejos de realização individual dos sujeitos. São eles que criam uma nova instituição social e estão ligados ao agir humano.

Portanto, o que chamamos de valores é a substância mesma da vida de um povo; esta se exprime primeiro pelos costumes práticos, que representam de algum modo a inércia, a estética dos valores. Sob essa capa dos costumes práticos, encontramos tradições, que são como a memória viva da civilização (RICOEUR, 1976, p. 152).

Esses valores eram transmitidos nos conteúdos trabalhados durante as aulas nos mais diversos temas, quais sejam: família, amor, sexualidade, liberdade, amizade, esperança, fé, direitos e deveres da pessoa, solidariedade, cristianismo, engajamento nos planos comunitários, justiça social, paz, alegria, educação libertadora, dignidade humana, responsabilidade, educação criadora, educação dialógica e educação integralizadora (do homem todo e de todos os homens) (IGREJA CATÓLICA. Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, 1972).

A finalidade desses conteúdos de matriz libertadora era preparar o povo para a luta diária: por dias melhores em um lugar esquecido pelas políticas públicas estatais, pela terra, pela educação e pela saúde. Esses ideais foram se constituindo nas reuniões pedagógicas da escola, nos eventos e nos encontros de pais e mestres.

Todo Plano Global de Educação do IMM divulgava sua filosofia educacional, ligada à solidariedade do cotidiano comum, às lutas sociais e às reivindicações por políticas públicas para agricultura familiar e demais setores da sociedade. Em todas as mobilizações sociais, lá estavam professores, alunos e pais do IMM.

Grandes lideranças urbanas da cidade vieram do instituto. Essas lideranças iam assumindo negociações junto ao Estado e à sociedade. Diante das instituições públicas e civis, essas lideranças influenciaram decisões e organizaram mobilizações e passeatas em favor dos direitos humanos. Essa nova imagem do IMM o levou a atender 1.141 alunos entre 1º e 2º Graus no ano de 1979. Destes, 425 eram meninos e 716, meninas. Para dar conta desse trabalho, havia 26 professores religiosos e leigos pagos pelo Estado. “Estado como sujeito constante da política e do governo” (RICOEUR, 1968, p. 255), por conseguinte, vai da cidade ao cidadão, enquanto participante do poder público. Essa participação no poder público é deliberada pela virtude da prudência e da obediência e não da servilidade (RICOEUR, 1968).

Outra instituição socioeducacional da Prelazia do Xingu era o Sítio Petrópolis. Nesse espaço, na década de 1950, deu-se início ao funcionamento de “uma serraria, usina de beneficiamento de arroz, carpintaria, engenho de açúcar, e fabricação de farinha” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973a, p. 5). Sob a orientação do Irmão Fernando Mehrle, Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo, o ensino ofertado para as crianças e adolescentes filhos de colonos era oficinas de prática e o primário, cujo objetivo era formar a infância e o jovem nos conhecimentos gerais da ciência, da sociedade e do meio natural e social, bem como a sua qualificação para o trabalho e sua autorrealização. A partir daí, concordamos com Abreu e Oliveira (2017, p. 32) ao afirmar que é objetivo da educação...

Levar o educando a atingir a maior perfeição possível, por meio do cultivo paulatino da sua propensa natureza racional, de modo a impedir o embrutecimento, a regressão, que são possibilidades de um ente dotado de livre-arbítrio. Racionalidade e livre-arbítrio são atributos do homem. Contudo, na infância ele ainda não tem plena consciência dessa sua condição. Mesmo assim, o educador deve tratar a criança como um ser racional, desde o início, não subestimando a sua capacidade de aprendizagem, mas atentando, para os métodos e procedimentos.

A valorização metodológica era uma preocupação da instituição, já que seus princípios pedagógicos se pautavam na Teologia da Libertação, teoria que priorizava a liberdade da palavra, a racionalidade e a participação como questões fundantes do ensino. No mais, preocupava-se com a dimensão educadora da atitude questionadora dos sujeitos, a quem interessava a educação libertadora. Esta, segundo Barbosa e Oliveira (2017), é oportunizada quando a pergunta acontece, ela é por referência o ponto relevante da proposta educativa que adota a prática libertadora como orientação epistemológica e metodológica.

Para Freire (2004, p. 149), o ato de perguntar ocorre por meio da curiosidade, fenômeno vital, que concerne à busca e a possibilidade de percepção do mundo. Na fala do autor,

A curiosidade é o que nos faz admirar o mundo, é ela que nos faz perceber, vagamente, um objeto, insistir na própria curiosidade incidente sobre o objeto e ir aprofundando na claridade da percepção do objeto, até conhecê-lo. A curiosidade é, portanto, um motor, ou um dos fundamentais motores da produção do conhecimento. Ela está inserida na prática transformadora da realidade [...].

Com este ideal pedagógico, o sítio chegou a abrigar de 15 a 35 meninos e rapazes entre a idade de 9 a 18 anos, que cursaram o ensino primário e fizeram o ensino nas oficinas prática (ensino profissionalizante). Muitos colonos foram beneficiados com as ações ocorridas no sítio, dentre elas citamos a orientação para melhor conservar e aproveitar os produtos



agrícolas. No sítio, foi construída a capela Santa Terezinha. Tudo era preparado “para prender o homem ao solo em que trabalhava e ter uma renda maior pelo seu esforço” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 131).

Em 1967, a Prelazia do Xingu funda o Sítio Jaburu ou Sítio São José, como era conhecido pela população. Era localizado na periferia da cidade, onde funcionava uma usina de beneficiamento de arroz e uma granja. A sua finalidade era ajudar na manutenção da Missão e formar sujeitos úteis à sociedade, trabalhando a promoção humana, a religião e os valores morais e éticos. A promoção humana foi sempre, ao lado do trabalho pastoral, a preocupação da Igreja do Xingu. Esta ação socioeducativa tinha por objetivo “levar o homem a crescer integralmente e a desenvolver-se melhor como pessoa humana dentro de uma autêntica comunidade” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973a, p. 5). Nesse espaço, a interpretação documental evidenciou indícios de que ocorria educação profissionalizante, via oficinas práticas.

A Escola Apostólica São Gaspar foi outra obra educacional implantada pela Prelazia do Xingu, em 1967. Esta funcionou como Pré-Seminário e internato para crianças, adolescentes e jovens que vinham do interior da cidade da região Transxingu para cursar o Secundário. Depois, foi transformada em centro de formação para catequistas, local de treinamentos e cursos. Este espaço abrigava de 10 a 30 meninos e rapazes que recebiam formação religiosa e moral.

No âmbito das oficinas prática, destacamos a oficina mecânica, a elétrica e a carpintaria. Nesses espaços, a equipe de construção era gerida pelos Missionários dos Preciosíssimo Sangue de Cristo e por voluntários. O público alvo eram crianças, adolescentes, jovens e adultos da comunidade local. Nesse ambiente, havia indícios de educação profissional, visto que a preparação desses sujeitos ocorria em âmbito social e prático. De acordo com o Relatório trimestral de atividade das obras sociais da Prelazia do Xingu de 1976, os cursos oferecidos eram “cursos profissionalizantes de eletricitista, eletrônica, mecânica e carpintaria”. Os valores, morais, éticos e religiosos, também eram abordados durante as atividades socioeducativa. Segundo Duarte (2008), nesses locais de formação profissional, os alunos eram preparados para a vida, para o trabalho e para utilidade social. A maior finalidade de todas as instituições caritativas ou filantrópicas desse nível, fossem elas estatais ou religiosas, era combater a ociosidade e a vadiagem.

A Tipografia São Gaspar foi outra instituição criada e mantida pela Prelazia do Xingu para atender à Missão religiosa e às entidades públicas e particulares com serviços tipográficos de alta qualidade e preço acessível. Sua abrangência cobria toda a região do

Xingu e Transamazônica. Indiretamente, ela ainda assistia e educava a infância e à adolescência altamirense, pois por meio das oficinas práticas, ensinava crianças, jovens e adultos uma profissão para se ingressarem ao mercado de trabalho. Esses sujeitos eram ingressos, egressos de Altamira e ainda do Colégio Maria de Mattias. Sob a responsabilidade do Irmão Humberto, Missionário do Preciosíssimo Sangue de Cristo que seria assassinado friamente anos depois dentro da sede da Prelazia, Com o ensino profissionalizante, preparava os educandos para a vivência social. Os discursos eram empregabilidade e renda futura. Nesse sentido, se procurou formar mão de obra qualificada e disciplinada para a região que por ora passava por sérios problemas de ordem estrutural e social (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012).

Para Barbosa (2011), o ensino profissionalizante ofertado na região foi importante na tarefa de educar os filhos das famílias empobrecidas. E, ao assumirem junto à sociedade paraense a tarefa de formar homens e profissionais úteis, contribuiu para o desenvolvimento da nação, ao mesmo tempo em que desenvolveu indivíduos dóceis e ajustados à sociedade.

### **No eixo da proteção**

Já no eixo da proteção/saúde, o destaque é dado para a construção do Hospital São Rafael (1961), que funcionava com auxílio dos católicos da Alemanha Ocidental. O atendimento era feito pelas enfermeiras voluntárias vindas da Áustria e da Alemanha, “destinadas a instruírem pessoas da cidade para o atendimento. Muitos profissionais que hoje trabalham em clínicas particulares e órgãos públicos da cidade iniciaram seus trabalhos com elas” (UMBUZEIRO; UMBUZEIRO, 2012, p. 133). Em 1971, firmou-se o contrato com a Fundação Serviço de Saúde Pública – FSESP, que o mantinha e administrava a partir de então. Nesse espaço, nossa atenção se volta para o atendimento de mulheres grávidas, recém-nascidos e para crianças pobres e órfãs, que, sem ter para onde ir, por vezes ficavam semanas no hospital.

As doenças que assolavam a Transamazônica, nesta época, eram diversas: hepatite, beribéri, hanseníase, leishmaniose, verminoses (sobretudo amebas) e doenças da pele. A malária e a dengue eram as doenças que mais maltratavam a população. Entre as gestantes, havia casos de eclampsia, que levava a óbito inúmeras mulheres (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973a).

Nesse mesmo espírito caritativo, elencamos igualmente o ambulatório João XXIII, onde havia atendimento e consultas diárias. O médico responsável pelos atendimentos, Roberto de Souza Lima, evidenciava no Relatório enviado à Prelazia do Xingu no dia 28 de

fevereiro de 1973 o seguinte relato: “neste ambulatório o atendimento mensal é de aproximadamente 721 pessoas, sendo 555 pela parte da manhã, 145 à tarde e, 21 pessoas a domicílio” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973b, p. 1). Expõe ainda que os casos atendidos são verminoses, enterites, gripe, diarreia, malária, anemia, dermatite, erro alimentar, amigdalite, febre, broncopneumonia, climatério, conjuntivite, leishmaniose, pressão arterial, escabiose, asma e intoxicação. As atividades foram desenvolvidas com ajuda das equipes do campo avançado da Prefeitura Municipal de Altamira, Prelazia do Xingu, Fundação Nacional do Índio – FUNAI e Cáritas Brasileira.

Nesse relatório, o médico relata as dificuldades do trabalho na região, solicita permissão para se ausentar do município por quatro dias no mês de março para participar de um Congresso de Gineco-Obstetrícia que será realizado na capital do estado, cidade de Belém, e indica que anexo ao relatório se encontra duas fotografias, uma de um menino desnutrido e outra de uma família de Porto de Moz que aguardam consultas.

No ano de 1974, de acordo com o Relatório das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, foram atendidas no ambulatório João XXIII 370 crianças, com consultas e serviços de enfermagem. Os demais atendimentos prestados a crianças ocorreram por meio do Clube de Mães de Altamira, que contava com 50 membros ativos semanalmente.

No ano de 1975, foram 1.391 crianças atendidas com serviços médicos no ambulatório. Desses atendimentos, 179 foram em parceria com a Prefeitura Municipal de Altamira. Nos anos de 1977, os atendimentos se somaram a 2.220 lactantes e 2.911 crianças. O ambulatório estava sem médicos, funcionando apenas com o trabalho de uma enfermeira, uma assistente social e Irmã Serafina Cinque. No Quadro 6, temos a demanda mensal de atendimentos realizados no ambulatório:

Quadro 6 – Levantamento mensal do atendimento do ambulatório – 1975

<b>Mês</b>	<b>Atendimentos</b>
<b>Janeiro</b>	386
<b>Fevereiro</b>	385
<b>Março</b>	377
<b>Abril</b>	324
<b>Mai</b>	297
<b>Junho</b>	295
<b>Julho</b>	400
<b>Agosto</b>	365
<b>Setembro</b>	310
<b>Outubro</b>	320
<b>Novembro</b>	450
<b>Dezembro</b>	350
<b>Total</b>	4.195

Fonte: IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu (1975).

Já no ano de 1979, o número de atendimentos foi: “adultos: 432; lactantes: 517; crianças: 200 com as mais diversas enfermidades” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1979, p. 2). Do total geral de 749 atendidos, 317 eram procedentes do interior.

Como observamos, o ambulatório João XXIII tinha uma demanda mensal alta de acolhimento. Eram pessoas oriundas da cidade, da Transamazônica e do Xingu, que vinham à procura de consultas e serviços de enfermagem, em geral. Com o processo de ocupação na região cada vez mais crescente, a Prelazia do Xingu se desdobrava para dar conta dos trabalhos sociais na área da saúde. À frente do ambulatório, estava Irmã Serafina Cinque, que era responsável pelos atendimentos de curativos, vacinação e triagem para as consultas, especialmente, de mulheres grávidas.

A grande distância entre as vicinais e a cidade levava essas pessoas a ficarem muito tempo hospedadas no próprio ambulatório, gerando problemas aos mais doentes e, por vezes, adoecendo as mulheres parturientes. Neste contexto, Irmã Serafina Cinque, motivada por lutas e reivindicações, dá início à sua grande Obra Social: a Casa Divina Providência, que nesta tese será melhor discutida na seção 6.

### **No eixo da assistência**

A construção do Salão Paroquial João XXIII foi uma destacada ação realizada do ponto de vista cultural. Neste espaço, havia um cinema com o mesmo nome, além de duas salas para reuniões. A finalidade era proporcionar acesso à cultura e ajudar a manter a missão e demais obras sociais. O cinema também objetivava possibilitar divertimento à população, pois era o único da cidade. O espaço era considerado estratégico por sua localização no centro da cidade. Por esse motivo, além da falta de outros espaços de lazer, a população era cada vez mais, estimulada a frequentá-lo – em especial as crianças, que, por falta de espaços adequados para o lazer, vagavam pela cidade sem atividades recreativas e prazerosas. Nesse espaço, aconteciam ainda atividades educativas direcionadas, tais como brincadeiras de roda, contação de histórias, jogos didáticos e reforço escolar. Na Figura 14, podemos verificar crianças do Instituto Maria de Mattias em atividades educativas no Salão.

Figura 14 – Crianças do Instituto Maria de Mattias em atividades educativas no Salão (1977)



Fonte: Arquivo da Prelazia do Xingu.

De acordo com Duarte (2008), as vivências espontâneas da criança são evidenciadas nos espaços públicos, pois é neles que elas experienciam situações importantes para seu crescimento pessoal e social. Neles também encontram soluções para problemas do cotidiano como localizar objetos, pessoas e ambientes. E o melhor, se relacionam. Todavia, na ausência desses ambientes, o ideal é que a criança tenha locais seguros, adequados, salubres e acolhedores.

Na área social, com apoio de Irmã Serafina Cinque, Adoradora do Sangue de Cristo, a Prelazia do Xingu buscou recursos junto à Cáritas Brasileira, que, sob a responsabilidade da religiosa, implantou uma variedade de ações socioeducativas. Dentre elas, “cursos de promoção humana por intermédio do Clube de Mães em diversos pontos de Altamira e do interior; cursos de higiene com a colaboração do SESPI, da SUCAM e da ACAR-PARÁ<sup>66</sup>” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973a, p. 5).

A Cáritas Brasileira é uma obra social da Igreja Católica e se insere em...

[...] uma nova iniciativa no contexto das obras em que é rica e fecunda a atividade caritativa dos católicos; com vulto próprio, com uma fisionomia particular, com uma função específica, precisa e bem definida. De fato, sem substituir as instituições já existentes neste campo nas várias dioceses, e sem as provar de suas características e da sua autonomia, este novo organismo apresenta-se como único instrumento oficialmente reconhecido à disposição do episcopado, para promover, coordenar e

<sup>66</sup> Serviço de Saúde Pública (SESPI); Superintendência de Campanha de Saúde Pública (SUCAM) e a Associação de Crédito e Assistência Rural do Pará (ACAR-PARÁ).

intensificar a atividade assistencial no âmbito da comunidade eclesial (RELATÓRIO DIOCESANO, 1976, p. 2).

Semelhante a outros serviços sociais, há três fatores que a diferenciam: a) serviço da Igreja; b) caridade animadora; e c) vive o mandamento do amor. No primeiro, significa dizer que a obra social é, antes de tudo, uma atividade da comunidade de salvação, de fé, de esperança escatológica, de oração, de adoração a Deus e de caridade, por isso, seu objetivo é criar a unidade entre os homens e a comunhão da humanidade com Deus. No segundo caso, é um serviço pela caridade. A caridade é o próprio nome de Deus; é amor ao próximo e amor a Deus sobre todas as coisas. No terceiro e último caso, temos o mandamento do amor, de tal forma que não deve haver na Cáritas alguém que não possua o “espírito de servir ao próximo por amor, [...] que trabalhe, apenas, por um ganha-pão, ou numa linha unicamente, de competência técnica. Em Cáritas todo mundo deve assumir aquele espírito que anima a alma: o amor” (CÁRITAS BRASILEIRA, 1976, p. 4).

Nesse entendimento, Ricoeur (2012, p. 14) cita: “o amor é um ato positivo, no sentido que é um movimento que passa de um valor inferior a um valor superior [...] que eclode subitamente acima de nós”. Isto significa que, no discurso religioso, o amor é simples cântico de louvor, exaltação da humanidade.

Essa peculiaridade do discurso do amor se aproxima do discurso de bênção; poesia bíblica que eleva o amor à categoria positiva e superior de uma pessoa. Ou ainda, é amor como sentimento, ou seja, o amor metaforizado, situado sob o signo da poética. Essa espiral de sentimentos percorre os sentidos de modo a desenvolver nos homens uma variedade de afetos que se ressignificam mutuamente e, por vezes, se transforma em caridade (RICOEUR, 2012).

A caridade manifesta na Casa Divina Providência, que nesta tese terá tópico específico para sua descrição, análise documental e teórica. Por enquanto, interessa-nos saber que sua capacidade de lotação era de 32 vagas, porém, a casa superava este quantitativo. A Casa se encontrava em estado precário e sem condições mínimas de higiene e de oferecer um atendimento humano digno. A Prelazia do Xingu, por meio da Associação das Obras Sociais, resolveu ajudar a construir uma sede própria que funcionava no bairro de Brasília, periferia da cidade, em frente à Praça Dom Eurico Kräutler. Nos idos de 1977, a Casa funcionou na sede do INCRA, conforme solicitação feita por Dom Eurico, na carta endereçada ao Coordenador Regional Norte:

Na qualidade de presidente das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, dirijo a V. S<sup>a</sup> Para expor e explicar o seguinte:

- a) Tendo em vista a situação das mães gestantes, vinda de lugares distantes da Transamazônica, carentes de médicos e de qualquer socorro de urgência, procura à Casa Divina Providência, casa esta que é destinada a acolher as esposas dos colonos que não tem conhecimento na cidade, nem condições de pagar hotel e necessitam de vir dar a luz no hospital, também para fazer o pré-natal ou qualquer outro tratamento. Está situada em Altamira, é orientada pela religiosa Irmã Serafina Cinque ASC. Com dificuldade de transportes, geralmente chegam uma ou duas semanas antes. Três dias após terem dado à luz voltam para seus lotes, geralmente a maioria necessita de tratamento urgente.
- b) Na atual casa que abriga estas mães não corresponde de forma alguma as mais elementares exigências de higiene.
- c) Por este motivo vimos respeitosamente à presença de V. S<sup>a</sup> solicitar encarecidamente que nos seja por tempo indeterminado cedida a hospedaria dos colonos, situada em Altamira para ser adaptada a uma Creche-Albergue a essas mães sem recursos (CARTA..., 1977, p. 1).

Mesmo sem condições adequadas em termos higienistas, a Casa Divina Providência<sup>67</sup> servia ao povo da cidade e do interior; isto é, oferecia às mães gestantes e carentes abrigo, alimentação e assistência pós-parto. A Igreja por meio da Prelazia do Xingu, objetivava, diante do sofrimento, da miséria e da fome dos pobres, dar testemunho de solidariedade, fraternidade e caridade. Motivados pelo Evangelho, a Casa confiava na vontade de todos os parceiros para dar continuidade à sua dispendiosa obra de caridade (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1977).

Também destacamos neste eixo social a primeira cerâmica do Xingu: a cerâmica São Sebastião, que, segundo Umbuzeiro e Umbuzeiro (2012, p. 134), era para promover a industrialização das atividades oleiras na cidade. Assim, a...

Prelazia cede a Euclides Martins, que possuía uma olaria, um equipamento industrial vindo da Alemanha, (motor e maromba) pelo qual se passou do trabalho manual de confecção dos tijolos para o trabalho mecânico, aumentando assim a produtividade e a qualidade dos tijolos.

Junto aos índios, a Prelazia do Xingu teve participação ativa e fundou a pastoral indígena, que desenvolveu projeto educacional que se aproximava de uma linha positivista, pois trabalhava com a ideia de civilizar os índios, impondo-lhes os princípios da moral e da civilidade europeia, que perpassava desde as vestimentas ao modo de agir dos indígenas. A educação pensada foi baseada no Romantismo europeu<sup>68</sup>, que buscava reproduzir um

<sup>67</sup> Na seção 6 desta tese, a Casa Divina Providência será trabalhada com maiores detalhes.

<sup>68</sup> “O Romantismo foi um movimento artístico que surgiu na Europa no século XVIII e durou até meados do século XIX. Ele influenciou a literatura, a pintura, a música e a arquitetura. Na literatura, as principais características do romantismo são: Entre as marcas principais do Romantismo estão o sentimentalismo, a supervalorização das emoções pessoais, o subjetivismo e egocentrismo. É dessa maneira que os poetas se

sentimento nacional de índios bons e sábios, capazes de ajudar no progresso da nação brasileira (LUCIANO, 2006).

Outra grande ação empreendida no eixo social pela Prelazia do Xingu, foi a doação de lotes urbanos para famílias carentes da cidade de Altamira. O projeto denominado “Loteamento Aparecida – LOTAP” doou 1.100 lotes no bairro de Brasília. Esses lotes foram destinados à moradia de colonos que não tinham conseguido se estabelecer na Transamazônica. Junto ao loteamento urbano, foram também criados e entregues 150 olarias aos moradores do LOTAP. O projeto das olarias recebeu o nome de Olarias do Loteamento Aparecida – OLAP.

Esses colonos procuravam na cidade moradia e trabalho. Mas, sem sucesso, ficaram à margem das políticas públicas e sociais. A Prelazia colocou à disposição desses retirantes uma grande área de mata de 217,2 hectares localizada ao lado da cidade (atualmente o bairro Aparecida)<sup>69</sup>. Parte dessa área, no inverno, ficava inundada. A parte seca foi doada às famílias pobres. Os terrenos foram adquiridos por meio de doação vinda da Suíça, do Projeto Ajuda à Infância Desnutrida (AID), como podemos observar na fala de nossa entrevistada:

Padre Frederico<sup>70</sup> conseguiu durante algum tempo uma doação da Suíça por meio do Projeto AID, e com isso a Comissão ajudava a construir as casas das famílias carentes, que deviam, porém, fazer a sua parte. Lembro-me que nessa época foram construídas 220 casas (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

Dom Eurico Kräutler foi o responsável pela administração desse projeto. Depois, assumiu padre Fritz (Frederico) Tschol. Com isso, criaram-se possibilidades de trabalho e moradia. Na Figura 15, temos a planta dos 1.100 lotes urbanos distribuídos aos imigrantes.

---

colocavam como o centro do universo. Dentro de um universo particular, o poeta sente a derrota do ego, produz frustração e tédio. São características do movimento romântico: as fugas da realidade por meio do abuso de álcool e ópio, a idealização da mulher, da sociedade e do amor bem como a saudade da infância e a busca constante por casas de prostituição” (DIANA, 2018, p. 1).

<sup>69</sup> Destacamos a experiência pessoal da autora, que morou nesse bairro e em um desses lotes por cerca de vinte anos, até o momento do reordenamento urbano feito pela empresa Norte Energia S.A. O reordenamento urbano foi realizado por meio do remanejamento, que consistiu em um trabalho de realocação em bairros construídos pela empresa Norte Energia S.A, empresa responsável pela instalação, construção, operação e manutenção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, junto às famílias que residiam nos pontos identificados pelos estudos de impacto ambiental e social como limite aceitável de segurança, denominado cota 100. Esses bairros foram denominados Jatobá, São Joaquim, Água Azul, Casa Nova e Laranjeiras. No caso da autora, não foi remanejada, pois optou pela indenização, que era outra forma de reordenamento urbano.

<sup>70</sup> Em alguns documentos, encontramos menção dessas doações. Padre Frederico foi muito importante para a manutenção das Obras Sociais da Prelazia do Xingu.





Por meio de suas ações políticas, a Prelazia do Xingu vai se afirmando como congregação religiosa na sociedade, com grande importância social e educacional. Pregando uma Teologia da Libertação<sup>71</sup> e uma Pedagogia do Amor, a Prelazia, nos calorosos encontros pastorais ou Assembleias do Povo de Deus, era questionada a expor as normas vigentes sobre libertação política, ética e religiosa da vida dos pobres e dos indígenas, o mundo intelectual destes, a importância da missão em terras de matas virgens e a grandeza do amor pelo trabalho que realizavam. Para a Prelazia do Xingu, era seu dever explicitar os problemas, conflitos e crises dos povos, assim como universalizar sua experiência, sofrimento e lutas por melhores condições de vida no Xingu.

Cabe mencionar que esses padres, freiras e irmãs acreditavam na Palavra (Discurso) e na Ação (Política) como promovedores de mudança social. E, por meio da Pastoral, padres como Oscar Albino Fuehr, Leo Pedro Schneider, Alírio Bervian, François Jacques Emmanuel Glory, Conrado Falter e Sávio Corinaldesi inseriram na Transamazônica “uma metodologia que visava à formação de lideranças, à organização de grupos sociais e ao fortalecimento das formas de cooperação já existentes, para fomentar as necessárias transformações sociais” (SILVA, 2008, p. 177).

Por lideranças, Alves e Gomes (2017, p. 61) compreendem, “aqueles que agem e falam em nome de um grupo. O ato da delegação na personificação de um grupo como tal, pois, através das pessoas do líder, o conjunto de indivíduos antes de disperso, passa a configurar um corpo social”.

A Igreja, então, na década de 1970, começa a falar de organização social e formação de lideranças. As pastorais passam a administrar a catequese para as crianças, preparar os pais para o batismo e para a primeira eucaristia. No âmbito das escolas, a catequese “restringe-se mais a orientação dos professores através dos encontros e supervisão dos mesmos. Usou-se em vez de catecismo tradicional, novos planos de catequeses mais adaptados à Psicologia da criança” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973c, p. 9), que considera mais importante o desenvolvimento da criança e sua aprendizagem. Fatores como desenvolvimento cognitivo (egocentrismo, animismo, irreversibilidade, classificação, seriação) desenvolvimento físico e motor, desenvolvimento emocional, desenvolvimento social, processos de construção das noções de objeto, espaço, tempo e causalidade, aquisição de

---

<sup>71</sup> Teologia da Libertação foi um conjunto de princípios religiosos fundamentados no marxismo. “Estes serviam para justificar o engajamento político desses religiosos. Frei Leonard Boff, foi um dos principais precursores dessa corrente dentro da Igreja Católica no país” (SILVA, 2008, p. 176).

linguagem, a gênese da consciência moral, tipificação sexual e outros temas foram encontrados nas discussões do Plano de catequese no ano de 1973.

Outra questão percebida foi o discurso do desenvolvimento da criança nas suas diversas etapas, desde sua fecundação até a fase da adolescência. Para a Prelazia do Xingu, é na infância que o indivíduo aprende, acumula vivências, competências e habilidades que lhes ajudam a construir sua autonomia e identidade. É também na infância que a personalidade do indivíduo é estruturada, mas não podemos esquecer que todos os indivíduos estão imersos em cultura e que esta influencia no seu desenvolvimento (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1973c).

Apesar disso, havia o silenciamento da criança, pois os discursos eram sempre do adulto, o sujeito que fala, tal como aconteceu na grande Conferência da Pastoral da Prelazia do Xingu, realizada no período de 6 a 9 de março de 1973, a qual teve como linhas gerais trocar experiências e estudar a situação prioritária da Pastoral da família na região Transamazônica, Xingu e Altamira. O coordenador geral foi padre Conrado Falter.

Nesta conferência, o eixo central era a valorização da Transamazônica pela organização dos mais pobres: pescadores, ribeirinhos, agricultores e professores. Era estimulada a participação e organização social como interesse discursivo do “nós” em desacordo aos desmandos estatais.

Deveras, todo nosso conhecimento acerca de uma sociedade é devido à nossa relação de pertencimento. Somos sujeitos sociais e pertencemos a uma classe, religião, cultura e uma história. Esse sentimento está diretamente ligado a uma ideologia, uma representação, uma imagem que fazemos de nós mesmos e do outro. Ele media também as dissimulações e distorções que fazemos do real e ainda intercede nas relações dentro de um espaço social limitado, tais como a família e a vizinhança. Essa rede de contatos sociais se desenvolve e se reproduz, hibridizando-se e, ao se relacionar, os sujeitos vão se constituindo como sociais e portadores de identidades que também vão sendo construídas em diferentes lugares e com distintos sentimentos de pertença (RICOEUR, 1983).

Era esse sentimento que motivava a Prelazia do Xingu, incentivando as lutas pelos direitos socioculturais e educacionais, como forças correlacionais de políticas locais, agregadas à compreensão de Altamira como espaço significativo para materialização de políticas para os pobres. Ademais, a instituição procurava, dentre outras coisas, fomentar a organização de Movimentos Sociais e Comunidades Eclesiais de Bases que tiveram papel importante na formação de lideranças, que, junto ao Governo, reivindicavam bens materiais e simbólicos para Altamira e região.

Nesse processo, a Prelazia do Xingu, concomitantemente ao influxo da construção da estrada e da colonização, enfrenta sérios problemas de ordem humana. Conforme Parecer de 7 de novembro de 1975 sobre o crescimento da população urbana, que passou “de 4.000 para 15.000 habitantes, os padres se esgotavam física, moral, intelectual e religiosamente”, pois o número de sacerdotes era pequeno para trabalhar nos quase 240 km pertencentes à Prelazia.

O trecho de trabalho da Prelazia do Xingu era grande: eram mais de 190 quilômetros rurais no total, além da parte urbana. Os 250 quilômetros do trecho Altamira-Leste, zona urbana, ficavam sob a responsabilidade do padre Fritz Satzger; 165 quilômetros de rodovia principal e 28 quilômetros de estradas e vicinais correspondiam ao padre Oscar Albino Führ; e os 70 quilômetros da rodovia principal e 24 vicinais, mais o secretariado da Pastoral da Prelazia do Xingu, eram geridos pelo padre Leo Pedro Schneider (IGREJA CATÓLICA, 1975).

Segundo esse Parecer, em 1973, os assentamentos na rodovia Transamazônica já haviam alcançado o km 250, em ambos os lados: Altamira-Itaituba e Altamira-Marabá. Existiam muitas famílias em alojamentos provisórios do INCRA e agrovilas em construção. Em 1974, Dom Eurico Kräutler e padre Fritz Tschol, ambos da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo, viajaram a Porto Alegre a fim de buscar reforço: “padres para a Transamazônica e irmãs para o centro de formação de catequistas” (IGREJA CATÓLICA, 1975, p. 3). Em março do mesmo ano, chegaram dois irmãos Lassalistas e um voluntário leigo para atuar na frente jovem da Prelazia do Xingu.

Com o assentamento de mais três mil famílias de pequenos agricultores e a abertura de glebas para fazendas de 500, 1.000, 2.000, 3.000 e 5.000 hectares (IGREJA CATÓLICA, 1975), a Prelazia do Xingu precisava de maiores esforços e empenho para atender à demanda, como verificamos no Parecer (IGREJA CATÓLICA, 1975, p. 3):

[...] pastoralmente, isto vem exigir um empenho mais profundo do que a simples assistência religiosa em trânsito. Trata-se agora, de organizar metódica e perseverantemente verdadeiras comunidades cristãs em cada núcleo de pessoas já fixada nesta nova terra, para em conjunto buscarmos solução para os problemas de escolas, estrada, produção, comercialização, abastecimento, recreação, saúde e religião.

Havia a necessidade, segundo a Prelazia, de não deixar cair no vazio o apelo do Papa Paulo VI: “Cristo aponta para a Amazônia” (IGREJA CATÓLICA, 1975, p. 3), neste caso, precisava-se assegurar e garantir a efetiva implantação da Igreja dos pobres na Amazônia, em especial, na Transamazônica, Altamira e Xingu. Para tanto, era urgente a prospecção de

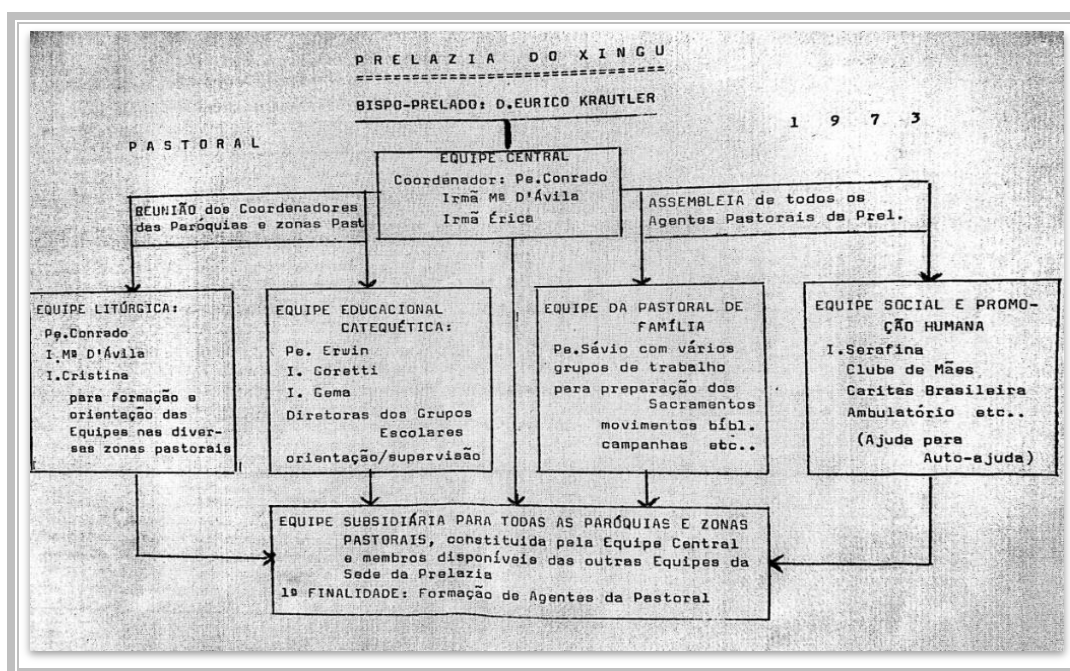
sacerdotes com “boa saúde, grande visão, piedade profunda e entranhado amor à Igreja” (IGREJA CATÓLICA, 1975, p. 3).

Neste momento, a Prelazia já contava com 96 núcleos de comunidades cristãs, mas o desejo era alcançar a meta de 223 núcleos. Alguns destes ofereciam mais esperança de desenvolvimento, outros menos. Porém, a continuidade da obra dependia dos trabalhos e dos esforços dos missionários.

Aos poucos, a obra foi crescendo, e nesses núcleos foram arregimentados, dentre os próprios moradores, pessoas que iam assumindo lideranças. Essas lideranças, segundo Alves e Gomes (2017), eram responsáveis por organizar e fomentar reuniões e eventos que traziam à baila discussões de assuntos como promoção de saúde, educação, economia, política e cultura. Não se tratava apenas do discurso da desigualdade, e sim de reivindicações reais que eram devidamente encaminhadas ao Estado.

Essas lideranças eram distribuídas em pastorais devidamente coordenadas pelos padres e freiras da Prelazia do Xingu. Na Figura 16, verificamos como essas pastorais estavam distribuídas:

Figura 16 – Distribuição das Pastorais da Prelazia do Xingu (1973)



Fonte: Arquivo da Prelazia do Xingu.

Na figura, temos a distribuição das Pastorais, que é coordenada pela Equipe Central, na pessoa do Padre Conrado e das Irmãs Maria D'Ávila e Érica, responsáveis por organizar a reunião dos coordenadores das Paróquias e Zonas Pastorais e Assembleia de todos os Agentes Pastorais da Prelazia. Areladas à Equipe Central, se encontravam as Pastorais da Liturgia,

ordenado pelo Padre Conrado, Irmã D' Ávila e Irmã Cristina, cuja função social era a formação e orientação das equipes nas diversas Zonas Pastorais; e a Pastoral da Educação catequética, coordenada por Padre Erwin Kräutler, Irmã Goretti e Irmã Gema, Diretoras dos Grupos Escolares e responsáveis pela orientação e supervisão do Instituto Maria de Mattias. Ainda sob a coordenação da Equipe Central, temos a Pastoral da Família, coordenada por Padre Sávio, com apoio de vários grupos de trabalho, onde a preocupação era a preparação dos Sacramentos, movimentos bíblicos, campanhas, etc.; e a Pastoral Social e Promoção Humana, sob os cuidados de Irmã Serafina Cinque. Nessa Pastoral, as ações desenvolvidas eram voltadas para a assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã e ao atendimento à mulher grávida nos projetos Clube de Mães, Cáritas Brasileira, Ambulatório João XXIII, Casa Divina Providência, etc., que tinham como principal tarefa a ajuda e a autoajuda humanitária.

De modo geral, a essas Pastorais cabia a responsabilidade de formar, orientar e coordenar agentes pastorais nas diversas zonas da Prelazia. Quanto à formação, visavam as Pastorais: a) formação seletiva, que acontecia nos encontros informais, nos cursos, com o objetivo de trabalhar os valores religiosos e morais dos indivíduos; b) formação definitiva, que se fazia nos encontros e visitas dos agentes aos núcleos, e também ocorria por meio de distribuição de material de orientação e formativo, e ainda em treinamentos no centro da Prelazia; c) formação específica, que acontecia individualmente ou em conjunto com o intuito de trabalhar questões éticas e morais; e d) formação indireta, formação *in loco* das equipes, coordenadores e lideranças locais. O objetivo era multiplicação dos ensinamentos apreendidos nas diversas formações da Prelazia do Xingu.

Verificando essas ações, percebemos que a Prelazia do Xingu desenvolveu sua Pastoral de acordo com seu Estatuto. Especificamente, eram suas finalidades:

[...] primeiro lugar para promover o bem das almas, a saber: fazer e conhecer melhor a religião católica; proporcionar aos fiéis os meios da salvação para alcançarem a eterna felicidade; segundo lugar cuidar dos doentes, proteger à maternidade, à infância e a adolescência (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1952, p. 1).

Comprendemos que, ao fomentar lideranças e exigir dos governos saúde, educação e moradia digna para os povos de Altamira, Transamazônica e Xingu, concomitantemente, ela também atendia e implantava uma política de assistência, proteção e educação à infância pobre e desvalida.

A assistência à infância era dada por meio da Escola apostólica São Gaspar, do Clube de mães, formação de meninos em artes e ofício de mecânica e elétrica, atendimento às gestantes na Casa Divina Providência e jardins de infância. Essa prerrogativa está expressa no parágrafo 2º do Estatuto da Prelazia do Xingu, no qual se lê:

[...] a Prelazia estende seus cuidados às seguintes obras: [...] proteção à maternidade, à infância e à adolescência, promovendo: a) maternidade; b) hospitais infantis; c) creches, jardins de infância, parques infantis; d) orfanatos; e) qualquer outro serviço que beneficie à maternidade, à infância e à adolescência, como Serviço Pré-natal, Serviço Social de assistência às mães e de criancinhas, postos de Puericultura e etc. (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1952, p. 2).

Para a educação, em geral, a Prelazia do Xingu deveria proporcionar, segundo o art. 3º do Estatuto: “[...] escolas primárias, internatos para meninas e moças, internatos para meninos e rapazes e qualquer outra obra que auxilie a educação de crianças [...]” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1952, p. 2).

Devido à grande demanda, as Obras Sociais da Prelazia do Xingu ganham Associação e Estatuto próprio. Em 25 de março de 1972, registrado sob o número de C.G.C 04.892/0001, o Estatuto, composto por 14 artigos, é devidamente aprovado, certificado e registrado no Cartório do 2º Ofício da cidade de Altamira.

Compõem o Estatuto: o 1º artigo, que trata da constituição; o 2º artigo, das finalidades, com o parágrafo 1º referindo-se às competências dos poderes públicos; o 2º parágrafo sobre os recursos e as fontes; o artigo 3º refere-se à sede da Associação; artigo 4º sobre a contribuição mensal dos sócios; artigo 5º, da competência dos sócios; artigo 6º, dos direitos dos sócios; o artigo 7º refere-se à administração da Associação; artigo 8º, da constituição da Associação; o artigo 9º diz respeito à competência da Assembleia Geral; artigo 10, das demais assembleias; artigo 11, do patrimônio da Associação, com parágrafo único sobre a dissolução da Associação e o destino de seu patrimônio; o artigo 12 faz menção à realização do bem da Comunidade e da Associação; o artigo 13 trata dos casos omissos; e, por fim, o artigo 14 demarca a data da aprovação do estatuto da Associação.

Destacamos aqui o art. 1º, no qual se registra que a Associação Obras Sociais da Prelazia do Xingu tem sede em Altamira, estado do Pará, e “é uma instituição particular de caráter público, constituída de ilimitado número de sócios e por tempo indeterminado” (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1972a, p. 1).

Relativamente à finalidade, reza o artigo 2º do Estatuto:

A Associação tem por finalidade a assistência social em todos os setores religiosos, cívico, educacional, cultural, sanitário, moral do povo sem distinção [...] velando pelo bem-estar e melhoramento do povo humilde e desamparado (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1972a, p. 1).

Ainda destacamos o parágrafo 1º do artigo 2º, que aponta que, para alcançar essas finalidades, a Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu celebrará parcerias com órgãos públicos e outras entidades para promover:

Educação, cultura, assistência aos pobres, constituindo Escolas de qualquer nível, Jardins de Infância, Postos de Puericultura, Postos Médicos, Postos de distribuição de alimentos, roupa etc., aceitando e favorecendo qualquer atividade, que prepare o homem para se tornar suficiente e viver uma vida digna de um Filho de Deus (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1972a, p. 1).

Segundo os diversos relatórios analisados, essas parcerias ocorreram com a sociedade civil organizada, com os Governos Federal, Estadual e Municipal<sup>72</sup> e ainda por doações estrangeiras, citadas anteriormente. Porém, a maior parte dos recursos vinha da Prelazia do Xingu. Um desses convênios era com a Legião Brasileira de Assistência – LBA, que mensalmente doava à Associação 15.000,00 cruzeiros (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1972b, p. 2).

O discurso que orientava a LBA era o da prevenção. Assim, as perspectivas eugênicas sustentavam toda atuação da LBA junto à infância pobre. “A LBA orientava sua atividade e seus recursos na defesa de nossa raça, cuidando das mães e das crianças, os homens de amanhã” (ROSEMBERG, 2016, p. 218). Depois, sua ação se volta para a eliminação da ociosidade e mendicância, visto serem elas consequência do abandono infantil.

No momento de integração nacional, o discurso da prevenção adquiriu conotação importante, pois os pobres poderiam ameaçar esse processo. E, neste caso, é significativo, em termos práticos, disciplinar, moldar e controlar os pobres, pois, caso contrário, poderia constituir-se na Transamazônica um ambiente de segregações e de bolsões de miséria, com proliferação de sofrimentos inevitáveis.

Assim, seguindo essa lógica da prevenção, a Prelazia do Xingu assiste gestantes, crianças abandonadas, doentes pobres e velhos desamparados; promove visitas domiciliares; realiza consulta médica; distribuição de medicamentos como novalgina, vermífugo, autrin,

<sup>72</sup> Dentre as instituições citamos: Fundação SESP, ACAR-PARÁ, PROJETO RONDON, LBA, doações internacionais, Caritas brasileira e Prelazia do Xingu (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1972b, p. 2).



sulfato ferroso, omicilon pomada, rodoxom, dentre outros; oferece vacinação e um serviço completo de enfermagem, proporcionado pelo ambulatório João XXIII da Prelazia do Xingu (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1972b, p. 2).

Esta ação fazia parte do movimento de saúde pública e promoção social prevista pelo Governo Federal nos anos de 1975 a 1977, conforme discutido no Relatório Presidencial de 1976:

A Legião Brasileira de Assistência – LBA, em sua programação de trabalho, executada em 1975, contemplou prioritariamente o atendimento de gestantes e crianças, especialmente do pré-escolar, e a promoção social da família. Na Amazônia Legal, a LBA desenvolve extenso programa materno-infantil, por intermédio de uma rede de ambulatórios e centros sociais que integram sua estrutura própria, e, em termos de execução indireta, mantém 165 acordos com entidades estaduais, municipais e particulares, quase todas no interior dos Estados e Territórios, inclusive com a Fundação Serviço Especial de Saúde Pública (GEISEL, 1976, p. 146).

No ano de 1976, a modalidade de assistência da Associação foi o atendimento às gestantes, às crianças abandonadas, crianças pobres desnutridas e velhos desamparados. (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1976, p. 1).

No total, foram 325 parturientes atendidas pela Associação e todas elas ficaram abrigadas na Casa Divina Providência. Considerando o atendimento infantil, somaram-se 1.716 crianças no ano de 1976, que receberam vacinação e alimentação complementar – número expressivo para a região, que registrava uma população de aproximadamente 15 mil habitantes (IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, 1976, p. 1).

Essas ações estavam materializadas no plano de governo federal, que previa a ampliação do atendimento de massa, destacando-se a elaboração do Programa de Complementação Alimentar para a clientela das gestantes, nutrizes e crianças de até três anos de idade, bem como o programa de vacinação e a assistência materno-infantil (GEISEL, 1977, p. 202).

Orientava o Programa de Complementação Alimentar, em 1976, que as obras que utilizam os alimentos como instrumento para o desenvolvimento e promoção de pessoas, dos grupos e das comunidades atingidas pela construção da Transamazônica deveriam buscar auxílio junto à LBA. Já o programa de alimentos das Cáritas lembrava que, na Amazônia, milhões de crianças padeciam sem atendimento médico, escolas e alimentação. Por isso, muitas vezes, a única fonte de ajuda era representada pelo Programa de Alimentos do Ministério da Previdência Social e da Igreja (CÁRITAS BRASILEIRA, 1976, p. 8).

Por meio da assistência social, o Ministério da Previdência Social – MPAS estava voltado para o atendimento do chamado “quarto extrato” da população, constituído por pessoas extremamente carentes de recursos e pela camada mais vulnerável da clientela. Essa atuação do MPAS fez-se em três setores: “o da alimentação e nutrição, em colaboração com o Ministério da Saúde, através do PRONAM, o da assistência materno-infantil e do atendimento ao idoso carente e ao menor desamparado” (GEISEL, 1977, p. 198).

Durante toda a década de 1970, o Ministério da Saúde, em parceria com o Ministério da Previdência Social, fez saber que, no desenvolvimento da política social nacional, o Ministério adotou como linhas mestras “a execução de medidas visando à melhor proteção à infância” e, no campo da assistência materno-infantil, “600.000 pessoas se beneficiaram do programa de assistência alimentar, que se destina às gestantes, nutrízes lactantes e pré-escolares” (MÉDICI, 1971, p. 90).

A parceria Igreja e Estado era visível nas ações de assistência aos pobres em Altamira, seja na Educação, Saúde ou no Social. A ideia era unir esforços para superar as diversas limitações impostas pelo próprio Estado ao atendimento de homens, mulheres e crianças, que, sem terem a quem recorrer, buscavam auxílio na Prelazia do Xingu. Todavia, Gomes (2014, p. 196), nos lembra de que, na década de 1970, as relações entre Igreja e Estado “estiveram bastante estremecidas, não se pode falar que tenha havido uma ruptura total. As duas instituições sempre buscaram manter espaços de negociação, pois ambas entendiam a necessidade de conservar boas relações”.

**5 OS MISSIONÁRIOS DO PRECIOSÍSSIMO SANGUE DE CRISTO E SUAS AÇÕES SOCIOEDUCATIVAS E PROTETIVAS NO ATENDIMENTO À CRIANÇA POBRE, ABANDONADA E ÓRFÃ**



Crianças acolhidas e assistidas pelas freiras e missionários na sede do Sítio Petrópolis, dos Missionários do Sangue de Cristo no Rio Xingu, 1946.

Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo, 1946.

Nesta seção, abordamos a Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo, a partir da incursão em sua história, estatuto e missão educativa. O objetivo é apresentar suas contribuições socioeducativas à sociedade altamirense pobre, com destaque à infância.

A Missão dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo foi fundada por São Gaspar Del Búfalo em 15 de agosto de 1815. São Gaspar nasceu em Roma, em 1786, e faleceu em 1837, também em Roma. De formação sacerdotal, dedicou-se ao apostolado e obras de caridade desde sua ordenação, em 1808, aos 22 anos de idade. Por ser considerado uma pessoa simples e humilde, intensificou suas atividades caritativas e, devido à sua recusa de submissão ao Imperador Napoleão, foi exilado e preso por quatro anos. Após sua libertação, renovou seus votos de vida cristã.

A Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo, em Altamira, é a mantenedora da Prelazia do Xingu. Sua identidade é a vida em comunidade, unida pelo vínculo da caridade. O apostolado é a vivência comunitária, a espiritualidade e a oração pessoal e comunitária. Dito de outra forma, é o “anúncio extraordinário da Palavra de Deus, sobretudo, através das Missões Populares e Exercícios Espirituais” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo, 1979b, p. 2).

De acordo com o estudo histórico realizado no relatório feito por William A. Volk (1979), da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo, em 1978, contava com 730 membros espalhados pelos continentes europeu, africanos e americanos, divididos em cinco províncias, quatro vicariatos e duas missões, com a seguinte estrutura administrativa:

- a) Conselho Geral: sediado em Roma, na Província Italiana, contava com quatro membros e constituía a residência oficial do Superior Geral;
- b) Província Italiana: constituída por 112 membros distribuídos em três continentes. Em território italiano estavam 106 membros e na Tanzânia e na África, 6 membros;
- c) Província Americana: criada em 1884, em 1965 foi dividida em três províncias (a de Cincinnati, a de Kansas City e a do Pacífico);
- d) Província de Cincinnati: sediada em Dayton no Ohio, tinha 343 unidades e representava 47% total da Congregação;
- e) Província de Kansas City: sediada em Liberty, no Missouri tem 112 membros. Contava com um Bispo entre seus membros;
- f) Província do Pacífico: a menor das cinco províncias, sediada em Santa Rosa, na Califórnia, tinha 39 membros;

- g) Província Teutônica: contavam com 124 membros espalhados pela Alemanha, Áustria, Suíça, Liechtenstein e Bélgica. Tinham dois Vicariatos, o Ibérico com 30 membros e o brasileiro com 15 membros.

Os relatórios ainda evidenciaram que houve diminuição constante e maciça dos membros da Congregação, entre os anos de 1962 a 1977, conforme Quadro 7.

Quadro 7 – Número total dos membros da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo

ANO	TOTAL DE MEMBROS	ANO	TOTAL DE MEMBROS
1962	866	1970	818
1963	882	1971	797
1964	887	1972	768
1965	903	1973	764
1966	901	1974	745
1967	893	1975	737
1968	897	1976	732
1969	879	1977	728
X	X	1978	730

Fonte: Volk (1979, p. 17).

O quadro demonstra que, em todos os anos, houve diminuição no número dos consagrados, com exceção dos anos de 1965 e 1966, nos quais houve acréscimo. Nos demais anos, houve arrefecimento da quantidade, que atingiu o número de 730 em 1970. Contudo, de 1977 para 1978, os dados mostram aumento de dois membros. Mas os anos críticos foram de 1969 a 1972, período em que a Congregação perdeu muitos membros. O que teria ocasionado tal situação? Segundo Volk (1979, p. 18), nessa época, a Congregação sofreu mudanças importantes, tais como:

Todos os candidatos efetuavam uma profissão temporária, em idade bastante juvenil, logo a seguir ao noviciado; a profissão perpetua era feita alguns anos mais tarde. E aquele número considerável de membros de profissão temporária (um número relevante dos quais deixaria a Congregação sem fazer a profissão perpetua) foi contado entre o total de base associativa. Ora a partir da entrada em vigor dos novos Textos Normativos de 1969, o requisito da profissão temporária, ou associação, como virá a ser chamado, já não existe.

Tais mudanças interferiram sobremaneira nas decisões dos membros, pois não sendo mais exigida a associação temporária pelos Textos Normativos<sup>73</sup>, as Congregações não eram obrigadas a cobrá-la. Sendo retomadas por cerca de 50% da Congregação, as associações

<sup>73</sup> Documento que orienta a formação dos Missionários.

temporárias ficaram sendo adiadas para pouco tempo antes da Ordenação<sup>74</sup>. Portanto, aos poucos, os seminaristas que tinham exercido a profissão temporária foram desaparecendo. Outra explicação para o fenômeno da diminuição dos membros entre os anos de 1969 a 1972, segundo Volk (1979), é a queda das vocações.

Neste período, 136 membros abandonaram a Congregação. Deste total, o maior número foi da Província de Cincinnati: 74 membros. Organicamente, a Congregação tinha sob a sua responsabilidade 181 paróquias em todo o mundo: Bélgica, Guatemala, Suíça, Canadá, Liechtenstein, Peru, Portugal, Espanha, Tanzânia, Áustria, Chile, Alemanha, Itália, Estados Unidos e Brasil. No Brasil, tinha sede no Rio de Janeiro, em Belém, Porto de Moz, Santarém, São Felix do Xingu e em Altamira.

A Missão brasileira é oriunda do Vicariato brasileiro da Província Teutônica, quando, em 1929, Markus Schawalder e Johann Rinderer saíram da Europa e chegaram ao Norte do Brasil, em Belém do Pará. Por dois meses ficaram aprendendo a Língua Portuguesa, e em 1930 foram para Manaus se prepararem para o trabalho missionário. Nesse mesmo ano, o padre Johann Rinderer falece de febre amarela e o padre Markus Schawalder vai para Santarém, no Pará, onde recebe instruções para o trabalho missionário em Porto de Moz, sede oficial da Missão Xingu. Geograficamente, o local era composto por um território de 900 quilômetros de comprimento por 400 de largura, às margens do Rio Xingu. Nesse local, viviam cerca de mil habitantes.

Subindo para Altamira, havia muitos ribeirinhos, pescadores, índios e populações “católicas de que ninguém se ocupava desde então” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1979a, p. 53), e precisavam ser catequisados. Assim, Padre Clemente Geiger e Irmão Franz Keil chegam a Altamira em 1931 e, em 1932, chegam a Porto de Moz o padre Otto Jutz e Irmão Ferdinand Mehrle.

A Missão Xingu, em 1934, foi confiada à Prelazia do Xingu, e, em 1935, padre Eurico Kräutler e seu irmão William dedicam-se à Missão Xingu. Em 1936, juntaram-se aos recém-chegados os padres Hubert Redecker e o Irmão Franz Knestel. Em novembro do mesmo ano, chegaram quatro Adoradoras do Preciosíssimo Sangue, da Província de Schaen: Irmãs Margaretha Weiler, Raphaela Kossel, Imelda Waldmann e Anna Berger (superiora), e três seminaristas da Província Teutônica: Karl Ebner, Johann Menges e Julius Muller, que foram ordenados em 1937. Ainda em 1937, chega à Missão Xingu o padre Adolfo Rotmuller e em 1938, morrem os padres Otto Jutz e Hubert Redecker.

---

<sup>74</sup> Ordenação é uma celebração religiosa para a colocação de ordens sacras – sacramento.

Os missionários da Missão Xingu tiveram que superar muitos problemas e obstáculos: “longas viagens por rios e por matos perigosos; construção de Igrejas e capelas; pregações a católicos há muitos abandonados; ensino aos índios e início de atividades fundamentais de caráter social e educativo” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1979a, p. 54). No entanto, a época de maior turbulência foi durante a Segunda Guerra Mundial, pois nesse momento havia impedimento de mobilidade dos padres. Apenas padre Eurico Kräutler, por ser austríaco, podia ir e vir dentro e fora do estado. A ele competia a tarefa de angariar recursos para a Missão Xingu.

Os missionários alemães não tinham liberdade para trafegar; era preciso autorização especial, mesmo dentro dos limites geográficos da Missão Xingu. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, outros padres vieram para Altamira, dos quais citamos os padres Zemp (1947), Kell (1948), Trebula (1949) e Pachler (1949). Ainda em 1949, morre padre Trebula em São Felix do Xingu, Pará.

Nomeado Bispo em 1948, Dom Clemente Geiger assume a Prelazia do Xingu e Eurico Kräutler Vigário a Provincial. Com a ajuda financeira dos organismos internacionais religiosos, como “Misereor”<sup>75</sup> e “Adveniat”, a Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo realiza as seguintes ações: construção da Catedral, construção de uma escola católica das Irmãs do Preciosíssimo Sangue (ASC) – Instituto Maria de Mattias, construção de uma escola apostólica São Gaspar; construção da Casa dos Missionários com salas e gabinetes para o Vicariato da CPPS (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1979a, p. 55). Na Figura 17, encontra-se Dom Clemente Geiger com as crianças do Instituto Maria de Mattias, em caminhada pelas ruas da cidade, no ato contra a violência de crianças e adolescentes, em 1953. A manifestação pública realizada pelo Instituto Maria de Mattias busca dar visibilidade e voz à criança pobre do Xingu ao mesmo tempo em que atua combatendo toda forma e natureza de opressão, perda de direitos e qualquer tipo de discriminação, preconceito e injustiça social. Ao lado dos professores leigos e religiosos, as crianças e adolescentes vão às ruas da cidade, manifestar-se e pedir as autoridades locais maior reconhecimento e manutenção de políticas em favor da infância altamirense.

---

<sup>75</sup> A Misereor foi fundada em 1958 como uma organização contra "a fome e a doença no mundo, sobretudo, na África e na América Latina", na sua função de agência de desenvolvimento da Igreja Católica da Alemanha (SILVA, 2008).

Figura 17 – Dom Clemente Geiger com as crianças do IMM (1953)



Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo.

Nesse mesmo rol de ações, houve as de natureza social e da área da saúde: construção do Hospital São Rafael, uma casa para doentes de tuberculose necessitados de assistência, um local para o atendimento de leprosos e um projeto habitacional, com distribuição de terrenos. E ainda, as de natureza educacional: um jardim infantil, uma tipografia, uma oficina mecânica, uma oficina elétrica, uma alfaiataria, um centro de formação denominado de Betânia, local onde funcionava uma escola Agrícola. Nesse centro de formação, várias atividades aconteciam, dentre elas, encontros de lideranças, encontro de pastorais, cursos para comunidade, conferências municipais, encontro da juventude, encontro das crianças e formação religiosa.

Quanto à escola Agrícola, esta era mista e visava preparar meninos e meninas para o trabalho com a terra e a produção da agricultura familiar. As aulas tinham um currículo comum que abrangia disciplinas como Língua Portuguesa, Matemática, Estudos Sociais e Ciências; e estudos voltados para a qualificação vocacional da agricultura, tendo como enfoque discussões sobre associativismo, cooperativismo, sistema de produção na Transamazônica e Xingu; impacto das técnicas agrícolas no meio natural, agricultura sustentável, saúde e a prática de remédios caseiros e outros. A metodologia adotada era aulas práticas e teóricas, aproveitamento das experiências discentes e manejo com a terra.

Destacamos aqui as discussões acerca da participação e envolvimento em causas sociais. Inferimos que tal discussão se aplica por ter essa ação educativa princípios pedagógicos da Teologia da Libertação, que defende por meio da prática libertadora a



possibilidade de transformação social das condições de vida do sujeito, no caso, o pobre – o oprimido – o agricultor, o ribeirinho, o pescador, a mulher, a criança pobre e tantos outros moradores do campo e da cidade da Transamazônica, que clama por reconhecimento e políticas públicas em favor da vida e de proteção dos direitos sociais.

As discussões e envolvimento nas causas sociais emergem em meio à luta histórica do povo pobre da Transamazônica em requerer mudanças do sistema de dominação, e suscita anseios de uma vida mais igualitária, participativa e justa, onde a esperança, o amor e a liberdade não sejam apenas letra morta nos ensinamentos escolares das pastorais e ações educativas da Prelazia, mas, sobretudo, uma conquista junto ao Estado. Nessa esteira, Catão (1986) assevera que a superação da pobreza é uma estratégia e o sentido da Teologia da Libertação. Assim, só podemos falar de libertação quando o sujeito é o próprio oprimido, que deve ser situado para além do espaço natural, mas na confluência do tempo/espaço social, cultural, político, histórico e na vida cotidiana, tal como era pensado e trabalho na escola Agrícola, mas tarde denominado de Centro de Formação Betânia. Na Figura 18, temos o Centro de Formação Betânia.

Figura 18 – Centro de Formação Betânia no período de internato da escola agrícola (1979)



Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo.

Nos dizeres de Catão (1986, p. 79) “libertar-se é a aspiração e a vocação de todos os homens, que o homem é tanto mais humanizado quanto mais libertado”. Assim “[...] libertar-se é humanizar-se. Humanizar-se é corresponder à sua vocação de homem”. A esta altura, o centro de formação já dispunha de todos os elementos discursivos para o trabalho educativo na escola Agrícola, que, por sua vez, correspondia à expectativa da comunidade local, no trato

da formação moral, religiosa e primária das crianças e adolescentes, visto que a questão libertação e salvação estavam sendo articulada na proposta pedagógica da escola. Nesse contexto, a libertação estar para além da alma, enfim, “é liberta-se política e economicamente, lutando para que a sociedade em que vive seja uma sociedade mais humana, em que os problemas de convivência e de subsistência se resolvam num clima de respeito mútuo e de equidade, com a participação de todos” (CATÃO, 1986, p. 79)

Na esteira desse entendimento, vão se desenvolvendo as demais ações dos Missionários. 500 quilômetros de rodovia cortavam o campo de atuação da Prelazia do Xingu, “com encruzilhada de cerca de 10 quilômetros. De 15 em 15 quilômetros existe um pequeno povoado chamado agrovila. Ao todo, existiam cerca de 30. Alguns dispõem de uma capela e existem outras aqui e, além, junto das estradas laterais” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo, 1979a, p. 56). O certo é que, na cidade, a demanda por ações socioeducativas foi bem maior, visto que as populações de migrantes recorriam à Prelazia, a procura de serviços sociais e educacionais, demandando trabalho coletivo. Então, a Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo, ou simplesmente, Missionários do Sangue de Cristo, entidade sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter beneficente, educativo, cultural e de assistência social, trabalha em conjunto com a Prelazia do Xingu nas obras sociais, a saber:

Centro de Formação de Líderes Comunitários Betânia; Escola Apostólica São Gaspar; Clubes de Mães em Altamira, São Felix do Xingu e Porto de Moz; Fraterno Auxílio Cristão – FAC; Atendimento aos leprosus com alimentos e medicamentos em colaboração com a Fundação de Saúde Pública; Casa Divina Providência, atendimento de senhoras gestantes, na maior parte do interior do município de Altamira e Transamazônica; Atendimento das Comunidades ao longo da Transamazônica com trabalhos de Desenvolvimento Comunitário e Formação de mecânicos e eletricista em oficinas próprias, destinadas a crianças, adolescentes, jovens e adultos (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1977, p. 5).

Os Missionários do Sangue de Cristo são uma entidade pequena, mas, desde 1936, esta atua na região do Xingu, em estreita relação com a Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu, de acordo com seu Estatuto, que orienta suas ações na área da educação, saúde, cultura, assistência social. O artigo 1º deste documento reza que a Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo...

É uma sociedade civil, de fins não econômicos, filantrópica, de caráter beneficente, educativo, cultural e de assistência social que tem por finalidade amparar a infância e a juventude através do ensino em seus vários graus e a orientação profissional, e

prestar assistência aos pobres, os desamparados, podendo para isto congregar as instituições por ela criadas, que venha a ser criadas, ou que a ela seja integradas, em todo território nacional (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1968).

Em 1977, compunham o quadro pessoal da entidade dos Missionários do Sangue de Cristo, em Altamira, um total de quinze sócios. Dentre eles, padres e irmãos leigos. “São considerados sócios [...] todos os religiosos professos da mesma Congregação, residentes no país ou no estrangeiro e os que no futuro na mesma Congregação professam” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1968, p. 1). Assim como nas demais Congregações, existiam na CPPS os sacerdotes que se consagraram ao apostolado, outros que se dedicaram à instrução, e outros empenhados na assistência aos jovens e à educação. No Quadro 8, temos o nome dos membros da Congregação de Altamira.

Quadro 8 – Relação dos sócios da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo de Altamira

<b>N. DE ORDEM</b>	<b>DISCRIMINAÇÃO</b>
<b>01</b>	José Barrio
<b>02</b>	Joaquim Farinha Cardoso
<b>03</b>	Guilherme Kell
<b>04</b>	Eurico Kräutler
<b>05</b>	Erwm Kräutler
<b>06</b>	Lucas Rodrigues Fuertes
<b>07</b>	Fridrich Satzger
<b>08</b>	Antônio Schmid
<b>09</b>	Fritz Tschol
<b>10</b>	João Zemp
<b>11</b>	José Gruber
<b>12</b>	Francisco Knestel
<b>13</b>	Humbert Mattle
<b>14</b>	Raimundo Jutz
<b>15</b>	Clemente Geiger

Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo, 1977.

No que concerne à sua formação, a educação dos Missionários é composta por uma rígida formação religiosa, juntamente com formação profissional nas áreas do artesanato, horticultura, trabalho assistencial e trabalho na Igreja e na Casa (sacristão, secretário e organista).

O programa de formação está dividido em formação inicial, formação específica e formação permanente. Os responsáveis pela formação são especialistas da formação religiosa em geral, e da formação seminarística que se debruçam na vocação do aluno. A intenção é atrair os jovens para o trabalho missionário. E depois, como lhes inserir nas ações

socioeducacionais? Parece-nos que essas foram e são inquietações frequentes da Congregação em todos os tempos.

Mais importante que os atrair à missão era conservá-los firmes na Obra religiosa e assistencial. De acordo com Volk (1979), isso só é possível por meio de uma formação sólida e positiva, completamente comprometida com os princípios de São Gaspar e com o Programa de Renovação<sup>76</sup>.

O Programa de Renovação, em que se empenharam todos os Institutos Religiosos, era algo de absolutamente diferente do que tinha sido feito no passado. A renovação devia ser qualquer coisa que viesse não do alto, mas da base associativa. Todos os membros do Instituto eram obrigados a empenhar-se ativamente neste processo de renovação: devia tratar-se de uma atividade comunitária. Não devíamos contentar-nos com uma redação nova da legislação da Congregação, mas devia ser assegurada uma autêntica vitalidade espiritual e apostólica (CARTA..., 1966, p. 1).

Segundo Volk (1979), houve um grande envolvimento da Congregação nos debates da nova redação da Regra, que deveria ser o reflexo da vida coletiva dos membros e da Congregação. Comissões foram formadas para organizar as reuniões e discutir o novo Programa de Renovação. Cerca de um ano e meio após a carta do Superior Geral, a Cúria tinha muitas propostas de mudanças, provenientes das várias provinciais, dentre elas, o Brasil.

Em 1968, em Ohio, nos Estados Unidos, uma assembleia reuniu representantes de todas as províncias para debater as propostas. Foram montadas cinco comissões, e o trabalho de cada comissão era submetido a uma nova comissão, que propunha emendas. Ao final, os textos foram revisados e encaminhados a uma assembleia plenária que aprovou o Programa de Renovação com algumas modificações, que adotou o nome de Textos Normativos “para designar o conjunto de [...] legislação” (VOLK, 1979, p. 4).

Depois desse processo, os resultados foram enviados à Cúria, que os reuniu em um volume com o título de “Emendas das propostas da primeira Comissão Interprovincial para a Renovação da CPPS apresentado pelas Províncias” (VOLK, 1979, p. 5). Os resultados foram debatidos em uma segunda comissão interprovincial em Roma em 1969. Finalmente, essa comissão formulou o Capítulo Geral Especial dos Textos Normativos que foi promulgado na Festa de São Gaspar, em 21 de outubro de 1969.

Durante os anos, várias outras assembleias aconteceram para debater o Programa de Renovação, mas, citamos aqui a de 1977 por expandir o voto a todos os membros da Congregação (aos irmãos, aos seminaristas e aos sacerdotes), além da aprovação do Programa

---

<sup>76</sup> Abordaremos aqui o Programa de Renovação da CPPS de 1966-1979.

de Formação Geral. Essa 12ª assembleia “representa a manifestação de um modo inteiramente novo de olhar a base associativa, a igualdade entre as pessoas, o direito ao sufrágio universal etc.” (VOLK, 1979, p. 10).

O conceito de participação e base associativa foi amplamente debatido e posto em toda a extensão dos Textos Normativos do Programa de Renovação. Comumente, os “pormenores, que dizem respeito ao jeito de vestir, às práticas de piedade, exortações à caridade, castidade, humildade aos exercícios piedosos, [...] à assistência aos doentes, etc.” (VOLK, 1979, p. 11). Estruturalmente, os Textos Normativos são compostos por 139 artigos, bem menos que as constituições anteriores, que continham 350 artigos.

No que se refere ao Programa de Formação dos Missionários, destacamos que ele foi amplamente discutido na Conferência de Introdução às Semanas Interprovinciais de Estudos para Formadores que ocorreu em Roma, nos dias de 3 a 20 de julho de 1979.

Para Wermter (1979), pela primeira vez na história da Congregação, estava se discutindo a nível internacional um Programa de Formação. Foi um momento de decisões importantes e de aprovações de documentos de estudos. Dentre eles, citamos os Textos Normativos, que regulam os tipos de formação e os locais onde as formações devem acontecer, sendo elas teóricas e práticas, com tempo reservado aos estágios, considerando-se ainda nesse processo a capacidade de sentimentos como o amor ao próximo, a compaixão e a capacidade de praticar a caridade.

Essa máxima é à base da formação nos Institutos, mas Wermter (1979, p. 14) adverte que nem sempre essa filosofia educativa tem sido seguida, pois há abandono da carreira ainda na formação. Culpa de quem não sabe formar? “Não basta ter boa vontade para educar, é preciso também sabê-lo fazer”. Além da formação acadêmica, deve-se ter reciprocidade, carinho, carisma. É necessária ainda solicitude para se dedicar à atividade paroquial, às missões, à escola, à formação e à educação da criança e da juventude.

Solicitude enquanto estrutura dialógica, heterogênea, que se apresenta intimamente ligada à estima de si e do outro. Solicitude enquanto norma solidária, ética e moralmente respeitosa, que assegura a transição da vida boa e da boa vontade. Solicitude do fazer ao outro apenas o que queremos para nós (RICOEUR, 1991b).

O mais notável nessa formulação da solicitude é perceber a reciprocidade do amor e da caridade, premissas contidas na formação da Congregação em todos os seus espaços, sejam eles Escolas apostólicas, Institutos Religiosos ou Escolas confessionais, cuja finalidade é “facilitar o crescimento [...] para a maturidade em todos os aspectos da vida, [...] a estabilidade emocional e o viver em comunidade” (JORNAL O RECAD0, 1976, p. 1).

No que toca ao viver em comunidade, o jornal *A Voz do Xingu*, nº 15, de 1976 traz um trecho em que recomenda essa vivência na escola, no trabalho, no lazer e na Igreja. Na escola, informa o jornal, devemos “oportunar aos alunos a participação ativa nas iniciativas da escola e oferecer aos pais, acolhida que eles merecem e, que por sua vez, retribuam com seu interesse, apoio e cooperação” (A VOZ..., 1976, p. 2).

A participação e cooperação são termos fortemente enfatizados nas escolas da Congregação. É com esse espírito participativo que o referido jornal faz saber que os pais da Agrovila Nova Fronteira em Altamira, em 1976, requerem junto ao Estado escolas para seus filhos. Assim, ante a perspectiva de verem seus filhos mais um ano sem escola, a comunidade da Agrovila, em parceria com os Movimentos de Base dos Missionários do Sangue de Cristo, reuniu-se com representantes do Governo Federal para exigir escolas primárias (A VOZ..., 1976).

Essa incumbência de trabalhar com a comunidade na região do Xingu, atribuída desde 1936 aos Missionários, é diariamente posta em prática, seja visitando os doentes, distribuído remédios, abrindo escolas para meninos e meninas ou atendendo aos índios. Dessa forma, os Missionários têm sido atuantes e têm contribuído consideravelmente para o desenvolvimento socioeducacional da região de Altamira e Transxingu.

À medida que a população altamirense foi crescendo, esses homens foram aumentando suas ações de assistência social. Construíram residências, apoiaram inclusive financeiramente a construção de escolas domésticas e um dispensário para meninas, além de um abrigo aos órfãos que se encontrava à beira do Rio Xingu (RELATÓRIO..., 1940).

Durante as enchentes, prestavam socorro às famílias desabrigadas, recolhendo-as em galpões da Igreja e nas residências oficiais. Atendiam a famílias acometidas pela doença e ainda flagelados das febres que levavam famílias inteiras à morte, algumas vezes deixando órfãos, que se refugiavam nas redondezas da Missão, aparecendo geralmente nos horários tradicionais de alimentação.

Foram anos de pronto-atendimento resumidos em:

- a) Abrigo Cristo Redentor: funcionava em prédio próprio e tinha por finalidade atender seringueiros, castanheiros e seus dependentes. Situado na sede de Altamira. “Vasta região, possuindo uma área de 283.230 quilômetros quadrados, é um lugar central” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precísíssimo Sangue de Cristo, 1970, p. 2). Esses homens e suas famílias se hospedam no abrigo, quando vêm trazer os produtos do seu exausto trabalho. “Esses homens e suas famílias, que moram dispersos e sacrificados por lugarejos insalubres, quase sempre são vítimas do

paludismo. Sofrem, assim e fazem sofrer os que os contemplam. E para poder aliviar um pouco mais o sofrimento desse povo [...]”, (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1970, p. 2), que vem a procura de teto e abrigo, os Missionários, prestam-lhes assistência. Inaugurado na década de 1940, o Abrigo Cristo Redentor possui seis camas e espaço para atadores de redes e hospeda por semana de 5 a 10 doentes;

- b) Farmácia: no mesmo prédio do Abrigo Cristo Redentor, funciona uma farmácia, para pobres e doentes da região. “No ano de 1940, foram gratuitamente distribuídos 24 mil comprimidos de quinino, além de muitos outros remédios” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1970). Parte da medicação fora doada pela Secretaria de Saúde do Pará, que, em parceria com os Missionários, tratava os doentes que vinham de toda a região da Transamazônica e Xingu. Ao total, os Missionários investiram 9.254 mil cruzeiros. Quando estavam em situação crítica, esses catadores de castanha e seringueiros eram encaminhados ao Ambulatório João XXIII, ou tratados em casa. No ambulatório, os dados revelaram que, no ano de 1970, foram atendidos 2.246 doentes e, em suas residências, 280 pessoas, acometidas pelas epidemias;
- c) Pontos de assistência social: funcionava em três casas inclusive no Hospital São Rafael, Escola, no Orfanato e no Dispensário. O atendimento era feito por cinco padres, quatro irmãos e com o apoio de seis Irmãs (ASC);
- d) Orfanato: funcionava na residência das Irmãs (ASC), abrigando 25 órfãos, mantido por donativos especialmente da Áustria;
- e) Curso primário feminino: funcionava na residência das Irmãs (ASC), frequentado por 60 meninas que se ocupavam dos serviços caseiros. Havia serviços odontológicos e médicos. Ensinava-se uso de remédios caseiros e prevenção às doenças como medidas de higiene. Era uma escola doméstica. Destaca-se “a firme convicção de que esta educação deveria ser ‘empreendida desde a infância’, e que na escola primária, a criança deveria receber, além da instrução, as primeiras noções práticas de higiene” (GUIMARÃES, 2016, p. 248). E, ao professor compete à instrução nos preceitos da higiene, visto ser nesta etapa da vida que a criança melhor aprende e melhor adquire hábitos sadios, a ponto de estes se tornarem tão naturais quanto necessários e espontâneos. Por fim, a Escola foi um ambiente para se propagar os discursos da civilização e do progresso da nação, “onde a criança era compreendida como meio

mais fácil para se introduzir novos hábitos e costumes em uma sociedade tida como moral e fisicamente doente” (GUIMARÃES, 2016, p. 249);

- f) Curso primário masculino: funcionava na residência dos Missionários em Altamira e em Porto de Moz, para meninos e rapazes, cuja matrícula era de 40 alunos;
- g) Dispensário Irmã Zélia: anexo ao ambulatório João XXIII, “acha-se acomodado o Dispensário Irmã Zélia, admirável instituto de caridade cristã” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1970). O local foi fundado para atender às viúvas e crianças órfãs cujos pais foram arrematados pela morte prematura. Além desses, cegos e velhos desvalidos procuravam assistência e alívio para seu sofrimento. Assim, “procurando sanar tais dores, ao menos em parte, o Dispensário faz verdadeiros milagres de caridade a mais de 80 mil famílias necessitadas. Além de refeições e distribuições diárias de víveres” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1970);
- h) Distribuições periódicas: eram doadas refeições diárias aos órfãos que vagavam às margens do Rio Xingu. Também se doava remédios e roupas, donativos recebidos dos comerciantes e da população local e de missões estrangeiras, no valor de doze mil contos de réis, para alimentos e quatorze mil contos de réis, para roupas (RELATÓRIO..., 1940);
- i) Esforços civilizadores junto aos indígenas: as primeiras etnias atendidas pela Missão Xingu foram os índios Caiapós, Xipiais e Curuais. Considerados selvagens pelos Missionários, eram arredios e pouco amigos dos brancos. “Entretanto após 10 anos de regulares visitas, em que às vezes, demoramos seis a sete meses entre eles, podemos ver algum progresso. Já não temem mais os Missionários e, até desejam essas visitas” (RELATÓRIO..., 1940). Relatam os Missionários que esse trabalho visa, além de catequisar, fixar o indígena em seu local de origem; construir roças, pescar e coletar seu próprio sustento. Mas essas atividades demandavam grande esforço dos padres, visto que o Rio Xingu é acidentado e cheio de cachoeiras, levando esses homens a viajarem por cerca de vinte dias em voadeiras e barco a motor. “Dezena de vezes é preciso descarregar a lancha e puxá-la, assim como a carga toda, a outro pedaço navegável” (RELATÓRIO..., 1940). Geralmente, os barcos iam cheios de roupas, remédios e ferramentas de trabalho como facões, anzóis e enxadas, para doação.

Além dessas ações, a sociedade altamirense ainda contou com a assistência social das Pastorais da família, da juventude e da infância, que, com uma educação de cunho libertador, formou lideranças locais, jovens e crianças. No que concerne à família amazônica, por



exemplo, segundo os discursos da Congregação, era ela, a família, que podia e devia dar ao ser humano o sentido da vida. “E a família que salva dentro da Comunidade” (JORNAL O RECADO, 1975, p. 2). Portanto, numa sociedade plural como a nossa, é preciso se manifestar com clareza e com coragem sobre a família cristã e sua vocação dentro da sociedade, dizia o Jornal o Recado de 1975. Pois, “a família na América Latina, nas palavras do documento de Medellin é formadora de pessoas, educadora na fé e promotora do desenvolvimento” (JORNAL O RECADO, 1975, p. 3). Como formadora de pessoas, argumenta o referido documento: “é, pois, dever dos pais, criar um ambiente de família animado pelo amor, pela piedade para com Deus e para com os homens que promova a educação íntegra, pessoal e social dos filhos” (MEDELLIN, 1968, p. 13).

Como educadora na fé, a família é:

para seus filhos e demais familiares, cooperadores da graça e testemunhas da fé. São para seus filhos os primeiros pregadores e educadores na fé e devem «inculcar a doutrina cristã e as virtudes evangélicas aos filhos amorosamente recebidos de Deus» (LG 41, 5), e realizar esta missão «mediante a palavra e o exemplo», de tal maneira que graças aos pais, que precederão com o exemplo e a oração na família, os filhos e ainda os demais que vivem no círculo familiar, encontrarão mais facilmente o caminho do sentido humano, da salvação e da santidade (MEDELLIN, 1968, p. 16).

E por fim, como promotora do desenvolvimento, a família é:

a primeira escola das virtudes sociais necessárias às demais sociedades. É aí que os filhos fazem a primeira experiência de uma sã sociedade humana. É através dela que os filhos vão sendo introduzidos gradativamente na sociedade civil e na Igreja (MEDELLIN, 1968, p. 17).

Seguindo essas orientações, a Pastoral Familiar na Região Norte 2, de acordo com a Convenção Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, faz saber que a Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo em Altamira deve municiar, para a promoção da família, as seguintes diretrizes:

1. Exercer uma ação crítica sobre a sociedade visando mudar as situações sociais, educacionais e econômicas, que entram ou impossibilitam o desenvolvimento integral da família;
2. Promover a educação dos cristãos para a vida familiar, realçando e desenvolvendo valores naturais da afetividade, sexualidade, lealdade e responsabilidade;
3. Incentivar a santificação da família para que corresponda cada vez mais ao plano de Deus (JORNAL O RECADO, 1975, p. 3).

Essas diretrizes da Congregação refletem discursos religiosos e políticos da época, de que a família tem papel importante para prover “o processo de moralização que incitava a união pelo afeto e o amor, princípios que começam a ser incentivados pela Igreja” (GUIMARÃES, 2016, p. 68). Por isso, a Igreja pregava que elas [as famílias] “deveriam ser núcleos particularizados, ‘santos’, onde a mulher seria ‘a rainha do lar’ e a criança o ‘reizinho da casa’” (GUIMARÃES, 2016, p. 69). Tais preceitos são garantidos no documento de Medellín (1968, p. 17-18, grifo do autor), como podemos verificar:

Nela, [a família] os filhos, num clima de amor, aprendem juntos, com maior facilidade a reta hierarquia dos valores, ao mesmo tempo em que se imprime de modo natural, na alma dos adolescentes, à medida que vão crescendo formas aprovadas de cultura. «Aos pais cabe preparar, no seio da família, os filhos para conhecerem o amor de Deus para com todos os homens; ensinar-lhes, gradativamente, sobretudo pelo exemplo, a solicitude pelas necessidades materiais e espirituais do próximo», e assim a família cumprirá sua missão e promoverá a justiça e demais boas obras a serviço de todos os irmãos que padecem necessidade. Por isso, «o bem-estar da pessoa e da sociedade humana está ligado estreitamente a uma situação favorável da comunidade conjugal e familiar», pois ela é um fator importantíssimo no desenvolvimento. Realmente a presença e influência [...] da mãe, o vínculo do afeto mútuo, o clima de confiança, intimidade, respeito e liberdade, o quadro de vida social com uma hierarquia natural, mas matizada pelo clima de afeto, tudo converge para que a família se torne capaz de plasmar personalidades fortes e equilibradas para a sociedade.

Na área da educação, compete às pastorais conscientizar a Igreja local e a comunidade sobre a necessidade de educação escolar; promover a formação religiosa de professores leigos em escolas e em aulas de ensino religioso; promover formação profissional aos professores no interior, e defender e apoiar as reivindicações dos docentes nas comunidades locais (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1975). Na Figura 19, verificamos uma dessas formações na comunidade São José, 1978.

Figura 19 – Formação da Pastoral na Comunidade São José (1978)



Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo.

Os investimentos em ação socioeducativa se davam em função de fatores que influenciavam negativamente a situação familiar em Altamira e Transxingu, a saber: falta de assistência à maternidade; instabilidade residencial; mito do estudo e conseqüentemente migração para a cidade; desemprego; emprego fora da cidade; falta de lazer; falta de assistência à educação e à saúde; falta de títulos de posse de terra e a dificuldade de documentação; ineficácia dos sindicatos; marginalização dos pobres pelas autoridades constituídas e pela política; moradias indignas; desenraizamento econômico, social e afetivo; analfabetismo e outros (JORNAL O RECADO, 1977).

Esses fatores acarretavam problemas sociais, psicológicos e econômicos como o alto custo de vida, falta de recursos para investimentos em educação e saúde, falta de fiscalização de preços, aquecimento de mercados, desemprego e baixos salários. Nesta problemática familiar, a infância acabava por sucumbir: dados do Relatório do ambulatório João XXIII, no exercício de 1978, apontaram atendimentos de 3.003 crianças e 1.315 lactantes em situação de adoecimento.

Aliás, os problemas que afetaram a Infância em Altamira não foram apenas no eixo da saúde, mas de ordem física/geográfica, social, educacional e cultural. Elas perderam suas condições objetivas de serem crianças, que lhes garantiam a cultura e a manutenção da vida em pares e em família. Perderam ainda seu sentimento de pertença. Isso nos levou a pensar que em fase de desenvolvimento, a criança necessita de cuidados, de assistência, proteção e educação, como requeria o Código dos Menores de 1927 – Decreto nº 17943A/1927, o Código de Menores de 1979, Lei nº 6697/1979 (RIZZINI, 2011). Principalmente em

Altamira, onde as infâncias de maneira especial viveram em um ambiente de invisibilidade política, resultado das políticas desenvolvimentista implantadas nesta região.

Essas políticas sempre teceram os ditames de cidades subdesenvolvidas: as agências bancárias eram quase inexistentes, os comércios e farmácias não atendiam à demanda local. Os serviços públicos também eram problemáticos, notadamente os das áreas da saúde, educação e segurança pública. O transporte, devido à estrada de chão, não oferecia condições mínimas de viagem. Em linhas gerais, o cidadão altamirense viveu em um contexto social árduo, doloroso e muito violento; havia corrupção política crônica; o coronelismo e o paternalismo regiam as relações cotidianas da localidade.

Segundo Silva (2008), essas políticas de desenvolvimento impactaram a região da Transamazônica paraense em todos os sentidos: aumento expressivo do tráfico de drogas, prostituição de crianças e adolescentes, violência contra a mulher, o idoso e a criança e transporte caótico. Isto, segundo Miléo (2013, p. 162), se deu porque a “presença do Estado se manifestou a partir de estratégias de planejamento de políticas públicas distantes das demandas das populações locais; uma região que ainda é afetada pelo ineficiente desempenho de suas instituições”.

Nesta perspectiva, a ideia dos Missionários, ao gerir ações socioeducativas em Altamira, era combater os problemas oriundos da Construção da Transamazônica, que:

- a) Não levou em conta a existência de vários povos indígenas nesta área. Apesar da criação de áreas demarcadas, desenvolveu-se um clima de guerra entre índios e habitantes novos.
- b) Aos novos colonos faltavam conhecimento e experiência com o clima tropical e com as condições da terra, com os perigos da mata e as distâncias. Muitos destes pequenos agricultores desistiram depois de pouco tempo. Além das dificuldades com o ambiente se abriu uma segunda fronteira de grilagem da terra e da madeira. Este conflito não só afastou muitos colonos de suas terras, mas também causou muita violência e miséria.
- c) A exploração dos recursos naturais ficou descontrolada e trouxe como consequência a destruição do meio ambiente e a expulsão de índios e colonos.
- d) A infraestrutura da região não se desenvolveu conforme o número crescente dos colonos. Sempre teve falta no campo da saúde (atendimento ambulatorial, hospitais), falta de escolas e meios de formação, na estrutura das estradas (boa parte da Transamazônica fica intransitável todos os anos no tempo da chuva) e na segurança pública (ausência das entidades governamentais para organizar a vida) (HISTÓRIA..., [s. d.], p. 7).

Assim, medidas foram sendo tomadas no seio das famílias e em âmbito do Estado. No meio familiar, os Missionários, por meio de medidas higienistas, buscavam sanar os problemas da saúde local. Incentivavam a adoção de remédios caseiros, ofertados em parceria com as Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, designadamente, Irmã Serafina Cinque, cursos

sobre higiene doméstica, higiene do corpo e ambiental. A respeito das razões pelas quais Serafina incentiva o uso de remédios caseiros nossa entrevistada se manifesta:

Os remédios feitos com planta são uma prática comum na Amazônia. Sendo uma região em que há grande parte de herança indígena, as pessoas aprenderam com os índios a usar as plantas para fazer remédios contra várias doenças. Isto é um costume secular, que vai passando de geração em geração. Essa grande cultura congênita ao povo. Serafina, durante anos foi observadora do povo, aprendeu a usar esses remédios e, com a sabedoria do Espírito Santo, vendo o povo sem meios para comprar remédios, ensinou o povo a usá-los com confiança. Irmã Serafina, de certo modo, segundo Irmã Marieth Machado, ASC, precedeu a Pastoral da Saúde, órgão da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), que se iniciou em 1979 com o fim de apoiar os religiosos/as em seu tratamento aos doentes. Essa Pastoral recomenda o uso da medicina chamada tradicional ou caseira, baseada em chás, banhos, garrafadas, emplastos e curativos, feitos com ervas e plantas, pois o povo simples e pobre não tem meios para comprar remédios. Sabermos que os remédios de farmácia feitos nos laboratórios e vindos do Sul do país sempre foram muitos caros, sobretudo no interior da Amazônia, e o povo não podia obtê-los (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

Os Missionários apoiavam ainda o projeto Clube de Mães<sup>77</sup> sediado em Altamira e Vitória e “exercia uma ação crítica sobre a sociedade visando mudar a situação social, educacional e econômica que entranhavam ou impossibilitam o desenvolvimento integral da família” (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1975, p. 5). Junto ao Estado, cobravam melhorias para aquela gente sofrida, sem educação, moradia, saúde, estrada e lazer. Faziam frente às denúncias de exploração de mão de obra escrava, de desemprego, de subemprego, de desmandos dos grandes latifundiários, de exploração sexual de mulheres, adolescentes e de crianças, de retaliações e agressões aos indígenas, seringueiros e ribeirinhos. Puseram-se a denunciar a posse ilegal das terras, denunciar órgãos do governo que não ouviam a população e empurravam de qualquer maneira projetos que afetavam a população e o meio ambiente (IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo, 1979a).

Uniram-se aos movimentos sociais e foram estruturando-os politicamente, fornecendo as bases sociais e políticas necessárias ao confronto e ao debate junto à sociedade e ao Estado. Lutaram por condições melhores para pessoas empobrecidas economicamente e culturalmente, que sempre viveram às margens de interesses particulares e eleitoreiros, interesses esses que vitimam o pobre e desvalido e colocam-no em situação de descarte social. São interesses estatais que usam recursos públicos para aliciar o pobre e propagar uma ideia

---

<sup>77</sup> Trataremos desse projeto na seção 6.

de progresso e desenvolvimento com base apenas na produção da mais-valia, no êxodo do excedente, na exploração do pobre e na exploração do meio ambiente.

Ao longo da Transamazônica, muitas comunidades foram surgindo em pouco tempo. Também foi colonizada a região do Alto Xingu, como Ourilândia do Norte, Tucumã e São Félix do Xingu. “Num período de 20 anos surgiram mais de 600 comunidades, que foram organizadas em 12 paróquias” (HISTÓRIA..., [s. d], p. 7).

Dentro da Congregação dos Missionários, uma figura se destaca, a do Padre Eurico Krätler. Nascido em 1906<sup>78</sup>, em Koblach, Áustria, em uma família de dez pessoas, estudou nas universidades de Viena, Roma e nas de Salzburgo e Sorbonne, em Paris, onde cursou o primeiro ano de medicina. Sua decisão em se tornar missionário só aconteceu depois de muito avaliar seus estudos em medicina e os estudos teológicos.

Depois de refletir sobre a vida social da população “largada” à própria sorte, Krätler optou pela vida missionária, por acreditar que podia contribuir com as pessoas “marginalizadas e desvalidas”. Assim, em 1931 ingressou na Congregação Missionária do Preciosíssimo Sangue de Cristo, com sede em Salzburgo e Traunstein, na Áustria. Em 1934, foi para Vila Viçosa, Portugal, para estudar intensivamente a língua portuguesa e então ingressar na missão do Xingu<sup>79</sup>, no Pará. Por sua destreza, sabia se ajustar a todas as funções necessárias, como as de missionário, em meio à mata virgem, e de Vigário Provincial, cargo que exerceu em 1938. Também foi professor de História, em Belém, de 1938 a 1942.

Krätler era “homem silencioso, dedicado à oração, homem da ação perseverante” (KRÄUTLER, 1979, p. 117). Por esses atributos, foi nomeado em 1948 Vigário Provincial da Prelazia do Xingu, em Altamira<sup>80</sup>, instituição criada em agosto de 1934, pela “Bula Animarum Bonum Postulat, do Papa Pio XI [...]” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 2016).

---

<sup>78</sup> Krätler faleceu em 1986.

<sup>79</sup> Conforme Krätler (1979, p. 18), o “etnólogo alemão Karl Von Steinen foi o primeiro a explorar cientificamente o rio Xingu, com duas expedições”. Foi esse fato, principalmente, que deu ao Xingu o nome de “rio da ciência alemã”.

<sup>80</sup> Altamira foi fundada em 6 de novembro de 1911, por meio da Lei Estadual nº 1234, resultada da Vila de Altamira, no município de Souzel, no ano 1880. Sua atividade socioeconômica era agricultura, pecuária e a extração da borracha e da castanha-do-pará. A cidade é palco de grandes projetos do Governo Federal desde os anos de 1970, como a abertura da Rodovia Transamazônica, na gestão do presidente da República Emílio Garrastazu Médici. A Transamazônica foi considerada uma “obra faraônica”, devido à sua extensão de 4.223 km de comprimento (MILÉO, 2013, p. 177). Em relação à geografia altamirense, dados do IBGE (2010) demonstram que sua extensão territorial é de 159.533,730 km<sup>2</sup>, considerado o segundo maior município do mundo. Esta cidade é atravessada pela Rodovia Transamazônica no sentido leste-oeste, ligando Altamira à capital Belém (815 km).

No ano 1965, Kräutler foi eleito Vice-geral dos Missionários do Preciosíssimo Sangue em Roma, e voltou como Bispo para a missão no Xingu. Como Missionário, Kräutler era querido pela comunidade. Como intelectual, ficou conhecido como um especialista, um “perito na causa dos indígenas” (KRÄUTLER, 1979, p. 118), o que foi materializado em sete obras: *Sepultado nas selvas* (1934); manuscrito intitulado *Salve o Xingu* (1940); *Melodia do Xingu* (1943); *Xingu, encanto ou terror?* (1953); *O sertão treme* (1955); *A moringa quebrada*<sup>81</sup> (1979); e *Sangue nas Pedras* (1967). Todas elas historiam os escritos de viagem de Kräutler no Xingu e suas experiências em meio aos índios, bem como os perigos e naufrágios que vivera. Porém, os dois últimos foram os que tiveram maiores relevâncias para os pesquisadores da região, por evidenciar as várias etnias indígenas do Xingu. Dentre elas, citamos: Jurunas, Araras, Kaiapós, Gorotirés, Assurinis e Xypaia (FREITAS, L., 2016).

Tais obras registram, ainda, as dificuldades de acesso e mobilidade e os perigos do Xingu, bem como os conflitos entre os seringueiros, moradores e indígenas. O livro *Sangue nas pedras*, de 1967, por exemplo, objetivou despertar vocações missionárias nos jovens, tendo por finalidade trazer para o Xingu dezenas de irmãos e padres com a missão de catequizar, educar e assistir colonos, seringueiros e indígenas e seus filhos. Mas, segundo Kräutler (1979), anos se passaram até que a missão fosse ampliada. Na maior parte do tempo, ele estava sempre sozinho, a não ser quando andava pelo rio. Os pilotos indígenas<sup>82</sup>, caboclos ou nordestinos eram seus companheiros de viagem. Estes eram representados pelo Bispo como homens sofridos, calados e amargurados, mas exímios remadores.

Kräutler era solitário e calado, como demonstrado em vários trechos do livro *A Moringa Quebrada* (1979): “embarcamos em silêncio” (p. 29); ou ainda: “[...] envolvidas num silêncio sinistro, que lembravam cruzeiros de cemitério [...]” (p. 52). “Essa condição solitária [...]”, segundo Said (2005, p. 18), “é sempre melhor do que uma tolerância gregária para com o estado das coisas” do intelectual, pois o ajuda a refletir sobre a condição humana dos sujeitos, sua posição no mundo e seu papel como intelectual na sociedade.

E isso, a nosso ver, era o que fazia Kräutler. Servia-se do silêncio para se perceber como servo do povo, entregue às causas populares e ao reconhecimento da irmandade. Representava sua atitude humana no báculo<sup>83</sup> de madeira que usava, trazendo o lema bispo-missionário. Seria esta irmandade uma forma de aproximação para com os indígenas e para

<sup>81</sup> A obra será detalhada no tópico dois deste artigo.

<sup>82</sup> Para Kräutler (1979), os melhores pilotos do Xingu eram os descendentes das tribos indígenas Kuruayas, Xypaias e Jurunas.

<sup>83</sup> Bastão de metal dourado, prateado ou de cobre, utilizado por bispos e por autoridades geralmente religiosas.

com a comunidade local? A intenção a cada missão era chegar à alma dos índios, mas sabia ele que incutir uma consciência ética a “esses seres da natureza” (KRÄUTLER, 1979, p. 14) demandava carinho e esforço.

Essa convivência no Xingu rendeu a Kräutler o reconhecimento de especialista na questão indígena. A isso se deve sua atuante participação em Conferências Episcopais por todo o Brasil. Kräutler era assediado por repórteres e jornalistas nacionais e internacionais. Em uma entrevista<sup>84</sup> cedida ao jornal *O Globo*, sobre a situação dos índios no Xingu, o autor repensa seu silêncio e os modos de falar.

Depois do episódio, ponderava mais as exposições orais e escritas, visto que elas evidenciavam as representações que estavam sendo construídas e elaboradas sobre si e sobre os indígenas, no Xingu.

Kräutler pensava em si como fornecedor de conselhos “objetivos”, e acreditava que seus ensinamentos tinham um valor de verdade. Advogava uma perspectiva excêntrica e consistente, mas também tinha espírito de oposição e proteção. Igualmente, buscava, por intermédio da proteção ao índio, “quebrar a mesquinhez humana” (KRÄUTLER, 1979, p. 116) e conseguia “ajudar muitas pessoas sofredoras” (KRÄUTLER, 1967, p. 226). Como indivíduo, Kräutler devia lealdade ao ser humano.

Pensamos que essa assertiva corrobora a representação do intelectual refletido por Said (2005), ao afirmar que o intelectual é alguém que luta “contra o *status quo*, num momento em que a luta em nome de grupos desfavorecidos e pouco representados parece pender tão injustamente para o lado contrário ao deles” (SAID, 2005, p. 17, grifo do autor). Assim, denunciar a exploração e a maneira como os homens agem sobre os outros, ou sobre a miséria alheia, é, para Said (2005), a tarefa principal do intelectual, independentemente de sua filiação partidária, religiosa e institucional.

Por ser um indivíduo com papel público na sociedade, o intelectual, para Said (2005, p. 27), “envolve, ao mesmo tempo, compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade”. Esses atributos espraiam no estilo de vida do intelectual, de modo a transformar seu desempenho social, agora representado por uma peculiar prática de unicidade, promotora de liberdade e do conhecimento. Destarte, o intelectual “não é nenhum pacificador nem um criador de

---

<sup>84</sup> “O repórter começou me perguntando qual era a minha estimativa quanto ao número de índios existentes no Xingu, respondi que a pergunta era muito difícil, pois seria impossível realizar qualquer recenseamento de uma população ainda desconhecida. [...] Mas, em minha opinião, a quantidade [...] máxima era nove mil índios. No dia seguinte, o jornal estampava em letras garrafais na primeira página: NOVENTA MIL ÍNDIOS MORRENDO DE FOME NO XINGU!” (KRÄUTLER, 1967, p. 108).



consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis” (SAID, 2005, p. 35).

Como Bispo à frente da Prelazia do Xingu, Dom Eurico Krätler desenvolveu várias obras sociais em Altamira na década de 1970, ao mesmo tempo em que deu continuidade às já existentes. Começa, assim, a luta de Krätler para criar orfanatos e escolas nas cidades às margens do Xingu. Por meio de peregrinações, por vários Estados brasileiros e audiências com autoridades religiosas, civis e políticas, o Bispo inicia o processo de viagem pelo Brasil, visando conseguir fundos para a construção de instituições assistenciais e escolares.

Em São Paulo e no Rio de Janeiro, visitou a Previdência Social dos banqueiros, dos empresários e a dos diretores de instituições governamentais e não governamentais. Todavia, a ajuda financeira veio da Viscondessa Celeste Duprat Serrano, de São Paulo, assim como do presidente do Instituto Brasileiro do Café – IBC, no Rio de Janeiro, que custearam grande parte da missão no Xingu, no que corresponde à construção de escolas, igrejas e galpões utilizados como orfanatos e escolas.

Com o governo, Krätler não obteve sucesso. Com o Manuscrito de trinta páginas intitulado *Salve o Xingu* em mãos e uma carta de recomendação do Cardeal da Igreja Católica, o bispo percorria Ministérios da Educação e da Saúde, Ministério do Trabalho e outros, à procura de ajuda. Apesar disso, não era recebido. Segundo Krätler (1967), os oitocentos réis que conseguira do governo não poderiam custear nada, quanto mais o ensino dos índios sem instrução para conviverem pacificamente com os demais moradores; nem o ensino aos moradores para não explorarem os índios, ou escravizarem-nos; tampouco a instrução às crianças e mulheres pobres. E como dar continuidade às obras sociais e proporcionar novos projetos sem recursos? Contudo, isso não desanimava o Bispo, que voltou para Altamira, motivado para atender aos pobres e as crianças. Na Figura 20, temos Dom Eurico Krätler com alunos e alunas do IMM.

Figura 20 – Dom Eurico Krätler com alunas do IMM (1975)



Fonte: Arquivo dos Missionários do Sangue de Cristo.

A educação das crianças pobres e desvalidas era a grande preocupação de Krätler. A elas ele dedicou boa parte de sua caminhada pastoral, seja como professor ou ministro da pregação sacerdotal. Por considerá-las o futuro da nação, o Bispo continuamente se voltava para as ações educativas de meninos e meninas altamirenses.

Ressaltamos que Dom Eurico Krätler e demais Missionários tinham como base pedagógica de suas ações educativas a Teologia da Libertação, uma vertente da Filosofia da Libertação<sup>85</sup>, que nesta pesquisa está fundamentada em Dussel (1995), e em linhas gerais busca: a) analisar criticamente o discurso nacionalista; b) fundamentar teoricamente a realidade sofrida e a miséria do povo latino-americano; c) analisar o processo opressivo de dominação, em que uns se tornam senhores de outros em nível mundial, questionando o discurso da modernidade; d) entender o sofrimento do *outro* como uma consequência de uma realidade *oculta* em que sujeitos subjagam outros, entendidos como inferiores, por meio de relações assimétricas e opressivas de poder; e) refletir sobre a relação entre o *eu* e o *outro* no campo social; f) debater questões ligadas à exclusão social; g) pensar a filosofia articulada a uma ideologia política e a uma formação ideológica de classe; h) apontar possibilidades de superação do irracionalismo moderno, fundamentadas na filosofia crítico-libertadora; e sua

<sup>85</sup> Em síntese, a Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492, fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”, Centro-Periferia); no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); e no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. (DUSSEL, 1995, p. 18).

filosofia está para além da constatação da negação do sujeito, pois se constitui em uma ética crítica para a transformação da vida das vítimas (DUSSEL, 1995).

Dividida em seis fases, a Teologia da Libertação teve seu início em 1511, conforme descrição: Primeira fase: Teologia Profética, em 1511; segunda fase: Teologia da Cristandade Colonial, de 1533 a 1808; c) terceira fase: Teologia Revolucionária, século XVIII; d) quarta fase: Teologia Neocolonial, até 1930; e) quinta fase: Teologia da Nova Cristandade, a partir de 1930; f) e sexta fase: Teologia em Formulação, a partir de 1959 a 1984 (DUSSEL, 1995). Aqui, discutiremos a última reformação, ou seja, a sexta fase, por esta se encontrar dentro do recorte temporal desta pesquisa.

A sexta fase se subdivide em cinco períodos. O primeiro período é demarcado entre os anos de 1959 a 1968 e se refere à influência do modelo europeu latino-americano. Este causou profundos impactos na primeira geração de teólogos<sup>86</sup> e se caracteriza em:

- a) *década do desenvolvimento*: nesse momento, destaca-se os pontos de apoio e de reflexão teológica no Brasil: o Instituto de Catequese Latino-americano (ICLA), no Sul e no Norte em 1961; o Órgão de Seminários Latino-americanos (OSLAM), com cursos de formação para professores seminaristas; o Instituto Pastoral Latino-americano (IPLA), com atividades iniciais de forma itinerante, que em 1967 se instala em Quito (DUSSEL, 1995);
- b) *compromisso da juventude cristã na política*, nos moldes da Doutrina Social da Igreja, os jovens cristãos lutam por democracias, desde o Chile até a Argentina, Venezuela e Brasil. Segundo Dussel (1995, p. 53), teologicamente, essa luta dos jovens cristãos por democracias “[...] é só uma adaptação modernizante à exigência do ‘desenvolvimento’”;
- c) *compromisso de outros jovens cristãos com outro tipo de relação entre “fé e política”*: esse envolvimento deu origem à tradição revolucionária, que surgiu em função da separação de muitos jovens da Democracia Cristã e da Ação Católica, não significando grandes mudanças teológicas (DUSSEL, 1995).

No segundo período, que vai de 1968 a 1972, ocorre a formulação da Teologia da Libertação. Registra-se nessa época “uma revolução teórica do pensamento latino-americano” (DUSSEL, 1995, p. 59), baseada na crítica da teoria do desenvolvimento<sup>87</sup>, que fundamentava a “teoria da dependência”. Para Dussel (1995), a questão essencial da Teologia da Libertação

<sup>86</sup> A primeira geração de teólogos Latino-americanos, segundo Dussel (1995), são: José Comblin, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, e outros.

<sup>87</sup> Onde a premissa principal era de que a riqueza dos países ricos são resultados da pobreza dos países pobres.

era combater na prática a teoria da dependência, ou mesmo do desenvolvimento. Em meados da década de 1960, essa causa e necessidade já estão abalizadas; é a gestação e a gênese de se pensar e fazer um novo modo de ser homem e mulher empobrecido e oprimido.

No Brasil, as primeiras reflexões em massa surgem, de acordo com Dussel (1995, p. 61),

[...] sob a liderança teórica de Paulo Freire com a sua obra *Educação como prática da liberdade*, que impõe o conceito de “conscientização”, educar a partir da cultura popular, tomar consciência política a partir do universo da vida cotidiana. Esse método vitaliza o “ver, julgar e agir” da Juventude Operária Católica (JOC), que de qualquer modo está na origem metodológica da nova teologia latino-americana.

Materializa-se, aqui, a questão “fé e política”, como marca das ações revolucionárias. Neste sentido, Igreja e sociedade iniciam uma longa jornada que ultrapassa o âmbito católico. Política, paz, pobreza da Igreja, Pastoral popular, justiça, libertação da humanidade, cultura e civilização são alguns dos temas retomados pela Teologia da Libertação latino-americana junto à sociedade. Aos poucos, ela vai se afirmando e demarcando seu lugar nos movimentos populares que discutiam fé e política. E a Igreja, cada vez mais, se comprometia com o processo de libertação latino-americana.

Neste sentido, a Teologia da Libertação surge, então,

[...] para preencher a necessidade de suprir “esquemas teológicos” insuficientes, não adequados para acompanhar e fazer crescer a “fé” do cristão numa época de crise, de profundos conflitos e, até em situações revolucionárias frequentes. Foi uma resposta madura, serena, à altura das exigências racionais da época (DUSSEL, 1995, p. 74).

De fato, as opções políticas da juventude e de muitos sacerdotes mudam. Os Bispos, especialmente, se transformam em figuras políticas. Estes adotam o lema: libertação e salvação do oprimido e do empobrecido. Pensava-se em uma Igreja dos pobres, passando a pobreza a ser o centro da Teologia da Libertação: a pobreza material, espiritual, a pobreza que escandaliza e exige solidariedade.

Em 1971, em Buenos Aires, ocorreu a Semana Acadêmica com a participação de Enrique Dussel sobre a Teologia da Libertação. Esse encontro foi determinante para vinculá-la à Filosofia da Libertação. Em 1972, foi realizado na Espanha o Encontro de *El Escorial*, que contou com a célebre participação de quase todos os teólogos da primeira geração, e também teólogos da segunda geração, tais como Leonardo Boff, totalizando aproximadamente quatrocentos teólogos. É o momento de amadurecimento da Teologia da Libertação e a declaração universal da opção da Igreja pelos pobres.

O terceiro período ocorreu entre os anos 1972 e 1979 e refere-se à teologia da Igreja dos pobres. É chegada a hora da difusão e do crescimento da Teologia da Libertação. Por isso, ela sofre uma dupla pressão:

- a) Fora da Igreja, na sociedade política (o Estado se militariza) e civil (os grupos dominantes que passam para ofensiva com violência);
- b) E, no seio da Igreja, [...] em que os grupos conservadores [...] reagrupam forças em aliança com setores desenvolvimentistas – progressismo capitalista de dependência, que confunde industrialização com a expansão das multinacionais (DUSSEL, 1995, p. 74).

Tais pressões reprimem a Teologia da Libertação. Dessa ação surgem, no Brasil, por exemplo, prisões, tortura e morte, mesmo tendo a Igreja institucionalmente falado (Bispos, Sacerdotes e Religiosos), se posicionado e enfrentado, em nome da sociedade civil silenciada, reprimida e martirizada, a sociedade política e opressora.

Destaca-se, nesse período, o teólogo Leonardo Boff, com a discussão nas Comunidades Eclesiais de Base sobre a Igreja dos pobres, como lugar objetivo para se vivenciar a fé, o amor ao próximo, a caridade, o amor a Deus e, sobretudo, lugar de humanização e libertação. Leonardo Boff criticava a igreja intolerante, burocratizada, autoritária e uniforme (DUSSEL, 1995).

A partir de 1979, começava o quarto período da Teologia da Libertação. É a temporada de consolidação e, “se a Teologia da Libertação iniciou sua reflexão a partir da dialética ‘fé-política’, agora se reitera melhor na relação ‘vida-economia’” (DUSSEL, 1995, p. 94). É o comprometimento integral da Teologia da Libertação pelo pobre e com uma política revolucionária, visando combater não apenas a fome, mas o sistema de produção injusto. Trata-se de um novo caminhar e uma nova dialética, que impôs um novo começo à Teologia da Libertação nos anos de 1980 e 1990.

É uma época também em que a mulher ganha visibilidade nas discussões da Teologia da Libertação. A mulher agora passa a ser vista como sujeito histórico e teológico, e um grande seminário, denominado “A mulher latino-americana, a práxis e Teologia da Libertação”, em Tepeyac (México, 1979), evidenciou a causa feminina. A iniciadora dessa discussão foi Elsa Tamez com a apresentação do artigo “A mulher como sujeito na produção teológica”. Esse movimento resultou na primeira Conferência Intercontinental de Mulheres Teólogas do Terceiro Mundo, realizada no ano de 1986, em Oaxtepec.

Questões como racismo, conflitos indígenas, etnia e religiosidade popular, feminismo, causas do idoso e da infância pobre e órfã foram ainda debatidas pela Teologia da Libertação,

ao longo dessa década. Isto ocorria em encontros, seminários e nos centros de reflexões por toda América Latina, em especial no Brasil e Peru, por serem estes pontos de referências.

O quinto e último período da Teologia da Libertação ficou conhecido como o da instrução, que aconteceu em 1984. Era preciso revisão e impulsão à proposta revolucionária. O povo deveria se instruir sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, devido à confusão entre a teologia marxista e a vinculada à teologia dos Cristãos pelo socialismo, “uma teologia de violência e guerrilha” (DUSSEL, 1995, p. 101). Além disso, pensou-se em condená-la a partir do Vaticano. Porém, no Brasil, a Teologia da Libertação já fazia parte da vivência da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB) e, por isso, o seu significado já estava favoravelmente posto entre os teólogos.

No mais, os teólogos brasileiros, segundo Dussel (1995, p. 106), têm uma discussão do marxismo em uma perspectiva ética e humanista e utilizam essas discussões, “de maneira sumamente ponderada, subsumido de maneira perfeitamente compatível com a fé cristã”. Dussel (1995) destaca o texto de Che Guevara, “o verdadeiro revolucionário é guiado por grandes sentimentos de amor” para chamar a atenção acerca do centro da Teologia da Libertação: o amor ao próximo. Mas, não podemos esquecer que a Teologia da Libertação é uma doutrina “política disfarçada em crença religiosa com uma significação antipapa e contrária à livre empresa. Com o propósito de enfraquecer a independência da sociedade com respeito à sociedade estatal” (DUSSEL, 1995, p. 108).

Neste sentido, deve a Teologia da Libertação atingir a cidade, os campos e o mundo moderno, prestando atenção ao sujeito empobrecido, ao órfão, aos jovens, à criança desvalida e às mulheres. Deve denunciar quaisquer formas de opressão, de patriarcado ou produção de subserviência – por exemplo, as produzidas pela etnia, raça, sexo e deficiências e as causadas pelas dinâmicas excludentes como os idosos, homossexuais, toxicodependentes, soropositivos, menores e desempregados.

Fala-se do pobre para além da materialidade da pobreza, “em particular [...] da dimensão cultural [...] que pode ser ética (indígena), racial (negro), sexual (mulher) e também relacionada entre si” (BOFF; REGIDOR; BOFF, 1996, p. 25). É um reconhecimento do pobre como sujeito histórico na sociedade: protagonista e determinado a lutar por uma prática libertadora e como sujeito histórico na Igreja dos pobres e nas Comunidades Eclesiásticas de Bases.

Seja qual for o espaço, há, portanto, uma exigência: a da libertação, como “um ato, uma prática, um processo, um esforço que faz o povo para sobreviver, para

conquistar os seus direitos: ter o que comer, o que vestir, onde morar, um trabalho digno e uma possibilidade de valer seu ponto de vista” (CATÃO, 1986, p. 70).

É a prática libertadora o ponto de encontro entre a Pedagogia do Amor e a Teologia da Libertação: uma liberta pelo amor e caridade, a outra pela justiça e humanização (CATÃO, 1986, p. 89). Mas, em ambas, há a presença da Igreja junto aos pobres para “auxiliar a todos os que necessitam de vestimenta, de comida, de casa, de documentos, de trabalho etc.” Esta opção pelos pobres comporta uma compleição da Igreja junto aos explorados, vilipendiados e marginalizados (CATÃO, 1986).

É, nos dizeres de Catão (1986), uma opção não apenas religiosa, mas, sobreveste, política, pois a Igreja tem, além de um papel social junto aos pobres, um papel também político. Além do mais, a Igreja é unida pela fé, pelo amor e pela caridade. Mas isso não basta; se, de um modo, essa unidade não se expressa na política da Igreja; por outro, os cristãos não podem ter a posição política que bem entendem. “O comportamento político de cada cristão, de cada grupo cristão, deve ser analisado à luz da fé, da esperança e do amor” (CATÃO, 1986, p. 85).

A cultura e a educação para Catão (1986) são outros importantes eixos para prática libertadora. Nestes termos, esclarece o autor:

A Igreja não é academia, nem escola. Não se ocupa de educação e de cultura para fazer adeptos. O que leva a Igreja a se dedicar à educação e à cultura é o serviço do homem, a necessidade de libertá-lo das peias da ignorância e da rudeza da vida instintiva (CATÃO, 1986, p. 89).

Por meio da cultura e da educação, o ser humano se liberta e se humaniza, transcende a si mesmo e descobre o belo e o bom, a caridade e o amor. Aliás, não se faz caridade sem amor e o amor é imperativo da justiça. Logo, a prática libertadora é uma prática dos sentidos. Por essa razão, deve ser pensada no contexto das lutas sociais, políticas e culturais.

Esta mesma prática libertadora se encontrava na linha de trabalho dos Missionários do Sangue de Cristo, Congregação que optou “por uma posição política de denúncia, de contestação, por uma ação que procura mobilizar a opinião pública [...] para sacudir o jugo dessas estruturas de opressão” (CATÃO, 1986, p. 60), e também das Adoradoras do Sangue de Cristo. Em destaque, há a Irmã Serafina Cinque, que em um primeiro momento procurava “fortalecer-se como grupo de opinião, criando uma comunidade cristã vigorosa, capaz de levar os homens, a partir da conversão interior do coração, a combater a injustiça em suas

vidas pessoal, familiar, profissional, social e, enfim, política, nacional e internacional” (CATÃO, 1986, p. 61).

No primeiro caso, a base de luta contra as estruturas injustas da sociedade é a ação da própria Igreja. É na comunidade cristã que se desenvolve a luta por uma sociedade mais justa e igualitária a todos – esforço baseado no Evangelho Sagrado e articulado nas reflexões episcopal.

No segundo caso, são os cristãos que constroem a Comunidade de Base, aperfeiçoam seu interior e transformam-na em comunidade de amor, de justiça e de ensinamento da fé. Apoiados nos Mandamentos Divinos, os homens se deixam levar pelo amor, modificam seu viver, se solidarizam com outro e consigo mesmos. Essa correspondência visa à diminuição da injustiça e à realização do Reino de Deus.

Com tênue separação, essa prática libertadora se entrecruzava dialeticamente nas Congregações católicas da Prelazia do Xingu: Missionários do Sangue de Cristo e a Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo. Mas, o princípio do amor, da caridade e da justiça é o tripé da dupla referência aos pobres e ao Evangelho, da Fé e da Política. Destacamos que esse encontro, para além disso, acontecia nos níveis metodológico, eclesiológico, político e o da espiritualidade.

No nível metodológico, a Prelazia do Xingu assumia uma mediação socioanalítica mais plural, mas o marxismo ainda era a referência para a prática cotidiana; no nível eclesiológico, o trabalho se voltava mais para as Comunidades de Bases e havia maior liberdade para se debater temas como papel social da Igreja, religião popular, fé e política, mídia, movimentos sociais e realidade urbanas. No nível político, a prioridade era sempre discussões voltadas para o atendimento dos excluídos (caridade e assistência), situação propícia para as alianças e acordos que visavam o bem comum e, no nível da espiritualidade, o centro do debate era a mística de Deus, seu amor e seu ensinamento como reflexão para a simbólica luta de classes.



**6 POLÍTICA DE CARIDADE, PROTEÇÃO E ASSISTÊNCIA À CRIANÇA POBRE,  
ABANDONADA E ÓRFÃ NA CASA DIVINA PROVIDÊNCIA OU IRMÃ SERAFINA**



Irmã Serafina Cinque em atendimento à criança e à mulher na Casa Divina Providência.  
Fonte: Arquivo da Casa Divina Providência, 1976.

Nesta seção, nossa discussão se pauta na política de caridade, proteção e assistência na Casa Divina Providência ou Irmã Serafina. Para tanto, discorreremos inicialmente sobre a Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, à qual pertenceu a fundadora da Casa, Irmã Serafina Cinque. Em seguida, dissertamos sobre a vida e obra dessa religiosa. Por fim, discutimos e analisamos o acervo documental sobre a Casa, que demonstrou ser, por meio de sua finalidade e ação educacional e social, uma importante obra de caridade para o atendimento à infância altamirense.

A Casa Divina Providência foi fundada em 1972 por Irmã Serafina Cinque, religiosa da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo. A Congregação foi criada em 1834, em Acuto, Itália, pela Beata Maria de Mattias, que nasceu em 1805 e faleceu em 1866. Seu cofundador foi São Gaspar Del Búfalo, que tinha como ideais nesse ramo feminino da Congregação “salvar almas e espalhar a devoção do Preciosíssimo Sangue, tendo à frente a figura exemplar e nobre de Maria de Mattias” (TRINDADE, 1998, p. 91).

A Congregação se espalhou rapidamente para vários países, inclusive para o Brasil. Em solo brasileiro, as primeiras Adoradoras chegaram em 1936, de Schann<sup>88</sup>, enviadas por Madre Paolina Schneeberger, a pedido de Dom Clemente Geiger, Bispo da Prelazia do Xingu. A princípio, vieram quatro irmãs – Anna Berger (superiora), Margaretha Weiler, Raphaela Kossel e Imelda Waldmann –, e depois mais duas – Gabriella Lolleney e Bernarda Horak para a Missão Xingu. As irmãs Imelda e Gabriella eram enfermeiras e atuavam junto ao povo doente; as demais se dedicavam aos cuidados dos órfãos e desvalidos no Orfanato Irmã Zélia.

Sendo o trabalho excessivo e tendo as irmãs dificuldades com a língua, cultura e o clima, ficaram em Altamira até 1953, e em março desse mesmo ano voltaram para a Europa. Com o retorno das Irmãs a Schann, outras religiosas da Província de Wichita, Kansas, Estados Unidos, vieram para o Brasil em 1947, para trabalharem em cooperação com os padres Redentoristas, como podemos observar nas falas de nossa entrevistada:

Os Redentoristas chegaram aqui em 1942. Eles falaram com o arcebispo de Manaus Dom João da Mata, que escreve uma carta para o Provincial dos redentoristas americano de Mizuri, pedindo que eles interferissem junto às Irmãs Adoradoras que estavam nos Estados Unidos, para mandar Irmãs para Manaus. Os padres então foram falar com a nossa Provincial nos Estados Unidos e elas, vendo que havia grande apelo por parte da Igreja e do Papa Pio XII dizendo “Jesus Cristo chama para a Amazônia”, e percebendo o crescimento nos anos de 1940 da Amazônia, bem como, seu abandono com essa mata enorme e, a crescente população, a Provincial envia quatro irmãs para Manaus. São elas: Irmã Jane Frances, Marciana, Georgiana e a Irmã Julitta. Elas receberam a cruz missionária, uma coisa muito solene, então chegaram a Manaus e ficaram entusiasmados com a

<sup>88</sup> Localizado nos Alpes Suíços.

região (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

Em Manaus, essas Irmãs dedicaram-se aos cuidados com os enfermos, à catequese, às escolas e múltiplas pastorais, dentre elas da infância e juventude. Em Wichita, até 1962, a comunidade era de 344 Irmãs Professas, 20 Noviças e 11 Postulantes. Em Manaus, sede da Provincial das Adoradoras no Brasil, a comunidade nos anos de 1962 chegava ao total de 60 Irmãs Professas, 12 Noviças, 12 Postulantes e 20 Aspirantes (TRINDADE, 1998).

No Quadro 9, temos o nome das religiosas que vieram da Província de Wichita para servirem no Brasil.

Quadro 9 – Irmãs da Província de Wichita que serviram no Brasil

NOME	ANO
<b>Julitta Elsen</b>	1947 a 1965; 1972 a 1977; 1979 a 1985
<b>Joana Francisca Baalman</b>	1947 a 1975
<b>Georgina Heimerman</b>	1947 a 1964; 1966 a 1973
<b>Marciana Heimerman</b>	1947 a 1959
<b>Flora Gentgen</b>	1969 a 1974
<b>Berrnita Marie Leiker</b>	1948 a 1992
<b>Vivian Miller</b>	1953 a 1969
<b>Johanna Murguia</b>	1948 a 1954
<b>Charlotte Rohr</b>	1963 a 1964
<b>Helen Dolores (Vianney) Schneide</b>	1960 a 1967; 1969 a 1971; 1977 a 1980
<b>Ventura Schelte</b>	1953 a 1966
<b>Alma Sleddens</b>	1965 a 1985
<b>Mary Mark Thome</b>	1969; 1970 a 1973; 1974 a 1992
<b>Chrostell Timmermeyer</b>	1965 a 1969
<b>Anselma Voegeli</b>	1950 a 1965
<b>Marian Wilson</b>	1969 a 1972

Fonte: Gegen (2010, p. 113).

No Amazonas, a sede das Adoradoras cresce em termos de estrutura física e humana. Durante a década de 1960, conventos, igrejas, capelas, escolas e obras sociais foram erguidas em Manaus. A Missão ganhava proporção tamanha que expandiu para municípios vizinhos como Coari, São Geraldo, Manacapuru, Nova Olinda do Norte e Codajás. No Pará, a Congregação alcançava Belém, Santarém, Porto de Moz e Altamira.

O número de religiosas aumenta com o ingresso de jovens brasileiras que sentem o despertar e o chamado para o trabalho na Missão do vale amazônico. Dentre elas, estava Irmã Serafina Cinque, que no dia 1 de julho de 1953 fez seus votos perpétuos, sendo, portanto, a primeira Adoradora brasileira a prestar fidelidade à Congregação.

A filosofia educacional das Adoradoras do Sangue de Cristo é a Pedagogia do Amor, proposta pedagógica implantada por Maria de Mattias<sup>89</sup>, nos idos de 1834, em Acuto, Itália. Motivada pela Teoria da Cruz<sup>90</sup> e alimentada na coragem da renúncia contínua para a realização de quaisquer ministérios, de toda natureza, tipo e forma, diante da carência do povo, “visava à formação da criança, do jovem e da mulher no plano natural, atingindo toda a sua espiritualidade moral social e religiosa e fundamentava-se na essência dos ensinamentos de Jesus e no seu amor fortalecido pela cruz” (OLIVEIRA, 2015, p. 67). Diferentemente da Pedagogia do Amor criada por Johann Heinrich Pestalozzi, em 1798<sup>91</sup>, a Pedagogia do Amor de Maria de Mattias tinha fundamentos pedagógicos pautados no bem e no amor caridoso, como podemos observar nos excertos abaixo:

- a) Nossos corações devem ser cheios do zelo pelo BEM e pela salvação de todas as pessoas pelas quais devemos rezar sempre;
- b) Oriente as crianças a fazer sempre o BEM com delicadeza. Elas devem ser AMADAS e tratadas com ternura e afeição, pois custaram o Sangue de Jesus e as dores de nossa Mãe, a Virgem Maria;
- c) Na escola sejam alegres e recebam as crianças com bondade, especialmente as mais pobres;
- d) Tenha terno AMOR aos pequeninos e seja tolerante com suas faltas;
- e) Não nos cansemos nunca de trabalhar por Cristo e de levar seu povo ao AMOR e ao conhecimento de seus ensinamentos;
- f) Minha filha, recomendo-lhe regularidade em todas as coisas, particularmente na escola; dirija com bondade e AMOR e ternura, em especial os mais pobres;
- g) Desejo que vocês formem um só coração e uma só alma, devemos ver Jesus em tudo e espalhar sua glória por todo o mundo. Essa é nossa missão! (OLIVEIRA, 2005, p. 48-49, grifo da autora).

Apesar de analfabeta, Maria de Mattias era formadora de opinião; até a data de sua morte, em 1866, escreveu mais de três mil cartas. Dessas, novecentas e duas foram editadas em dois volumes no ano 1947. Outras quatrocentas e oitenta e seis foram publicadas no ano 1991. Nessas cartas, segundo Colagiovanni (1997), encontramos todo o ideal pedagógico da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo (ASC). Há ainda trechos de leituras de livros bíblicos, orientações para as famílias católicas e orientações para mulheres, especialmente para o casamento; localizamos discussões políticas no plano da ciência e da

<sup>89</sup> Adoradora do Sangue de Cristo nascida em 1805 em Vallecorsa, aldeia de Ciociaria.

<sup>90</sup> A Teoria da Cruz refere-se à Santa Trindade “Pai, Filho e Espírito Santo”.

<sup>91</sup> Os trabalhos iniciaram-se com a educação de órfãos e desabrigados em um convento. Em 1801, Pestalozzi escreve o livro "Como Gertrudes ensina suas crianças". Nele expõe seu método pedagógico: sua máxima era a bondade, o amor, a fraternidade, a igualdade e a liberdade. Além disso, defendia que na base de uma educação de sucesso está o fundamento do amor (ARCE, 2001). Sua educação não consistia em castigo, nem recompensas, mas em disciplina e muito amor. Valorizava o educando em todos os seus estados: social, moral e natural. Pestalozzi acreditava na vida após a morte, defendia o cristianismo com realização plena do indivíduo e confiava no amor de Deus acima de todas as coisas. Igualmente acreditava que a educação visava formar o educando em seu desenvolvimento cognitivo, afetivo e espiritual (ARCE, 2001).

religiosidade, além de orientações às jovens sobre os malefícios do adultério e da prostituição. Ainda havia em suas cartas indicações sobre os diversos tipos de amores (ágape, philia e eros)<sup>92</sup>, sobre o pecado da luxúria e outros.

Em 1840, foi considerada pela sociedade italiana uma mulher para além do seu tempo: extraordinária, viva, ardente e irrequieta. Incomodava-se e revoltava-se contra a violência e as injustiças sociais, de maneira especial, às crianças pobres e abandonadas e às mulheres analfabetas, geralmente discriminadas e por vezes doentes e feridas. Por defender as causas femininas e da infância, foi severamente perseguida e ficou conhecida como “a mulher que prega” (COLAGIOVANNI, 1997, p. 29), não no púlpito ou do altar da Igreja, mas no palco no meio do povo.

Sua impetuosidade gerou discussões entre padres, missionários e Bispo ao ponto de a Cúria italiana enviar padres para investigar a veracidade de informações e denúncias. Era preciso provas de tamanha ousadia, pois os discursos religiosos eram de que as mulheres não deviam “escutar as mulheres, e sim os sacerdotes” (COLAGIOVANNI, 1997, p. 31). Começava então a perseguição ao trabalho religioso e educacional de Maria de Mattias, o qual deveria servir a Deus e à escola.

Os assuntos abordados por esta religiosa eram os mais variados: casamento, família, fidelidade, filhos, trabalho, política<sup>93</sup>, condições sociais, injustiças etc. Todos eram amplamente debatidos e seguidos de orientação e recomendações que mais tarde compuseram o sistema pedagógico da Pedagogia do Amor. Contudo, a base de seus ensinamentos era caridade para com Deus e para com o querido próximo. Guiada pelos princípios bíblicos de João 3:16, que diz sobre o enorme amor de Deus pelo mundo a tal ponto de dar seu Filho unigênito e o seu próprio Sangue para morrer pelos pecadores, Maria de Mattias sente a caridade no peito e potencializa no espaço e no tempo sua obra educacional e religiosa.

Tornou-se a protetora dos mais sofridos e das crianças abandonadas, e para elas tinha sempre uma palavra de amor e de carinho (COLAGIOVANNI, 1997). Assim, cheia do dom da graça divina e de caridade, inicia a sua ação apostólica e educacional, destinada à

---

<sup>92</sup> Segundo Ghiraldelli Jr. (2011), o amor ágape é o amor de Deus para com os homens e, também, o amor que temos pela família e vizinhos, mesmo sendo esse conhecido, desconhecido ou mesmo inimigo; philia, é o amor da amizade e eros e o amor carnal, sexual.

<sup>93</sup> De acordo com Oliveira (2015, p. 17), esse “foi um tempo em que o país se viu dominado por fortes correntes políticas que influenciavam as ideias e as instituições educativas e religiosas da época. Um tempo, verdadeiramente, de muita dificuldade: surgem grupos de educadores, em defesa dos princípios de liberdade e grupos que defendiam pedagogia conservadora. O primeiro defendia o liberalismo e o segundo defendia o princípio da autoridade e da obediência. Era uma verdadeira provocação à ordem e à liberdade social. Nenhuma preocupação tinha à classe desfavorecida. O pobre, o analfabeto, o marginalizado em geral, esses não tinham vez”.

“educação das mulheres, daquelas que sofriam a discriminação e o abandono, voltando-se, ainda, para a educação das crianças, adolescentes e adultos. Dos mais pobres: os excluídos” (OLIVEIRA, 2005, p. 25).

No momento em que se decidiu por uma escola, sua luta se tornou mais intensa e mais forte na defesa daqueles que precisavam ser resgatados da ignorância, da pobreza e da marginalização cultural e do saber. Eis a base de Pedagogia do Amor das Adoradoras do Sangue de Cristo. A partir do mandamento do amor como caridade, o sistema pedagógico das Adoradoras teve como lema “o espírito é todo amor e toda caridade” (OLIVEIRA, 2005, p. 21). Com efeito, a caridade é para a Pedagogia do Amor a ordem infinitamente mais elevada. Ricoeur afirma: “[...] de todos os corpos juntos não se pode fazer resultar um pequeno pensamento: é impossível, e de outra ordem. De todos os corpos e espírito, não se podem extrair um movimento de verdadeira caridade, é impossível, e de outra ordem, sobrenatural” (2012, p. 5).

Assim, a caridade exalta o amor, pois a caridade é a virtude graças à qual se ascende ao amor a Deus e ao querido próximo. O amor, ah, o amor! Ele é sublime, uma espécie de encantamento que atravessa séculos e dificilmente consegue ser explicado. O amor é eletrizante e provoca em nós reações que se manifestam nos olhos e em todo o corpo (RICOEUR, 2012).

O amor é descoberta do outro, é sentimento que não se explica. É inexprimível e retórico, metafórico. É poesia. Amar é romper barreiras, costumes, leis e rotinas sociais que prejudicam o próximo querido. É tomar parte do sofrimento do outro como sendo o si do outro. É a sublimação da alma, do imaginário, do sentir-se amada. Enfim, amor é doação. Sem ele somos apenas matéria, pois,

Desde o trono de Deus até a ínfima das criaturas, tudo no mundo é amor. No homem, geralmente falando, é uma inclinação da vontade para o que lhe parece o bem, ou por via do entendimento, que assim o julga, ou pelas potências e sentidos externos que assim o representam. Destas duas fontes de amor se derivam outros muitos amores, a saber, amor de complacências, e que consiste em querer, por querer, e por amor do próprio bem-amado e não por outra razão. Amor de concupiscência é querer bem em ordem ao bem, convivência ou gosto de quem ama. Amor de benevolência é querer bem para o bem da pessoa amada (PRIORE, 2011, p. 35).

Ricoeur (2012) aborda três características do amor: a primeira é “amor como louvor”, o discurso aqui empreendido é a exaltação da humanidade para glorificação, expresso na passagem bíblica de Mateus 5:3: “Bem aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus” (RICOEUR, 2012, p. 7). Essa peculiaridade do discurso do amor se aproxima

do discurso de benção; poesia bíblica que eleva o amor à categoria positiva e superior da pessoa.

Mas, existem, segundo Ricoeur (2012), assimilações inesperadas acerca do conceito do amor. A título de exemplo, citamos o amor como exagero negativo: “ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o címbalo que retine [...] ainda que eu não tivesse amor [...] nada seria” (RICOEUR, 2012, p. 7).

Ou o amor como consumação:

o amor é sofredor, é benigno; o amor não é invejoso; o amor não se vangloria, não se ensoberbece. Não se porta inconvenientemente, não busca seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal; não se regozija com a injustiça, mas se regozija com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (RICOEUR, 2012, p. 7-8).

A segunda característica é o “amor como obrigação”: “amarás o Senhor teu Deus [...] e amarás o próximo como a ti mesmo” (RICOEUR, 2012, p. 8). O discurso, neste momento, é a imposição do amor. Ricoeur (2012) argumenta que é escandaloso impor ao outro o amor, pois este é um sentimento: alteridade e respeito. Alteridade, como “uma variedade de experiências de passividade, entremeadas de maneiras múltiplas ao agir humano” (RICOEUR, 1991a, p. 371). E respeito como imperativo dos afetos. Nesse ponto, é necessário que defirmos o amor da pura lei<sup>94</sup>, para que reconheçamos no outro esse amor.

Temos aqui a força discursiva do mandamento do amor. Mas, nos lembra Ricoeur (2012) que o mandamento de amar é o próprio amor recomendando a si próprio, não pela imposição de nada, mas pela consideração do ato de amar (RICOEUR, 2012).

A terceira característica do amor é o “amor como sentimento”, ou seja, o amor metaforizado, situado sob o signo da poética e do signo do louvor. Logo, o amor é um chamamento: “Ama-me!” Esse chamamento mobiliza múltiplos afetos concordantes e discordantes, exemplo: amor e ódio, prazer e dor, satisfação e descontentamento, dentre outros (RICOEUR, 2012). Essa espiral de sentimentos percorre os sentidos, de modo a desenvolver nos homens uma variedade de afetos que se ressignificam mutuamente.

---

<sup>94</sup> “A Lei é a seu modo um acontecimento contado, ao passo que a lei, por sua vez, dá a todos os relatos uma coloração ética, na medida em que são relatos de obediência ou de desobediência. Em relação à profecia, a lei é pressuposta pela palavra do ‘juízo’; mas é uma nova lei inscrita nos corações que os profetas do retorno anunciam, pondo assim em tensão uma ética segundo profecia e uma ética segundo as prescrições tradicionais” (RICOEUR, 2012, p. 58).

Esse é um campo dinâmico de produção de analogias que produz afetos, mas não exclui diferenças; em alguns casos as propõe. O amor metaforizado tem uma dimensão avaliativa: tem um valor (amor erótico e o amor espiritual). Por vezes, um se sobrepõe ao outro. No caso do amor erótico, diz Ricoeur (2012, p. 15, grifo do autor): graças ao processo de metaforização ele “é tornado capaz de *significar mais* que ele mesmo e visar indiretamente outras qualidades que não o amor”. Pois o amor não é exaltação, como ocorre no cogito ferido: um “eu” exaltado ou humilhado a ponto de não estabelecer uma relação consigo e com o outro. Ao invés, trata-se de um atravessamento da alteridade, o que implica a não redução do outro, porque se trata do reconhecimento de um si-mesmo com e para o outro.

Para além das aparências, o amor é espírito humano evoluído. E ao mesmo tempo, precisa do outro para existir a si mesmo. Amar é presença, é completude, é interação: é encontro de almas, é inquietação. É a busca pelo que falta e, essa busca resulta no outro. “O outro, não é um dos meus objetos de pensamento; que ele me percebe a mim mesmo como um diverso dele mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 387). O outro é alguém que supre o desejo afetivo do amar. Juntos “[...] edificamos as comunidades de pessoas suscetíveis de se comportarem, por sua vez, sobre a cena da história como personalidades de grau superior” (RICOEUR, 1991a, p. 387).

O amor é divino, humano e caridoso (RICOEUR, 1999). Ideal tão propagado na filosofia educacional da Pedagogia do Amor, vivenciado nas escolas e ações sociais da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, inclusive em Altamira. Destacamos aqui a missão da Congregação do que para nós simboliza o seu ideal de caridade e amor, manifestado na lógica do dom, a saber: “sejam pacientes, carinhosas, incansáveis com as crianças pobres, servindo-as com prioridade” (OLIVEIRA, 2015, p. 65).

A caridade é, portanto, um dom do amor, mas não só. “Igualmente é o dom da confiança, da solicitude, da decência, da verdade”. Mas a maior qualidade do indivíduo é o amor: “se não tenho amor, nada sou, diz São Paulo” (PRIORE, 2011, p. 76). Era com esse amor incondicional que Serafina acolhia os pobres doentes sem família e sem teto; acolhia a mulher grávida e a criança “não somente para alimentá-las, mas para evangelizá-las e dar-lhes noções de higiene e puericultura<sup>95</sup>, economia doméstica, leitura e escrita” (SUPER..., 2007, v. V).

---

<sup>95</sup> “Ciência que trata da higiene física e social da criança. Nascida na Inglaterra e na França no século XVIII, a base da puericultura estava na orientação à higiene da maternidade e da infância” (ALVES, 2015b, p. 145).



Seu amor também era visto na comunidade, tal como identificado na literatura *Super Vida, virtudes e fama de Santidade* (2007, v. VI, não paginado):

ela em comunidade era afável, paciente, bondosa, humilde e sempre pronta a ajudar. [...] Jamais dizia não a alguém que a procurasse depois [...]. Bondosa com todas as pessoas que a ajudavam nos trabalhos, respeitosa com os sacerdotes e o Bispo a quem ajudava a tratar em seus achaques da velhice. Com aquelas pessoas que a humilhavam e criticavam era sempre calma, humilde e serena. Rezava pelos doentes e jamais se queixava de quem a ofendia, criticava ou a fazia sofrer. Jamais se defendia. Serafina era puro amor ao próximo, doentes, grávidas, crianças e necessitados [...], sobretudo, da Transamazônica que, pela fome, doença e dificuldade que lá sofriam.

A sabedoria do amor de Irmã Serafina tem a intencionalidade de fluir no outro à percepção da alteridade. Assim, a relação com o outro considera, justamente, a bondade, o respeito e o amor como sentimento. O encontro com o outro – que sofre – é, por consequência, a manifestação do simples amor como disposição do amar. Neste interim, o que está em jogo é a sensibilidade humana, alicerçada na sabedoria do amor e da caridade. Trata-se de perceber o outro, como alguém que está disposto a ensinar o que é o amor, seja como louvor ou como obrigação. De qualquer maneira, o amor é uma aceitação pessoal, mas nem por isso é solitário. Não há amor sem socialização, logo o amor é um fenômeno social. Quando ocorre a aceitação do outro ou o ato da doação (lógica do dom), há socialização e, por conseguinte, humanização. Isso significa que para Ricoeur (2012), o amor humaniza o homem.

É no domínio do amor que a caridade se fundamenta e, para Serafina, esse amor vinha de Deus. Toda sua vida e obra era toda bondade.

era como que uma repetida, afetuosa e sempre reconhecida manifestação da gratidão amorosa que crescia cada vez mais em seu coração diante da constatação da bondade de Deus em cada ocorrência de sua vida. “Como Deus é bom”, com esse lema, agradecia a Deus e ajudava a todos. [...] Tinha um grande espírito de sacrifício e doação. Esquecia-se de si para ajudar os outros (SUPER..., 2007, v. V).

Esse amor se espalhava pela comunidade, pela cidade, pela Congregação e por toda sua obra socioeducativa. Era um amor que acolhia, protegia e educava mulheres grávidas e lhes davam um parto humanizado, como expressa nossa entrevistada:

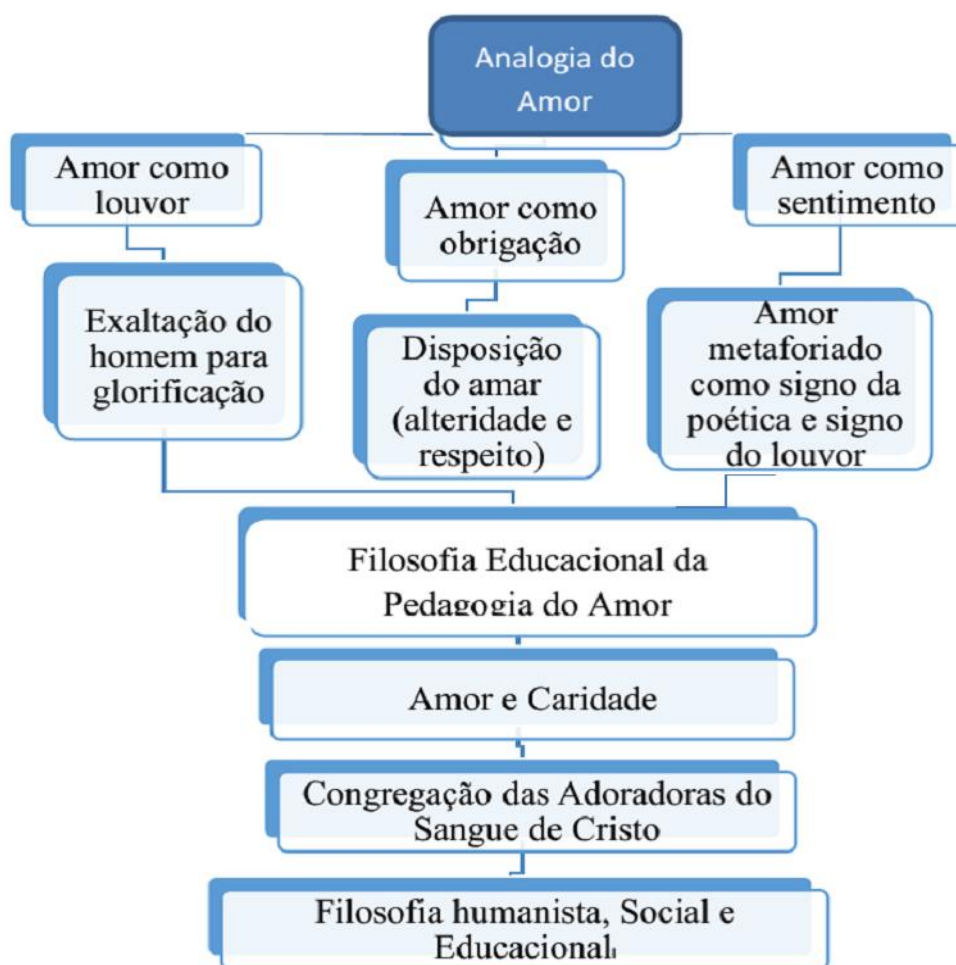
O que Serafina dava para aquelas mulheres? A Irmã Serafina proporcionar para aquelas mulheres um parto humanamente digno. O que significava ter um parto humanamente digno para aquelas mulheres que vinha dos travessões, das colônias? Era, além de prover recursos materiais para sua estadia na cidade, também prover proteção, assistência e educação, pois aquelas mulheres ficavam à margem daqueles

locais que não tinha oportunidade, muitas morriam com problemas de saúde e desnutrição, então significava proteção à vida das mulheres e das crianças. Pela incursão da Pedagogia do Amor Serafina promovia organização social, comunidade de base, prática social de libertação das mentalidades dos povos e também as faziam perceber que elas precisam de uma vida digna, levam-nas a pensar nisso (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

Recorrendo a Ricoeur (2012), apresentamos na Figura 21, a peculiaridade discursiva da analogia do amor, chegando às seguintes conclusões: para Serafina, o Amor era louvor, pois além de evidenciar a exaltação do homem para glorificação ética e moral, porquanto é também obrigação, porque nasce do vínculo entre Deus e o outro necessitado. Como sentimento, se concretiza pelo perdão e pela gratuidade. O amor é ele mesmo a recomendação da sabedoria do amar, tal como as condições de aceitação do outro na essência da relação do afeto. Ou seja, o amor pode ser ao mesmo tempo obediência do apelo do afeto e essência terna de seu apelo: “Ama-me”. Nesse entendimento, o outro suplica pela caridade do amor. Dessa forma, podemos entender a situação como um comando irreduzível, ou uso poético do imperativo (RICOEUR, 2012).

O imperativo do amor origina-se daquilo que Ricoeur (2012) chamou de lógica da doação: dê porque lhe foi dado. Entretanto, na prática, Serafina dava o amor e todas as benesses que recebia de Deus, por compreender que, ao doar seu melhor, construía possibilidades de redução ética do sofrimento do povo pobre. “Irmã Serafina tinha o amor como guia e força para sua vida” (SUPER..., 2007, v. II, p. 463). Grande era sua confiança em Deus e na sua “Divina Providência, da qual jamais se sentiu desiludida; grande amor a Deus, do qual se sentia amada ternamente, mas também chamada a exprimir esse amor para com os outros” (SUPER..., 2007, v. II, p. 463).

Figura 21 – Analogia do amor



Fonte: elaborado pela autora, 2018.

A releitura dessa passagem é a reinterpretação da lógica do dom, entendida como o acolhimento ao outro desinteressado. A lógica do dom encontra-se no Sermão da Planície em Lucas (6:32-35):

E se amardes aos que vos amam, que recompensa tereis? Também os pecadores amam aos que os amam. E se fizerdes bem aos que vos fazem bem, que recompensa tereis? Também os pecadores fazem o mesmo. E se emprestardes àqueles de quem esperais tornar a receber, que recompensa tereis? Também os pecadores emprestam aos pecadores, para tornarem a receber outro tanto. Amai, pois, a vossos inimigos, e fazei bem, e emprestai, sem nada esperardes, e será grande o vosso galardão, e sereis filhos do Altíssimo; porque ele é benigno até para com os ingratos e maus.

Ademais, essa reinterpretação só é possível mediante o acréscimo do *porquê* à analogia religiosa da regra de ouro: “porque lhe foi dado, vá e dê de forma semelhante” (SALES, 2013, p. 116). Para Ricoeur (1990), essa analogia provoca na lógica do dom a regra

da moralidade no aspecto religioso, ao mesmo tempo em que gera a dialética entre a regra de ouro e o mandamento do amor. Nesse processo, ambos são reinterpretados.

Na lógica do dom, o próximo querido é aquele de quem nos aproximamos e de quem nos tornamos próximos. Tornar-se próximo é, para Ricoeur (2004), uma reponsabilidade ética não apenas minha, mas de todos. É uma ação de solicitude.

A lógica do dom nos leva a pensar também sobre a importância do caráter unilateral e bilateral do amor, pois, em verdade, o funcionamento da lógica do dom não está na “coisa dada, mas na relação doador-recebido” (RICOEUR, 2004, p. 8). Desse modo, o reconhecimento mútuo da ação se configura pelo próprio ato do dom, visto ser a supremacia do amor a generosidade oferecida no dom inicial e não “exigência de equivalência e de retribuição” (RICOEUR, 2004, p. 8).

Na lógica do dom, não existe economia comercial, tampouco caráter monetário (RICOEUR, 2004). Trata-se de doação desinteressada, quer dizer, há simbolicamente naquilo que foi dado o si do próprio doador. É algo que não tem preço; é uma troca de gratidão, de reconhecimento simbólico que se configura em momentos de alegria do reconhecer e ser reconhecido (RICOEUR, 2004). O ato de presentear alguém, por exemplo, pode ser uma forma de dizer a outrem o quanto você é querido e estimado: que você é um querido próximo.

É esse querido próximo que levou a fundadora da Congregação Adoradoras do Sangue de Cristo, Maria de Mattias, a promover encontros entre escola e família, escola e sociedade, escola e Igreja. Ela defendia que somente uma colaboração mútua promoveria um projeto educativo e formativo de sucesso.

Defendia também que as escolas, as Igrejas e as causas políticas e sociais são também obras das crianças e dos jovens. Por isso, preocupava-se em expandir sua missão. Foi isso que aconteceu e o tempo de luta não se encerrou com sua morte. Seu sistema pedagógico ganhou seguidoras por todo o mundo em várias frentes: nos hospitais, na catequese, na formação de lideranças, na formação espiritual e religiosa de grupos e comunidades, na formação inicial e permanente da educação da infância e da juventude, na assistência aos enfermos e aos idosos.

Sua pedagogia atravessou o século desde seu início, em 1834, na Itália. No Brasil, a primeira cidade a receber uma obra educacional das Adoradoras foi Porto de Moz, no Estado do Pará, norte do país, em 1936. Logo depois, esta obra seguiu para a cidade de Altamira, depois Santarém, e para o estado do Amazonas, em Coari (1947) e Manaus, local que se tornou sede da Congregação no Brasil (OLIVEIRA, 2005).

Das Obras Sociais das Adoradoras do Sangue de Cristo, a escola é a “menina dos olhos” da Congregação, porque ela era, para Maria de Mattias, o local reservado ao encanto, ao canto, à poesia, ao escrever e à expressão da beleza divina.

Em Altamira, a escola recebeu o nome de Instituto Maria de Mattias. Em 1936, foi administrado pelas Irmãs Adoradoras Gabriele Molleney, Rafaela Kossel, Ismelda Waldmann e Anna Berger. Vários foram os problemas enfrentados por essas freiras em consequência da I Guerra Mundial. O maior deles foi ter a saúde abalada pelas doenças tropicais. Além disso, dificuldades com a língua, a cultura, a alimentação e os costumes prejudicaram a estadia dessas freiras na região.

Depois de quinze anos, as freiras retornam para Itália. Em 1947, outras Adoradoras vão para Coari, em Manaus, onde sediam a Província de Wichitta. Em resposta aos pedidos das Irmãs da Província de Schann, em 1953, chegam a Altamira outras Adoradoras, dentre elas Irmã Serafina Cinque, que assumiu “a Obra pioneira da cidade, cuja grande árvore já era vigorosa e de profundas raízes, dedicada a educação das crianças pobres” (OLIVEIRA, 2005, p. 61). Foi assim que na Prelazia do Xingu se lançou a semente da Pedagogia do Amor, plantada em Acuto, em 1834.

A Pedagogia do Amor, de Maria de Mattias, comunga com o ideal de uma política de assistência, proteção e educação à infância que valoriza a individualização, o conhecimento e o autoconhecimento do ser. Aposta em uma educação que promove a autonomia, a liberdade, a participação afetiva e democrática, considerando nesse processo o desenvolvimento cognitivo da criança. As Adoradoras do Sangue de Cristo acreditavam no amor acima de todas as coisas e na afetividade como superação das dificuldades do educando.

Decerto, a Pedagogia do Amor vem na esteira da perspectiva humanista e social da educação, o que não contraria em tese a segunda vertente evidenciada nas Obras Sociais da Prelazia do Xingu, em Altamira, a Teologia da Libertação. Com isto, afirmamos que, em Altamira, na década de 1970, duas ideias de educação permearam as Obras Sociais da Prelazia do Xingu, e ambos valorizavam e repensavam a moral, a ética, as crenças e os valores humanos e espirituais dos indivíduos. Cada uma, a seu modo, refletia os valores essenciais e imateriais da relação humana. Refletia também a condição social, cultural e material da humanidade.

A Pedagogia do Amor exigia um esvaziar-se de si para dar respostas ao pobre, à viúva, ao órfão e à mulher desvalida que clama por justiça social e bondade. “E, ser bom ao outro, significa viver o desejo posto em mim por aquele que é infinitamente bondade: Deus”

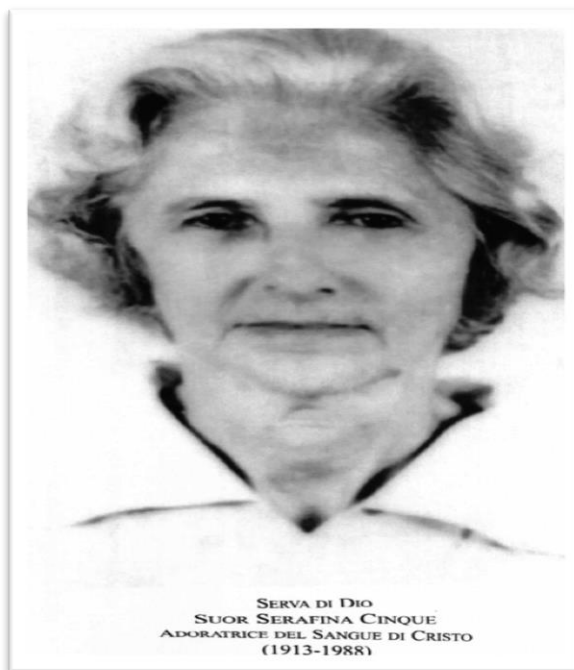
(ROSA, 2012, p. 57), mas é a Teologia da Libertação que, segundo Dussel (1995), melhor pensa o ser humano na sua plenitude e omnilateralidade.

Estava aí o maior entrave da Política de Assistência, Proteção e Educação à Infância implantada em Altamira na década de 1970 pela Prelazia do Xingu: emoção e razão. De um lado, encontravam-se as Adoradoras do Sangue de Cristo, mais especificamente, Irmã Serafina Cinque, com um trabalho de assistência e caridade pautado na Pedagogia do Amor, motivada pela Teoria da Cruz. De outro, estão os demais membros da Prelazia do Xingu (Bispo, Padres e os Missionários do Preciosíssimo Sangue de Cristo) com a Teologia da Libertação: “movimento eclesial, fruto de uma encruzilhada da Igreja como totalidade, e de uma geração de teólogos” (DUSSEL, 1995, p. 70).

#### 6.1 SERAFINA CINQUE: PRIMEIRA ADORADORA DO SANGUE DE CRISTO NO BRASIL

Serafina Cinque, cujo nome de batismo era Noemy Cinque, nasceu em Urucurituba, interior do Amazonas, em 1913, e faleceu em 1988, em Manaus. Era a terceira dos treze filhos do casal Vicente Cinque e Sarah Cinque, naturais de Salerno, Itália.

Figura 22 – Irmã Serafina Cinque (1975)



Fonte: Arquivo da Casa Divina Providência.

Após o parto, sua mãe adoeceu e Serafina precisou ser entregue aos cuidados de uma pessoa conhecida da família. Sem conhecimentos necessários sobre recém-nascidos, a cuidadora não tomou as devidas precauções quanto à alimentação de Serafina, a ponto de causar-lhe desnutrição. Após o restabelecimento de sua mãe, a menina foi entregue à sua família.

Desnutrida, Serafina cresceu franzina, raquítica e adoentada, o que demandou atenção dos pais e irmãos. Os mimos direcionados a ela tornaram-se “grandes peraltices, que muito deu a fazer” (CINQUE, [19--], p. 1). Por esse motivo, a família decidiu interná-la no Colégio das Irmãs Dorotéias<sup>96</sup>, em Manaus, estado do Amazonas.

A primeira conversa de seu pai com a superiora foi de esclarecimentos sobre o comportamento indisciplinado de Serafina. Com o passar dos meses, as religiosas perceberam que tudo não passava de travessuras infantis. Contudo, era preciso prepará-la para a Primeira Comunhão. Foi nesse período que Serafina sente o chamado para a vida religiosa, como descreve em sua autobiografia: “no dia em que Jesus entra pela primeira vez neste coração dá o toque de sua graça, senti um grande amor de ser toda de Jesus e com verdadeiro fervor fiz minha consagração particular, esperando que um dia fosse realizado” (CINQUE, [19--], p. 1).

Por dois anos, permaneceu no internato e, durante as férias em casa, no interior do Amazonas, comunica aos pais o desejo de se tornar religiosa. A notícia foi recebida com contrariedade, sendo esta a causa de sua transferência para um Instituto de Educação do Estado do Amazonas<sup>97</sup>. Neste instituto, permaneceu até concluir o Curso de Professora

---

<sup>96</sup> O Santa Dorotéia foi inaugurado em 1910, na cidade de Manaus, estado do Amazonas. Tem como filosofia educacional: a) “capacitar as pessoas a buscarem, sempre, em suas vidas, histórias específicas, mecanismos que façam efetivo o reconhecimento universal, que construam uma convivência social solidária, de profunda comunhão com todos os outros seres, concebendo, portanto, educação como um processo de universalização”; b) “busca ensinar os seres humanos a conviverem, harmonicamente, em situações diferenciadas, em comunhão universal, constatando-se ser a história humana inseparável da história de seu meio ambiente, da enorme teia de relações tecidas num jogo dinâmico de mútua imbricação”; c) “prioriza o estabelecimento, nas relações pessoais e interpessoais, da filosofia da Congregação das Irmãs Dorotéias, no sentido de promover o respeito e a valorização do ser humano”; d) e “a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (COLÉGIO SANTA DOROTÉIA, [2018]).

<sup>97</sup> O Instituto de Educação do Amazonas é uma das escolas públicas mais antigas de Manaus. Foi criada para suprir a demanda de formação de professores. Fundado em 1882, sua primeira sede foi na atual Praça Dom Pedro II. Oito meses após sua inauguração, o sistema de ensino passa por reformulação e se insere ao Lyceu Provincial. De 1884 a 1886 ele desliga-se do Lyceu Provincial que havia retomado sua autonomia administrativa e educacional. Alguns anos depois o Sistema de Ensino da Federação, animado pelo regime republicano e as inovações destes momentos políticos, impôs aos Estados uma nova alteração no ensino. Em 1890 o Lyceu foi extinto, a Escola Normal virou Instituto Normal Superior e voltou a funcionar no agora Ginásio Amazonense Dom Pedro II. Em 1933 o Capitão Nelson Mello mudou a sede para o atual Centro Cultural Palacete Provincial. “A partir de 1940 o tradicional Instituto Normal Superior por fim receberia suas instalações, motivada pelos os altos recursos propiciados pela borracha. Em 1944, na administração de Álvaro

Normalista. Ao finalizar os estudos, pede permissão ao pai para ingressar na vida religiosa; com a discordância paterna, Serafina vê na profissão de professora o início de seu trabalho no apostolado.

Assim, em 1934, em Tabocal, município de Urucurituba, no interior do Amazonas, assume pela primeira vez uma sala de aula. Entre os anos de 1935 a 1945, atuou como professora substituta em várias escolas, mas em 1946 efetivou-se no Poder Executivo do Amazonas, lotada nas Escolas Reunidas Diurnas da Capital do Estado do Amazonas, Departamento de Ensino Primário.

Durante sua atuação como professora, Serafina pôde “levar a doutrina cristã a crianças e adultos que a maioria, era sem batismo” (CINQUE, [19--], p. 2). No contraturno das aulas, ela desenvolvia atividade catequética, e aos sábados e domingos com “as crianças e pessoas idosas era rezado o terço e uma pequena instrução religiosa” (p. 2).

Durante os anos de 1940 a 1944, Serafina viveu anos de perseguição por causa da Segunda Guerra Mundial. Era classificada de fascista e nazista e foi “acusada de não dar aula e sim ensinar só religião” (CINQUE, [19--], p. 2). As dificuldades eram grandes: havia fiscalização rigorosa nas escolas e muita pressão aos professores. Serafina foi proibida de lecionar e passou a ser severamente vigiada, devido à sua ascendência italiana<sup>98</sup>.

Em 1944, chegam a Manaus os Padres Redentoristas para abrir uma Missão no Amazonas. Por solicitação de Dom João da Mata de Andrade e Amaral<sup>99</sup>, Bispo de Manaus, esses padres se estabelecem e começam a trabalhar. Então, em cerimônia pública, o referido Bispo anuncia a criação da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida.

Serafina, nesse momento, trabalha como militante da Ação Católica Feminina. O Bispo solicita sua ajuda para acompanhar os Padres na Missão, e ela prontamente aceita. Suas

---

Maia instalou-se no majestoso prédio, no entorno da Praça Antônio Bittencourt. Este imóvel é resultado do grande projeto de Domenico de Angeles, para abrigar o Palácio do Governo, que ali instalou em 1945 a 1973 obrigando o Instituto de Educação a voltar para o Ginásio Amazonense Dom Pedro II” (INSTITUTO DE EDUCAÇÃO DO AMAZONAS, 2018, p. 1).

<sup>98</sup> Na Segunda Guerra Mundial, Itália estava, junto com Alemanha e Japão, contra os aliados.

<sup>99</sup> Dom João da Mata de Andrade Amaral foi o segundo Bispo da diocese de Cajazeiras. Era natural de Pernambuco (nasceu em 8 de fevereiro de 1898 em Altinho, no sertão), foi ordenado sacerdote em 1921, para a diocese de Nazaré, onde desempenhou inúmeros cargos. Seu Lema era “*Pasce Agnos Meos / Apascenta Meus Cordeiros*. ‘Homem extraordinário e sacerdote verdadeiramente apostólico foi D. João da Mata Amaral’. Em 7 anos, a vida religiosa da comunidade cristã recebeu novo impulso. ‘O maior e o mais arrojado feito de D. Mata no setor social e religioso foi a realização do 1º Congresso Eucarístico Diocesano’. [...] Em segundo lugar, vem a Obra das Vocações Sacerdotais. [...] Era Dom João da Mata ‘dominado pela ideia do desenvolvimento’. Na sede episcopal, reconstruiu o Colégio Diocesano Padre Rolim, ‘ficando um edifício imponente, com dois pavimentos, cuja direção foi confiada aos padres salesianos’. Reconstruiu o Ginásio Escola Normal Nossa Senhora de Lourdes, ‘também com dois pavimentos’. Reconstruiu o Prédio Vicentino. Construiu o Hospital Regional de Cajazeiras, depois encampado pelo Estado. Iniciou a construção da nova Catedral ‘e concluiu o acabamento do Palácio Episcopal’” (NASCIMENTO, c2018, não paginado).



atividades consistiam em cuidar do arranjo da Igreja, dar aula de catecismo e assistir os idosos da Vila São Vicente de Paula. Devido ao seu envolvimento com os idosos, ela decide fazer o Curso de Atendente de Enfermagem (enfermeira prática), pelo Departamento de Saúde do Amazonas. Essas atividades aconteciam no turno da tarde e da noite, pois pela manhã trabalhava no Grupo Escolar.

Em 1946, chegam a Manaus as Freiras da Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo, de Wichita, Estado de Kansas, Estados Unidos. Outra vez, Serafina fica encarregada de dar assistência às religiosas. Serafina via, nessas ações, a possibilidade de iniciar seu apostolado, fato que aconteceu nesse mesmo ano; data em que selou sua ida aos Estados Unidos como aspirante.

Conduzida ao convento das Adoradoras do Sangue de Cristo em Wichita, Estado de Kansas, Estados Unidos, por Irmã Evelyn e Madre Julitta, Serafina foi recebida com carinho pela Congregação, mas em solo estrangeiro passou por muitas dificuldades. O problema com a língua, a cultura e o clima levou a religiosa a sérios desconfortos físicos e emocionais, mas ela sentia que havia feito a escolha certa: “no momento não pensei na língua que não sabia, na distância, no clima, só a realização deste tão desejado e almejado ideal” (CINQUE, [19--], p. 3).

Com o tempo, as dificuldades foram sendo sanadas e o noviciado foi bem melhor, porque contou com a ajuda das mestras superiores e das demais Irmãs. Em 1948, ela faz seus primeiros votos e retorna ao Brasil. Em Coari, a sede da Congregação já estava estabelecida e outras jovens amazonenses e paraenses participavam do grupo de aspirantes, postulantes e noviças.

Com seu retorno a Coari, Serafina assume a direção do Colégio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro<sup>100</sup>, dando início aos preparativos para a autorização do Curso Ginásio. A Escola Normal Rural Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de Coari<sup>101</sup> resultou de outra ação

---

<sup>100</sup> “No dia 8 de março de 1948, começaram as matrículas no Colégio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. No dia 15 de março, as aulas iniciaram com 140 alunos matriculados. Nessa época ainda não havia um prédio próprio, as aulas foram dadas na sacristia da Catedral e em casas que chamavam internato, funcionando com as séries elementares (jardim da infância, primeiro grau). A inauguração do prédio atual da escola ocorreu no dia 26 de abril de 1949. Tendo como diretor do Colégio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro Padre José Elivorthy, e diretora da Escola Normal Rural, Irmã Serafina Cinque, primeira religiosa amazonense da Congregação das Irmãs Adoradoras do Preciosíssimo Sangue de Cristo. Em 1951, a escola passou para a responsabilidade do Estado do Amazonas, por meio da Portaria 12/1951” (HISTÓRICO..., 2008, p. 1).

<sup>101</sup> Escola Normal Rural de Coari, Amazonas, foi fundada em 1947, por meio da Lei n 118, de 10 de outubro e, integrava o Colégio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Criada pela Ordem dos Padres Redentoristas da Amazônia e Irmãs Adoradoras do Preciosíssimo Sangue de Cristo, o trabalho missionário visava, por meio da instrução, promover um trabalho pedagógico centrado na moral, na disciplina e no desenvolvimento de conhecimentos, habilidades, atitudes e convicções com ênfase na religiosidade (HISTÓRICO..., 2008, p. 1).

de Serafina, que foi incansável neste trabalho. Juntamente com as demais religiosas, percorria a Secretaria de Educação do Estado do Amazonas para preencher todos os requisitos necessários para tal autorização. Depois de tanta luta, em abril de 1949, foi finalmente autorizado seu funcionamento. Após dois anos, foi aprovado o Curso do Ginásio Normal Paroquial em Coari.

De 1954 a 1959, realizou suas atividades educacionais na cidade de Altamira. Nesta cidade, como superiora do Instituto Maria de Mattias, começa o processo de reconhecimento da Escola Normal Rural, conseguindo sua aprovação em 26 de maio de 1958, após idas e vindas a Belém. Nessa época, Serafina presta exames em Manaus para lecionar as disciplinas de Geografia Geral e Geografia do Brasil. Seu certificado de registro de professora foi emitido pelo MEC.

Nos idos de 1960, Serafina é enviada para trabalhar em Santarém, lotada no Ginásio São Raimundo Nonato. Nesta cidade, passou por grande incompreensão por parte de sua superiora, que a transfere para Manacapuru no ano seguinte. Em 1963, novamente é transferida, agora para Coari, como professora de Inglês e História; “dois anos depois, é enviada para Nova Olinda do Norte, para cuidar do Ambulatório e fazer trabalho de assistência aos pobres” (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

Nos anos de 1971, volta para Altamira como encarregada do Ambulatório da Prelazia e para dar assistência aos pobres: “Retomava, assim, o trabalho mais caro ao seu coração, isto é, junto aos pobres” (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017). Várias foram as ações empreendidas por esta religiosa nesta cidade e região: cuidava junto às autoridades de enterros de pobres e desassistidos; ajudava aos doentes, especialmente, tuberculosos e hansenianos; socorria os idosos, muitas vezes, abandonados; e recolhia e tratava de mulheres grávidas e crianças órfãs e desvalidas.

Suas ações foram escritas em prosas, versos e reportagens, por poetas locais, tais como Antônio Juraci Siqueira, e jornalistas nacionais, que, sabedores de sua luta, divulgavam na cidade o nome da religiosa que tanto lutou por melhores condições de vida da população altamirense. Duas, em especial, destacamos: o poema “Irmã Serafina Cinque: o Anjo da Transamazônica” de Antônio Juraci Siqueira e o artigo “O Anjo da Transamazônica”, da Revista Grande Sinal.

Nos versos do poema de Antônio Juraci Siqueira, o autor demonstra a saga da religiosa, cuja vida e obra social representam atitudes de respeito, afeição, trabalho e

compromisso com os povos de Altamira, da Transamazônica e Xingu, em plena Ditadura Militar, tal como expresso abaixo:

Nos porões da Ditadura,  
qualquer diálogo emperra.  
“Em uma terra sem homens  
colocar homens sem terra”.

O lema do presidente  
em seu conteúdo encerra  
mil consequências funestas  
para o chão, para as florestas,  
para os rios, para a terra...

Migrantes de toda parte  
por todo canto se via,  
plantando sonho e esperança,  
às margens da rodovia,  
que o governo militar  
ia abrindo sem parar,  
com arrogância e euforia.

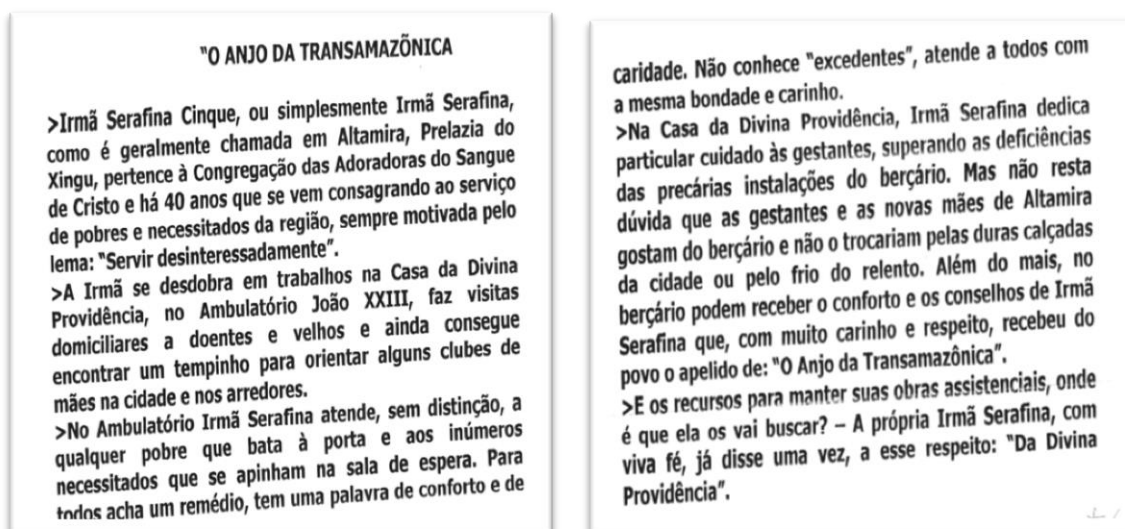
O progresso propalado  
nos ditos da Ditadura  
foi aos poucos, se tornando  
semente de desventura.  
Comparada à bomba atômica  
a estrada Transamazônica  
tornou-se Transamargura.

Foi nesse campo minado  
por tanta desigualdade  
que nossa Irmã Serafina  
e a sua comunidade,  
lutaram bravamente  
para atender tanta gente  
que chegava na cidade.

Do malfado projeto  
foi a miséria um produto.  
Na cidade de Altamira  
esse crescimento bruto  
transformou-se num tumor  
traduzido em muita dor,  
desavença, pranto e luto (SIQUEIRA, [s. d.], p. 16).

Tal como Siqueira, a Revista Grande Sinal chama a atenção do povo para o importante papel da religiosa em Altamira e região. Em artigo intitulado “O Anjo da Transamazônica”, publicado no fascículo de dezembro, volume XXX, de 1976, a Revista divulga e denuncia a situação da infância e da mulher, bem como as ações dirigidas a elas. Na Figura 23, podemos verificar um excerto do artigo.

Figura 23 – Artigo “O Anjo da Transamazônica”



Fonte: Arquivo das Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo (O ANJO..., 1976).

Neste artigo, relata o autor que era comum em Altamira, na década de 1970, encontrar mulheres se prostituindo por um prato de comida. Mulheres migrantes e sem companheiros ficavam gestantes, e, sem ter como sustentar os filhos, entregavam-nos à Irmã Serafina. Via-se ainda meninas de 13 a 15 anos grávidas, além de casas de aborto clandestino que provocavam doenças e mortes. As doenças sexualmente transmissíveis acometiam as mulheres das boates, que, com medo de morrer, batiam à porta da Casa Divina Providência. Os locais de prostituição eram frequentes, e neles as mulheres eram tratadas desrespeitosamente. A Casa Divina Providência estava cheia de mulheres que aguardavam a hora do parto e que, sem condições de retornar para suas residências, ali permaneciam por semanas.

Serafina era a esperança dessas mulheres e ela foi capaz de “derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento humano” (SAID, 2005, p. 10). Também transgredia todas as normas estabelecidas, rebelava-se e buscava “promover a liberdade humana e o conhecimento” (SAID, 2005, p. 31), pois em uma região onde faltavam médicos, ela foi enfermeira; onde faltavam advogadas, ela foi defensora dos direitos dos excluídos; onde faltava ação social, implantou a equipe social e promoção humana; onde não havia educação, ela foi educadora. E onde não havia políticas públicas para a infância, ela assistiu e protegeu a criança pobre, abandonada e órfã.

Sabia bem o que fazer quando era solicitada. Tinha saberes instrumentais e humanos adquiridos nos tempos de formação. Todos esses saberes<sup>102</sup> foram acumulados cotidianamente, e diariamente eram postos à prova. Todos os dias era um novo recomeçar, uma nova luta. E, ao assumir uma história de empoderamento social e político junto aos excluídos de Altamira, Transamazônica e Xingu, expunha toda a sua experiência com a vida humana. Confrontava-se com a ambiguidade do progresso e das catástrofes sociais da década de 1970, um período com tantas turbulências econômicas, políticas, sociais e culturais.

Nesse período, o progresso significava civilização, e a civilização, para Ricoeur (1968, p. 88), é “uma maneira temporal de projetar um estilo concreto de existência, de querer do homem”. Questionamos: seria isso a dissimulação da humanidade? Para Ricoeur (1968), a humanidade passa pelas civilizações e estas nascem e morrem. Assim, ao mesmo tempo podemos ter uma concepção cíclica e uma concepção linear do progresso. No primeiro caso, temos um nível mais ético; no outro, o nível mais técnico. Mas, em ambos os casos, é preciso reencontramos o centro do processo histórico para dar sentido à condição humana, visto ser “a humanidade promovida, instituída e educada pela política” (RICOEUR, 1968, p. 125).

Irmã Serafina Cinque acreditava nisso, tanto que seu princípio ético do sentido da esperança não se esgotava com a crise dos períodos históricos, com a grandeza dos fatos e nem com a culpabilidade mesclada. O sentimento ético de esperança que movia Irmã Serafina Cinque era o amor. Amor profundo; devotado aos pobres. Ela compreendia que o “amor não prejudica o próximo. O Amor é pleno cumprimento da lei” (RICOEUR, 1968, p. 124). Destarte, não se podia então deixar de doar amor.

Jamais Serafina Cinque se eximia da responsabilidade de assistir e proteger aquele povo tão sofrido que vivia entre a injustiça e a violência de um local esquecido. Lutava contra o poder e a tirania em prol da gente desvalida. “Contra a cultura da morte, Serafina era forte e lutando em favor da vida!” (SIQUEIRA, [s. d.], p. 29).

Andava pela cidade buscando recursos para construir a tão sonhada Casa Divina Providência. O objetivo era acolher os pobres e necessitados, mulheres, grávidas e crianças que em função da doença não tinham lugar para ficar na cidade.

Aos poucos a casa foi sendo erguida. Em 1979, confirmou-se de uma vez a sua construção. Com ela, a política de assistência e proteção à infância pobre, órfã e desvalida altamirense se concretizou. Os recursos vieram de doações da Europa, dos Irmãos da

---

<sup>102</sup> O saber é “tudo quanto o homem aprendeu, tudo aquilo que ele sabe pensar, dizer, sentir e fazer” (RICOEUR, 1968, p. 83).

Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo da Alemanha e do Governo da Áustria, adquiridos pelo Bispo Eurico Kräutler (SIQUEIRA, [s. d.], p. 22).

Juntamente com padre Frederico, da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo, o padre Erwin Kräutler começa um projeto arquitetônico de construção da Casa. As obras iniciam, e enquanto a casa não fica pronta, os atendimentos são feitos em casas improvisadas: a primeira sede surgiu em 1972, na Rua 1º de Janeiro, no centro da cidade. Esse espaço foi cedido pela Prefeitura Municipal, e servia de acolhimento dos doentes graves e gestantes em perigo, que vinham dos travessões da estrada da Transamazônica e região do Xingu.

Todavia, a origem de tudo se deu quando, certo dia, uma senhora recebeu alta do hospital São Rafael. Sentindo-se fraca e sem saber o que fazer, foi procurar uma Irmã. Quando Serafina a viu, acolheu-a já desmaiada. Improvisou um leito para ela; de repente, a pequena sala teve que acolher dez outras senhoras, que se encontravam na mesma situação. Para sustentar essa gente por alguns dias, a religiosa teve que esmolar, confiando sempre na Divina Providência (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1979b).

Com o decorrer do tempo, essa obra de caridade ficou sem condições de habitação e higiene e por isso um segundo local precisou ser instalado. Este foi sediado à Travessa Comandante Castilhos, parte central da cidade, onde também faltavam comida e ambiente adequado para o acolhimento e abrigo dos pobres. Irmã Serafina Cinque vai às ruas pedir alimentos, roupas, sapatos, material de limpeza e todo tipo de ajuda. Também passa a recolher verduras nas feiras livres e no mercado municipal para sustentar a casa. Depois de higienizadas, as verduras estavam prontas para o consumo. Na Figura 24, podemos verificar mulheres realizando esse trabalho.

Figura 24 – Mulheres selecionando, lavando e descascando verduras para serem usadas na alimentação das hóspedes da Casa Divina Providência (1974)



Fonte: Arquivo da Casa Divina Providência.

Como a segunda sede da casa ficou pequena e inadequada, pois era grande o número de migrantes atendidos, Serafina começa a receber muitas críticas da comunidade local e da própria Prelazia. Com tenacidade, ela procura outro alojamento para as gestantes, crianças e doentes. Assim, a terceira casa é conseguida na própria Travessa Comandante Castilho, hoje número 190, atual sede da Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuárias – EMBRAPA.

Em 1977, a terceira sede da casa não comporta mais os abrigados e a Irmã procura um funcionário do INCRA, situado à Travessa Pedro Gomes, e pede-lhe ajuda: “vê bem, tu foste meu aluno. Peço tua ajuda! O Governo é o responsável por este drama” (MENEZES, 2008, p. 25). Após seu pedido, o funcionário cede-lhe quatro salas grandes para seu trabalho social. Neste local, além dos atendimentos aos doentes e grávidas, Irmã Serafina Cinque funda sua obra social.

Porém, os entraves para a materialização desta obra foram aumentando. Os discursos documentais evidenciaram que a desaprovação à ação de Irmã Serafina era enorme. Padres em visita à Casa Divina Providência depararam-se com uma situação preocupante e ficaram horrorizados:

Eles tiveram de passar por cima dos doentes que tinham sido colocados em alguns colchões no chão. Havia uma pequena cozinha onde algumas senhoras ajudavam a preparar refeições para aquele povo. Havia homens misturados com mulheres, e via-se que algumas pessoas saudáveis estavam misturadas com as enfermas. Havia várias gestantes em pé, ou sentadas no chão, esperando, com os olhos vazios, com roupas

sujas e rasgadas, a hora do parto. Essas pessoas não podiam voltar para casa (SUPER..., 2007, v. III, p. 19).

A religiosa era incompreendida onde se pregava a Teologia da Libertação, que tinha como lema “Ensinar a pescar e não dar o peixe”, a obra era vista como assistencialista e precisava ser fechada, pois era puro paternalismo, pois a casa além de ser “estreita, não tinha conforto para essas mulheres num lugar apinhado de gente” (SUPER..., 2007, v. IV, p. 287).

Ao longo dos anos, Irmã Serafina sofre incompreensões, desaprovações e humilhações para consolidar sua proposta socioeducativa e protetiva junto aos pobres, seja porque chegava à sede do Convento fora do horário, devido a estar em trabalhos apostólicos, ou por não cumprir as orientações teóricas da Teologia da Libertação.

Irmã Serafina, aqui, se defrontou com situações que sua sensibilidade humana e cristã não podia admitir, sempre procurava fazer alguma coisa para diminuir os grandes sofrimentos que presenciava; nessa tarefa, porém, viu muitos obstáculos por parte de sacerdotes e de algumas irmãs que viam, no que fazia, uma ajuda que não produziria fruto algum, porque, segundo essas pessoas, não promovia os carentes, mas apenas satisfazia as necessidades do momento. O lema daquele momento – no decênio de 70 – lançado pela Teologia da Libertação era: “Não dar o peixe, mas ensinar a pescar”. Irmã Serafina ensinava a pescar, mas depois de ter arrancado a pessoa da morte: uma mãe quase para dar à luz, largada na rua; um doente que ninguém ajudava. A força interior dessa mulher estava, realmente, no ser compreensiva mesmo para com quem não a compreendia ou mesmo a desprezava, tanto no interior da Igreja, como entre os leigos. No fim, conquistou todos, e conseguiu que o Bispo, em cujo ambulatório diocesano ela trabalhava como enfermeira, se empenhasse para encontrar fundos na Áustria para construir a Casa Divina Providência e o Refúgio São Gaspar, lugares que tanto acolhem e respeitam a dignidade da pessoa, como também formam a pessoa sob o ponto de vista humano e espiritual (SUPER..., 2007, v. II, p. 463).

Seguidora dos princípios pedagógicos e filosóficos da Pedagogia do Amor, que defendia os ensinamentos pautados no binômio amor e caridade, a religiosa era duramente punida, chegando a ser proibida de entrar na capela para devoção e oração. Como nos lembra o depoimento de uma religiosa encontrado na literatura Super vida, virtudes e fama de santidade: “Em uma ocasião, ela chegou a ficar de joelhos na porta da capela, com braços abertos, até que as Irmãs terminassem de rezar; ficar de joelhos ao jantar, tomando sopa, não podendo sentar-se à mesa” (2007, v. V, p. 192).

Ricoeur (1995b), ao falar sobre punições, assevera que elas podem até restabelecer a ordem, mas não dão à vida a ela. Neste caso, a pessoa que cometeu a “transgressão” se torna vítima e fica excluída do processo de reciprocidade. Serafina, ao sofrer as punições, foi reconhecida publicamente, entre seus pares, mas o que era “desacato”, aos olhos das religiosas, era dignidade humana, aos olhos da sociedade. Nesse percurso, uma reparação da



boa reputação, o respeito de si e autoestima eram cogentes, e a ação punitiva se deslocou para o reconhecimento da luta porque a “alma ferida” agora se reconciliava consigo mesma.

Se percorrermos os componentes estruturais da punição, certamente chegaremos à lei, que reúne neste ponto a ideia de “que a sanção restabelece o direito”. Neste sentido, “a lei expressa o corpo das convenções morais que asseguram o consenso mínimo do corpo político, consenso este resumido na ideia de ordem” (RICOEUR, 1995b, p. 175). Assim, qualquer infração é um desacato à ordem e a punição é a forma mais avançada de reparar o desacato público e o restabelecimento da ordem.

Mesmo assim, Serafina não se indignava. Tampouco mudou seu modo de proceder: seu dia começava às cinco horas da manhã, orando com a comunidade. Após a Missa, era servido o café, que ela sempre fazia questão de tomar com as demais religiosas; em seguida, saía para o atendimento na Casa e no ambulatório. Nos intervalos, esmolava junto aos comerciantes locais para suas obras, depois almoçava e repousava. Das treze às quatorze horas, rezava na capela; à tarde voltava para Casa Divina Providência e por lá permanecia até a oração das cinco horas. Após o jantar, assistia o noticiário do Rádio, mas sempre ocupada, cortando panos para entregar às grávidas, a fim de confeccionar enxovais para os bebês que estavam a chegar (SUPER..., 2007, v. IV).

Havia ainda os imprevistos que sempre a tiravam de sua rotina. Vários Padres e Irmãs a criticavam por isso, dizendo que sua ação não levaria a nada, tampouco resolveria a situação daquela gente que “andava pela cidade atônita, ao sol e à chuva, sem ação. Mulheres grávidas e com crianças no colo deitavam-se no chão sem perspectiva” (SUPER..., 2007, v. IV, p. 520).

Para algumas religiosas, preocupar-se em atender os pobres em demasia era o grande problema de Serafina, pois isso a tirava de suas obrigações religiosas de obedecer à estrutura comunitária. A Hora Santa, por exemplo, era o momento em que ela mais recebia críticas, pois nunca chegava a tempo. Outro defeito seu, conforme os discursos das demais Adoradoras, era não cuidar de sua própria saúde. Não se alimentava direito e nem tomava seus remédios regularmente.

O horário da Casa Divina Providência era outra coisa que causava inquietações às religiosas: “no início, não entendíamos bem o horário dos ônibus que vinham da Transamazônica, e achamos que ela queria ajudar todo mundo sem respeitar horário algum” (SUPER..., 2007, v. IV, p. 591).

Existiam, ainda, alguns Padres e Irmãs que consideravam o trabalho de Irmã Serafina maternalista, sem proporcionar crescimento às pessoas. “[...] Outras Irmãs reclamavam

porque ela procurava pessoas ricas, e até políticos, como Prefeitos locais, e lhes pedia para ajudar as gestantes, doentes e pobres” (SUPER..., 2007, v. III, p. 4). De fato, a parcerias foram muitas: Prefeitura, Secretarias de Educação e Secretaria de Saúde do Estado do Pará, empresários locais, Rotary Clube e Maçonaria – esta última, nos anos de 1970, era considerada inimiga da Igreja.

Também recebia críticas por parte da sociedade local. Era chamada de velha, cigana e pedinte. Quanto às grávidas, “algumas pessoas falavam: por que essas mulheres têm tantos filhos? Onde estão seus maridos? Por que começam a ter filhos tão cedo? Por que não tomam remédio, para evitá-los? Pensam por acaso que isto é a Terra prometida?” (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

Mas Serafina não se abalava, pois, seu trabalho junto às grávidas era de amor e esperança. Esperança para quem estava vivendo insegurança, pobreza, doença e angústia, da falta de políticas públicas – era o tão propagado progresso, que não existia na prática, apenas no discurso político. Essa análise provisória reservada ao progresso “não diz respeito senão a um espírito anônimo, abstrato da vida humana, [...] arrancadas ao drama concreto dos indivíduos que sofrem” (RICOEUR, 1968, p. 85).

O anjo da Transamazônica às vezes confundia, com tanto zelo, paciência e caridade genuína, “que dava sentido à instituição social e ao acontecimento do encontro” (RICOEUR, 1968, p. 105). Encontros com o querido próximo, com o carente e com os desprovidos de justiça e de amor, suas ações eram caridade refletida na esperança, que enche de expectativa o deserdado. Esperança que faz mover no e para o mundo, pois toca o agir e o ser humano, e dá possibilidades reais para aquisição racional de novos atos, rumo a uma lógica própria da existência humana. É uma esperança existencial, um “princípio da coragem de viver na história” (RICOEUR, 1968, p. 94)

Para os excluídos de Altamira, a esperança não foi empiricamente evidenciada; ela foi introduzida na lógica da existência humana como princípio de liberdade. Nos dizeres de Ricoeur (1968, 1999), é essa liberdade que dá o sentido à vida. Uma liberdade que atende e dispõe vir-a-ser do sujeito, que amparada pela esperança se afirma e é capaz de ir além da experiência da dor e da angústia. Uma liberdade que se afirma e avança sobre a capacidade de superação do indivíduo, porque lhe é dado ser.

A esperança precisamente tem uma virtude relativa aos sistemas fechados e um poder de reorganizar esses sentidos. Assim, ela se aproxima racionalmente da liberdade. Nestes termos, ela é racional e crítica. Relativamente, dá sentido às permutações da liberdade e ao mesmo tempo exige completude. Na prática, liberdade era tudo que os excluídos, os pobres,

as mulheres doentes grávidas e as crianças órfãs e desvalidas não tinham em Altamira, pois as condições sócio-políticas da região não lhes permitiam ir e vir com segurança até Irmã Serafina Cinque. Tampouco Irmã Serafina conseguia ir aos seus “protegidos” como eram chamados pela população.

Segundo Menezes (2008), para a região só restava amargura e muito sofrimento, pois a propaganda do governo de progresso e civilização<sup>103</sup> se tornou uma ilusão. No período militar, havia um clima de terror e não se podia falar contra a Transamazônica. Qualquer oposição era rechaçada pelas forças do Ato Institucional Cinco, ou AI-5, promulgado em 1968, que tornou mais violenta a repressão que se lançara sobre o país. Era um golpe contra a liberdade de expressão. Mas o que é a liberdade sustentada pela esperança? Para Ricoeur (1970, p. 688), a liberdade é aquilo que ele chamou de

Duplo limite: o limite de meu conhecimento, e o limite de meu poder. Por um lado, *não conheço* a origem de minha liberdade má; este desconhecimento da origem é essencial ao ato mesmo da confissão de minha liberdade radicalmente má. O desconhecimento constitui parte do ato de confessar, em outras palavras, de meu auto-reconhecimento e minha auto-apropriação. Por outro lado, descubro a *falta-de-poder* de minha liberdade (falta-de-poder curiosa uma vez que me declaro culpado por sua ausência. Ela é inteiramente diferente da reivindicação de uma opressão externa). Arrogo ser minha liberdade, [...], autora de sua falta de liberdade. Tal admissão constitui o maior dos paradoxos éticos. Parece contradizer nosso ponto de partida. Começamos dizendo: o mal é este cativo anterior, que faz com que eu deva realizá-lo. Esta contradição é interior à minha liberdade, assinala a falta-de-poder do poder, a falta-de-liberdade da liberdade. Será isto lição de desespero? De forma alguma: ao contrário, tal asserção constitui via de acesso ao ponto onde tudo pode recomeçar. A volta à origem é a volta onde a liberdade descobre a si mesma como algo a ser libertado – em resumo, ao local onde pode *esperar* ser libertada (RICOEUR, 1970, p. 688).

Então, a liberdade aqui é transgressão à norma. Logo, a esperança não é apenas esperar, mas caminhar rumo à libertação. De qualquer modo, a liberdade se constitui como algo extremamente difícil; por isso, deve ser sustentada pela esperança. É ela que dá as condições para que o sujeito vislumbre a dignidade ameaçada e agredida. É a partir dela que a liberdade se torna necessária e recobra o ânimo de lutas por direitos negados.

Assim, mesmo não sendo o mundo a pátria definitiva da liberdade, a esperança consiste em resgatar desse mundo uma nova liberdade. Sendo irracional, ela nasce no interior dos conflitos, dos sofrimentos, da provação e dos dramas sociais, e assim existe apesar do

<sup>103</sup> A civilização é o conjunto das respostas a tais desafios: “enquanto houver núcleos criadores a ‘responder’, a civilização vive; quando repete suas antigas respostas e não inventa outros ajustamentos às novas perplexidades ei-la que morre”. Isso nos leva à compreensão de que o destino de uma civilização é sempre incerto, e assim, “pode inventar ou não respostas que lhe permitirão sobreviver, estagnar, servir-se de valores decrépitos e entrar a decair” (RICOEUR, 1968, p. 89).

sofrimento, para além do desespero. Na esfera da racionalidade, ela se afirma na lei da superabundância<sup>104</sup>, do sentido sobre o não sentido.

Logo, a esperança não é só paciência de esperar, aguardar o livramento e a libertação chegar. É um processo de acontecer. A partir das próprias experiências vai se descobrindo aquilo para o qual se caminha. Vai se conquistando a liberdade humana. As cadeias vão sendo quebradas, criando assim um lugar de respeito permanente e conhecimento de si-mesmo e do outro. As condições sociais e políticas vão sendo resgatadas e os aportes, conquistados. Em Altamira, essas conquistas fora

m surgindo por meio de diálogo crítico. Era nas conversas formais e informais que aconteciam na Casa Divina Providência que Irmã Serafina Cinque instigava as pessoas a um novo olhar sobre o exercício da liberdade. Seu desejo era a possibilidade de renovação, não só do sistema político, mas da sociedade como um todo. Contudo, ela era sabedora de que sozinha não mudaria a estrutura do sistema.

Mesmo assim, sua esperança na existência humana era maior e, em meio a essas ações, estimulava os excluídos a valorizar o que podem controlar: sua política de assistência e proteção à infância. Seu sentimento não era de culpa por não conseguir libertar a todos dos paradigmas de uma sociedade cética e exploradora, mas de esperança e felicidade em ver a vida de mulheres, jovens e especialmente de crianças caminhando em direção a conquistas importantes, tais como direito à educação, à saúde e à moradia.

Esse ato de debruçar-se sobre a realidade exigia desses seres históricos novas posturas políticas e sociais. Compreendemos que a libertação humana só ocorre no embate da luta, porém entendemos que trabalhar numa perspectiva dialógica na década de 1970 era um projeto audacioso por parte de Serafina, pois os entraves eram muitos. Todavia, o motivo da vinda da freira à Altamira, que era “dedicar-se em tempo integral e ilimitado ao serviço com os pobres da Transamazônica” (MENEZES, 2008, p. 24) nos fazia lembrar sua dedicação.

À medida que o trabalho avançava, destacadamente, o diálogo crescia. Era a Pedagogia do Amor se materializando em campos sombrios. Lugar carente de tudo – de política social, mas, sobretudo, de luz e de esperança. Esperança que realiza o encontro do eu com o si-mesmo e revela a dimensão do ser humano nas suas mais extensas necessidades de autoconhecimento pessoal.

Esperança também,

---

<sup>104</sup> Para Ricoeur (2012), a lógica do amor é a lei da superabundância, onde o amor se caracteriza pela gratuidade e pelo perdão.

enquanto prática que exige completude; mas ela crê, a maneira da espera, da esperança, na existência de uma ordem onde esta completude pode ser efectiva. A esperança kerigmática e assim abordada pelo movimento que leva da exigência prática ao postulado teórico, do pedido à espera. Este movimento é exatamente aquele que faz passar da ética para a religião. Ora, este postulado não é diferente do precedente: visto que ‘a esperança de participar no soberano bem’ é a própria liberdade, a liberdade concreta, aquela que se encontra no seu próprio meio (RICOEUR, 1999, p. 409).

Esperança enquanto um processo de completude do ser. Por isso, o ser humano precisa se autoconstruir enquanto agente de transformação social, pois é na esperança que o eu-do-outro se encontra com o si-mesmo. Por ela [esperança], o indivíduo se move e se supera. Ela é a responsável por fazer brotar no íntimo a sensibilidade do direito à liberdade e à libertação do corpo e da alma. E, ao fazer isso, ocorre o reconhecimento por parte do sujeito do a si-mesmo e a outrem; reconhece seu direito e o direito alheio. Sai da subserviência (RICOEUR, 1968).

E ao abdicar da opressão, o faz com consciência ou com extensão de si, talvez por convicções ou por reconhecer o amor fraternal como princípio da ética cristã, da qual falava Irmã Serafina Cinque com base em Jó 4:18; e I Coríntios 13, que diz: “no amor não há temor, antes o perfeito amor lança fora o temor; porque o temor tem consigo a pena, e o que teme não é perfeito”; ou seja,

O amor é sofredor, é benigno; o amor não é invejoso; o amor não trata com leviandade. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal; não folga com a injustiça, mas folga com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (CINQUE, [19--], p. 2).

Esse amor era base de toda construção humana de Irmã Serafina. Nele também estavam pautados seus cuidados e sua esperança por dias melhores. Ou seja, sua esperança como fonte de libertação dos cansados e oprimidos. Mas sabia ela que sua vida era finita, e por isso passível de erro; eis a razão porque se preocupava tanto em deixar uma obra consistente ao longo dos tempos para aqueles a quem ela tanto amou.

Assim, após anos de luta, inicia-se a construção do prédio próprio da Casa Divina Providência. A parceria veio da Prelazia do Xingu. Dom Eurico Kräutler, junto ao Governo de Vorarlberg, na Áustria, e amigos de uma Paróquia de Biberach, no Sul da Alemanha, conseguiram doações para a tão sonhada obra. Em 1979, à Rua Antônio Vieira, bairro de Brasília, ergue-se a Casa, que foi inaugurada em 1984. Padre Frederico Tschol projetou e foi incansável durante a construção, com o objetivo de a deixar funcional para os fins desejados.

## 6.2 A POLÍTICA SOCIAL DA CASA DIVINA PROVIDÊNCIA

Na Casa Divina Providência, mesmo no seu início, “as mulheres não iam para lá apenas para ter seus bebês, todavia, adquiriam conhecimentos que lhes melhorassem a vida” (SUPER..., 2007, v. III, p. 10). Recebiam educação entendida na sua forma mais ampla – como prática social, como cultura, “como prática criadora, que visa a levar o ser humano a realizar suas potencialidades físicas, morais, espirituais e intelectuais” (BRANDÃO, 2007, p. 63). Educação como processo contínuo que abrange o ser integral, pois ela existe sob tantas as formas, em diferentes contextos e situações que muitas vezes, parece invisível.

Para Brandão (2007, p. 64), a educação como prática criadora,

Não se reduz à preparação para fins exclusivamente utilitários, como uma profissão, nem para o desenvolvimento de características parciais da personalidade, como um dom artístico, mas abrange o homem integral, em todos os aspectos do seu corpo e da sua alma, ou seja, em toda a extensão de sua vida sensível, espiritual, intelectual, moral, individual, doméstica e social, para elevá-la, regulá-la e aperfeiçoá-la. É processo contínuo, que começa nas origens do ser humano e se estende até à morte.

Na Casa Divina Providência, a educação era o “resultado da ação de todo o meio sociocultural sobre seus participantes. É o exercício do viver e conviver o que educa” (BRANDÃO, 2007, p. 47). Desse modo, durante o período que antecedia a chegada dos bebês, o que às vezes durava várias semanas, e no período após o parto, dependendo do estado de saúde das mulheres, elas recebiam formação religiosa, moral, higiênica e profissional imbuída nos cursos de:

- a) Trabalhos manuais: tapeçaria, bordado, pintura, crochê e costura;
- b) Medicina caseira;
- c) Orientação Religiosa: os sacramentos e pastoral familiar, campanha da fraternidade, os mandamentos da Lei de Deus, os mandamentos da Igreja e liturgia;
- d) Aleitamento materno: desenvolvimento e crescimento infantil, imunização, prevenção de doenças;
- e) Pré-Natal: orientação quanto a doenças sexualmente transmissíveis e higiene;
- f) Espaçamento entre os partos: planejamento familiar: sexualidade, conhecendo o corpo humano, formas de evitar gravidez<sup>105</sup>, dentre outros temas;
- g) Prevenção das doenças: higiene corporal e ambiental.
- h) Alfabetização, por meio do método Paulo Freire<sup>106</sup>. A cada 30 gestantes, cinco foram alfabetizadas e saíram aptas para leitura e escrita. As demais assinavam o nome e liam pequenas frases. Por meio do método Paulo Freire, objetivam os

<sup>105</sup> Os métodos orientados para evitar gravidez eram as formas naturais e o método de Billings (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1979a).

<sup>106</sup> Esse método será retomado nesta mesma seção.

alfabetizadores promover debates críticos sobre a realidade social, política e econômica da comunidade (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1979a).

Eram mais de seiscentas mulheres, vindas dos mais variados locais da Transamazônica e Xingu, participando dessas ações socioeducativas e protetivas. Mulheres grávidas, mas também doentes que tinham seu atendimento feito pela rede pública de saúde. Ao total, eram mais de cem consultas realizadas semanalmente. Os casos mais graves eram encaminhados para os hospitais da capital do estado.

Diariamente, a Casa Divina Providência acolhia, hospedava e alimentava aproximadamente 45 a 60 mulheres grávidas, que geralmente chegavam desnutridas e doentes com malária, hepatite, anemia profunda, verminose, albumina e doenças venéreas, em carência total. Sem contar os recém-nascidos e enfermos portadores de doenças infectocontagiosas, frutos da realidade tão dura e desafiante da região (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1979a). Neste sentido, fundamentada na filosofia educacional da Pedagogia do Amor, a Casa Divina Providência objetivava “receber as mães gestantes doentes ou não, que moram nas vicinias da rodovia Transamazônica, nas Colônias e também nas áreas ribeirinhas, isto é, ao longo das margens do Rio Xingu e Amazonas, independente de raça e credo, que vêm dar à luz ao seu bebê” (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1979a, p. 1).

Educacionalmente, essas mulheres aprendiam “misturadas com a vida em momentos de trabalho, de lazer, de camaradagem ou de amor” (BRANDÃO, 2007, p. 17). Mas, também, trocavam saberes experienciais que fluíam pelos atos, de quem sabe-e-faz, ensina-e-aprende. Essa troca de aprendizado acontecia na Casa, por meio de relações dialógicas, observações livres e dirigidas e conversação, cujo objetivo era fazer surgir novas formas sociais de condução do processo de aprender-e-ensinar.

Todo trabalho pedagógico era conduzido pautado, preferencialmente, nas formas livres, familiares e ou comunitárias de educação. Porém, ideais higienistas e princípios religiosos eram também existentes e comuns, no programa de educação da Casa Divina Providência. Assim, quando a Casa ensina às mães a forma correta de cuidar e educar os filhos, ela fazia educação. Na Figura 25, verificamos mães com seus filhos recém-nascidos:

Figura 25 – Recém-nascidos na Casa Divina Providência



Fonte: Arquivo da Casa Divina Providência.

Nos dizeres de Brandão (2007, p. 25): “quando a mãe corrige o filho para que ele fale direito a língua do grupo, ou quando fala à filha sobre as normas sociais do modo de ‘ser mulher’”, ali está o ato educativo. Todos convivem e aprendem sob força da norma, a sabedoria do grupo social. É a educação doméstica, que busca a formação da consciência moral, preceito bem enfatizado na educação da Casa, que tinha por finalidade:

- 1) Na área da proteção materno-infantil:
  - a) Dar hospedagem que venha trazer as gestantes bem estar, segurança e conforto;
  - b) Proporcionar orientação de pré-natal;
  - c) Levá-las a exames e vacinações indicados às gestantes;
  - d) Orientá-las sobre higiene ambiental e corporal.
- 2) Na área assistência social:
  - a) Proporcionar cursos ou palestras sobre saúde, especialmente, sobre saúde da criança e doença da infância;
  - b) Proporcionar orientação básica sobre o uso de medicina caseira, alimentação de gestante, de nutriz e de criança;
  - c) Proporcionar palestras sobre o cuidado especial com a criança, especialmente, alimentação, roupa e higiene do recém-nascido;
- 3) Na área educacional e Religiosa:
  - a) Dar cursos de alfabetização, em curto prazo, para as gestantes analfabetas;
  - b) Dar treinamentos sobre vida comunitária;
  - c) Dar orientação sobre prendas domésticas através de treinamentos e cursos;
  - d) Procurar ajudar cada pessoa no combate aos vícios e na formação de bons hábitos;
  - e) Dar orientação sobre a vida cristã (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1979b, p. 2).



Como importante espaço de formação doméstica, religiosa, social e moral dos sujeitos, essa instituição, enquanto ação caritativa, acolheu e educou a mulher e a infância e, ao mesmo tempo em que disciplinava, buscava desenvolver novos conhecimentos, habilidades e atitudes a partir de princípios cristãos. Centrou suas ações na integridade do ser moral, pois, como ser moral, o sujeito é aquele que se orienta, “que se agarra e se mantém no espaço moral; e a consciência, a este primeiro nível, pelo menos, não é outra coisa senão esta orientação, este agarrar-se e este manter-se [aceito]” (RICOEUR, 1995b, p. 187). Explanatoriamente, pelo viés da política higienista, a Casa atendeu diferentes sujeitos desvalidos, formou bons hábitos, instruiu e educou “essa gente boa” – pobres, que ameaçavam à Doutrina Segurança Nacional e as Políticas de Assistência.

A tese geopolítica da Doutrina Segurança Nacional e Desenvolvimento<sup>107</sup>, nos dizeres de Rosemberg (2016), sustentava uma teoria de nação hegemônica e homogênea, sem conflitos e interesses divergentes. As “diferenças sociais observadas foram atribuídas à existência de regiões e de populações ‘desintegradas’ do processo nacional de desenvolvimento” (ROSEMBERG, 2016, p. 208). Ocupados por pobres, esses espaços se tornam decadentes e estagnados. Os pobres são os segmentos marginalizados da sociedade, sujeitos excluídos das benesses sociais. Esse desarranjo se traduz em segregação de bolsões de miséria, indigência e pobreza (ROSEMBERG, 2016), constituído ambiente ideal para todo tipo de sofrimento.

A partir daí, os objetivos do planejamento econômico brasileiro, pensados pelo Governo Militar (1964-1985), propunham, dentre outras medidas, promover a integração nacional, democracia, progresso social, paz social, soberania e integridade nacional. Tais objetivos acentuaram a importância do “desenvolvimento econômico como elemento de segurança” (ROSEMBERG, 2016, p. 208). E, no contexto do lema “Segurança e Desenvolvimento”, na Transamazônica, por exemplo, havia preocupações com as contradições internas decorrentes da política econômica e social gestada para região. Para Rosemberg (2016), o desenvolvimento econômico e social do país estava atrelado às bases industrial e tecnológica, acompanhado por uma má distribuição de renda e desnível social. Essas questões geraram conflitos e lutas, comprometendo o desenvolvimento econômico e a

---

<sup>107</sup> Para, Alves (1984, p. 20), há três grandes teorias: “uma sobre o potencial geopolítico do Brasil e seu papel na política mundial; uma teoria de guerra, incluindo aí a subversão interna; um modelo específico de desenvolvimento econômico associado dependente combinando elementos da economia keynesiana ao capitalismo de Estado”.

segurança em todo território nacional, em especial, da população pobre, categoria diretamente impactada pelas políticas desenvolvimentistas do Governo Federal.

Rosemberg (2016), ao analisar a situação das populações pobres no Brasil, no artigo intitulado “A LBA, o Projeto Casulo e a Doutrina de Segurança Nacional”, afirma que os pobres foram responsáveis, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, pela implantação de políticas públicas sociais<sup>108</sup> e estratégias de participação comunitária que deu origem à ideologia do Desenvolvimento de Comunidade (DC).

Em 1956, a ONU definia o DC como processo através do qual os esforços do próprio povo se unem aos das autoridades governamentais, com o fim de melhorar as condições econômicas, sociais e culturais da comunidade, *integrar* essas comunidades na vida nacional e *capacitá-las* a contribuir plenamente para o progresso do país (ONU, 1956, apud ROSEMBERG, 2016, p. 211, grifo nosso).

Nesta concepção social, os pobres estariam desintegrados e incapacitados para o processo de desenvolvimento nacional, exigindo desse modo medidas pontuais do Estado na área da saúde, alimentação e educação, especialmente junto à infância, para prevenir o fado da pobreza.

Ao lado desta concepção de populações pobres, a UNICEF, em 1979, expõe em seu Relatório sobre as Infâncias nas Américas:

Por detrás da maior parte dos problemas das crianças se tropeça com as desigualdades a pobreza. Os problemas anteriormente assinalados respondem a causas múltiplas que seria perigoso simplificar excessivamente. Sem dúvida, parece claro que a maior parte deles estão, direta e indiretamente, ligados à pobreza e, portanto, à desigualdade na distribuição dos resultados do desenvolvimento. A ideia da mãe, seu nível de instrução, etc. [...]. Porém, todas essas consequências empurram por sua vez, para a pobreza. Através das carências infantis, a pobreza se reproduz a si mesma (UNICEF, 1979, p. 620).

Essas prerrogativas, no que concerne à pobreza, demarcaram também o Desenvolvimento de Comunidade, que pós-guerra foi objeto de normalização do Governo Militar. Na década de 1970, citando caso análogo, foi criada a Coordenação dos Programas de Desenvolvimento da Comunidade (CPDC), “instrumento de participação popular e um sistema de trabalho destinado a facilitar a conjunção dos recursos da população e do governo, e obter a maior rentabilidade destes” (ROSEMBERG, 2016, p. 2012).

<sup>108</sup> São políticas “categoriais”, isto é, que tem como alvo certas categorias específicas da população, como trabalhadores (seguros), crianças (alimentos, vacinas) desnutridas (distribuição de leite), certos tipos de doentes (hansenianos, por exemplo), através de programas criados a cada gestão governamental, segundo critérios clientelísticos e burocráticos (PIANA, 2009, p. 12).

Nesse período, o CPDC se constituiu como estratégia importante de participação comunitária para materializar as propostas da integração nacional previstas pelo processo de desenvolvimento. Em Altamira, especificamente no que tange à assistência materno-infantil, destacaram-se os investimentos da LBA, órgão federal de assistência social, criado em 1942, cujos discursos eram embasados nos princípios da proteção, orientação e vigilância. Neste sentido, afirma o Relatório Presidencial brasileiro de 1979:

A LBA vem desenvolvendo estruturas modulares de assistência social de fácil multiplicação. Em 1978 a ênfase recaiu no trabalho com a comunidade, visando à obtenção de maior rentabilidade social em todos os seus programas. O Programa de Complementação Alimentar – PCA abrangeu 30 municípios com um total de cerca de 300 mil pessoas, entre gestantes, nutrízes e crianças de 3 a 36 meses. O Programa de Promoção Familiar pelo Registro Civil foi ampliado, com o fornecimento de 1,1 milhão de registros civis, mais do dobro do resultado atingido em 1977 (GEISEL, 1979, p. 166).

Em 1978, a LBA contou com a efetiva atuação de 200 núcleos de voluntariado e iniciou o processo de implantação de 300 novos núcleos em igual número de municípios, com ênfase especial no agrupamento materno-infantil. Para Rosemberg (2016), todos os Programas destinados à maternidade e à infância da LBA só foram implantados porque coadunavam com a Doutrina da Segurança Nacional, ao se sustentarem no discurso da prevenção, propiciarem a entrada de forma direta e invisível do Governo Federal na esfera local, se basearem em pequenos investimentos e adotarem estratégia de participação comunitária.

Em Altamira, a LBA foi parceira da Casa Divina Providência ao destinar recursos para o Projeto Clube de Mães, que previa ações educativas às grávidas e à infância de forma direta. Indiretamente, destinava recursos às mulheres empobrecidas da região, visando capacitá-las para a vivência social e profissional. Ademais, seu objetivo geral era formar boas mães. Contudo, Guimarães (2016, p. 249) nos lembra de que essa pretensão de formação das futuras mães estava presente em todos os lugares, tanto que já se defendia esta proposta desde a primeira República. Por exemplo, em 1913, o Congresso Internacional de Proteção à Infância, em Bruxelas, incorporou a ideia dos médicos brasileiros, dentre os quais estava Alfredo Ferreira de Magalhães, diretor do Instituto de Proteção e Assistência à Infância de Salvador, que recomendava que a “Puericultura se fizesse presente no ensino para as meninas já no jardim de infância, no qual brinquedos como bonecas seriam instrutivos para a formação de ‘uma amável escola de mamãezinhas’”.

Todavia, na Casa Divina Providência, também havia assistência ao órfão pobre que por (des)proteção estatal era recolhido pela Casa. Contudo, desintegrações sociais marcaram a passagem de várias crianças nesta instituição. Foi o que demonstrou o acervo documental, num ofício enviado à Juíza de Direito da Comarca de Altamira, em 1979. Nesse ofício, destaca-se a conduta de uma menor e sua impossibilidade de permanência no local, porque ela traz sérios problemas à ordem e à disciplina dos abrigados. Ao rebelar-se, a menor permanecia por longos períodos na rua, sem autorização. Informa o referido ofício que a menor já havia sido abrigada no Sanatório da cidade e de lá foi devolvida para a instituição de origem. Assim, sem condições de cuidar dela, e sem ter conseguido família que a adotasse, o estabelecimento a colocava à disposição do juizado.

Apesar de a Casa abrigar órfãos, pouco se observou nos documentos dados sobre isso a partir de vozes infantis. Encontramos mais ou menos dez casos nos quais, silenciadas, as crianças eram representadas como “menores sem pais” ou “filhos da Transamazônica”. No caso citado acima, “as práticas de ‘indisciplinas’ identificadas e condenadas veementemente pela equipe dirigente podem ser entendidas como manifestações encontradas para resistir ao que lhes foi imposto” (PINHEIRO, 2017, p. 198). Percebemos que, no local, havia um cotidiano marcado pela disciplina, no qual os abrigados deveriam ser integrados. Disciplina, neste caso, significa “moldar [...], contar com a plasticidade da natureza infantil, com sua adaptabilidade, com sua capacidade natural de ajustamento a fins postos pela sociedade” (CARVALHO, 2016, p. 413).

Não se sabe ao certo a idade das crianças abrigadas, mas, há alguns indícios documentais que elas não tinham mais que 13 anos, por isso, a vigilância era para todas e estas deveriam obedecer à rotina; as discordâncias eram advertidas e punidas. Este mecanismo era legitimado pelo Regimento Interno da Casa, ao orientar que o não cumprimento das medidas disciplinares acarretaria desligamento. Nos dizeres de Pinheiro (2017), essas ações se assemelham ao processo de formatação social, pois, ao viver em vigilância no contexto da instituição, os comportamentos dos sujeitos se adequam aos da entidade e, na maior parte, tornam-se civilizatórios e se constituem em uma “forma de violência a individualidades” (PINHEIRO, 2017, p. 198).

Ao adentrarem a Casa, essas meninas e mulheres eram orientadas em relação às formas de se vestir, alimentar, dormir, descansar e cuidar do corpo e do espaço. Tudo era deliberadamente aconselhado pelos funcionários, como observamos no Regimento Interno da Casa, no artigo 6º, na seção de competência do setor social, que deveria ser coordenado por um assistente social indicado pelo Bispo da Prelazia. Vejamos as alíneas “a” e “b”:

- a) Ajudar as gestantes e parturientes a aprender melhor certos padrões de comportamento e habilidades que as capacitem a desempenhar melhor suas funções de mães de família e membros da comunidade;
- b) Orientar e acompanhar as mães solteiras em seus problemas e dificuldades (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1979b, p. 3).

Os discursos apontados nessas ações eram de que as mulheres deveriam ser educadas porque geravam o embrião da sociedade. Portanto, seu comportamento e atitude deveriam ser revistos, pois mulheres bem instruídas são capazes de melhor criar, cuidar e educar seus filhos. Evidenciamos um processo de molde não apenas da mãe, mas, em longo prazo, da infância. Era um ideário de sujeito sendo pensado e construído pela Igreja e pelos religiosos, que, influenciados por discursos higienistas “salvavam” moral e eticamente a criança, sujeito esquecido pelas autoridades políticas e jurídicas da região.

No movimento higienista, a criança é compreendida para além do fator biológico. Guimarães (2016, p. 88), ao se posicionar acerca do assunto, assevera que...

A criança não é vista como o sujeito em si, mas na perspectiva de concretude e perfeição para o futuro: o adulto do amanhã. Para a Ciência Médica fundamentada no Higienismo e Eugenismo, a criança emerge enquanto possibilidade (e certeza) de prevenir a sociedade de sujeitos com desvios. Enquanto um alvo constante da Ciência Médica, a criança sai da simples percepção de ser semelhante ao adulto, porém reduzido, para passar a ser vista enquanto um “ser” que possui particularidades tanto físicas quanto mentais e que devem ser asseguradas para o porvir da nação.

Como alvo desses discursos, a infância passa a ser estudada ainda em tenra idade, em que a influência familiar deixa características na personalidade do adulto. É, porquanto, momento para se investir em formação, acompanhamento e cuidados, prevenindo-se os maus hábitos e desequilíbrios psíquicos. Assentados neste entendimento, os médicos-higienistas voltam seus olhares para as mulheres, as famílias e as escolas. Destacamos aqui o médico Moncorvo Filho<sup>109</sup>, fundador do primeiro Instituto de Proteção e Assistência à Infância (IPAI), no Rio de Janeiro. Inaugurado em 1901, seu objetivo era “organizar metodicamente a

---

<sup>109</sup> “Moncorvo Filho seguiu a trajetória de seu pai, o Dr. Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo, considerado o fundador da Pediatria no Brasil. Moncorvo Filho também foi o primeiro a pesquisar sobre as primeiras iniciativas realizadas no Brasil com a finalidade de atender às crianças pobres, esmiuçadas no livro *Histórico da proteção à infância no Brasil – 1500 a 1922* e considerava que a Ciência deveria ser a promotora da assistência à população na perspectiva de evitar problemas futuros, pois seu objetivo central era [...] proteger as crianças pobres, doentes, defeituosas, maltratadas e moralmente abandonadas; difundir entre as famílias pobres e proletárias noções elementares de higiene infantil; promover a inspeção higiênica médica das escolas públicas e particulares que funcionem na capital da república; inspecionar as atividades das amas de leite” (GUIMARÃES, 2016, p. 92).

assistência, procurando respaldo nas normas científicas e jurídicas” (GUIMARÃES, 2016, p. 92).

Com o passar dos anos, o IPAI do Rio de Janeiro se torna referência para a implantação de um programa de assistência à infância em âmbito nacional<sup>110</sup> e as preocupações vão além da saúde da criança, se expandindo para os cuidados com as mães. No Pará, seguindo a mesma linha de Moncorvo Filho, o médico Ophir Loyola idealizou e fundou o Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Pará – IPAI em Belém, em 1912, com o intuito de assistir crianças desvalidas e orientar as mães, tendo como objetivos principais:

- a) inspecionar as condições em que vivem as crianças pobres, especialmente quanto à alimentação, ao vestuário, à habitação, à educação, à instrução, etc., com o fim de proporcionar-lhes o devido amparo, procurando concentrar nesse sentido esforços de outras associações de caridade;
- b) dispensar toda a proteção possível às crianças que receberam maus tratos, habituaes ou excessivos; as que se entregaram a vagabundagem e à mendicância; às que se ocuparam em misteres condenados pelos bons costumes e inconvenientes à preguiça e, finalmente, às moralmente abandonadas, taes sejam os filhos de paes de má conduta, mendigos e condenados;
- c) zelar pela vacinação e revacinação das crianças que forem apresentadas ao instituto;
- d) crear, quando possível, asylos de maternidade, creches e jardins de infância;
- e) fundar escolas destinada à pobreza;
- f) pedir a regulamentação e exercer vigilância sobre o trabalho das crianças, de modo, a evitar-lhes fadigas excessivas e todas as consequências que dela pode resultar (GUIMARÃES, 2016, p. 176).

Essas medidas de proteção e assistência à infância paraense estavam centradas nos eixos da educação e da saúde e no âmbito social, os quais pautavam os objetivos desde a higiene infantil até aos cuidados quanto aos locais e as condições de trabalho do menor. Além desses objetivos, prevê o regulamento palestras educativas sobre assuntos morais e cívicos e interdição das crianças cujos pais caíssem em perda do pátrio poder ou se entregassem à prática de costumes que porventura prejudicasse a conduta da criança.

O IPAI – PARÁ, nos anos de 1933, encontrava-se consolidado e atendia quase três mil crianças menores de dez anos (GUIMARÃES, 2016). Com a ajuda das Damas da Sociedade, propiciava às crianças vacinações, consultas e demais serviços assistenciais e sociais. Era resultado de uma política arrolada em princípios do progresso, civilidade e modernidade,

---

<sup>110</sup> Guimarães (2016, p. 92) refere-se à criação do Departamento da Criança, em 1919, com o objetivo de “consolidar uma agência de pesquisa para o recolhimento de dados sobre a situação da infância para serem disponibilizadas pelo governo federal, contendo registros detalhados sobre as instituições privadas e oficiais que prestassem assistência a ‘menores’, além de realizar eventos que registrassem e documentassem a infância brasileira por meio de congressos, exposições e museus, tais como o Primeiro Congresso Brasileiro da Proteção à Infância e o Museu da Infância”.

implantada no Pará à época, onde o discurso político era de que, na Amazônia paraense, considerada “terra de índio”, a civilização era cogente, a começar pela infância. Sobreposta a esses discursos, havia ainda adversidades no âmbito da mortalidade infantil e do adoecimento de crianças, como infecções intestinais, tuberculose, malária, febre amarela, gastroenterite, varíola, moléstias contagiosas, verminoses e outras doenças que precisavam de prevenção e cuidados.

A situação da mortalidade infantil em Belém é confirmada nos estudos de Viana e Alves (2018), quando afirmam que o problema era tão grave que se configurou como uma questão social, por estar atrelado às questões socioeconômicas, visto que o estado do Pará passava por mudanças estruturais e sociais no que concerne à modernização das cidades, pontuadas a partir das políticas higienistas, particularmente no início do século XX.

Os altos índices apontados pelas duas pesquisadoras supracitadas eram reflexos da má alimentação e péssimas condições de moradia e de higiene que interferiam na vida saudável das crianças. Com a baixa da imunidade, elas sofriam com as doenças causadas por vírus e bactérias, gerando febres infecciosas e morte. Doenças gastrointestinais, febre amarela, malária, enterocolite, diarreia e outras citadas por Viana e Alves (2018), vitimavam a população infantil abruptamente, conforme dados apontados pelas pesquisadoras.

Em geral, as doenças associadas a estas mortes consistiam em debilidade congênita com cerca de 53 casos registrados nos anos de 1910 a 1914; gastroenterite com 104 casos registrados no mesmo período; infecção intestinal e impaludismo com 61 e 35 casos, respectivamente. [...] Baseado no boletim de Estatística Demographo-sanitaria da cidade de Belém, de dezembro de 1911, que trata do número de óbitos da população, [...] existia um assustador índice de óbito de crianças. A mortalidade entre meninos atingia 11.260 (41,76%), enquanto a de meninas representava 5.329 (19,76%) (VIANA; ALVES, 2018, p. 83).

Esses índices demonstram que, no início do século XX, a mortalidade infantil, tida como um problema grave, também estava associado aos interesses políticos e econômicos, particularmente, os de cunho higienista, importantes para a implantação de uma política de assistência e proteção da criança pobre, abandonada e órfã. É válido ressaltar que essas ações focalizavam a preservação do bem-estar social e o saneamento das cidades por meio da educação.

Mesmo tendo perdido força na década de 1960, o higienismo enquanto teoria continuou influenciando os discursos médicos em todo Brasil, a saber: a) na década de 1930-

1945 – Era Vargas<sup>111</sup>, foi promovida aos trabalhadores brasileiros e, por extensão, aos seus filhos, uma política social paternalista, personalista e ditatorial de proteção à infância pobre e sua família. Baseada nestes ideais, objetivava formar cidadãos trabalhadores; b) na década de 1950, a prioridade brasileira era combater e erradicar a mortalidade infantil, priorizando ações protetivas direcionadas à assistência social, à saúde e à educação das crianças e das mães. Além dessas medidas, o movimento higienista se preocupava com as condições socioeconômicas das crianças pobres e suas famílias, apontando para a falta de saneamento básico, infraestrutura, má alimentação, precariedade sanitária, higiênica, desconhecimento de preceitos de higiene e situação de pobreza como possíveis causas para a proliferação de doenças e quicá da mortalidade infantil (ALVES, 2013).

Alves (2013, p. 4) reforça que o movimento higienista no Pará era um projeto civilizador e primava por uma prática formativa social na capital do estado, voltada, sobretudo, para a infância pobre. Por essa razão, no interior das instituições educacionais e asilares, onde o objetivo era “transformar a criança pobre, desvalida, órfã em um cidadão útil para a sociedade, principalmente em termos econômicos”, o higienismo imprimia na sociedade paraense uma política que buscava “compreender o lugar da criança e da infância na história do povo do Norte do país e sua especificidade na história da Amazônia paraense”. Esta inquietação era frequente entre os pesquisadores e intelectuais do estado, que intencionavam construir historicamente o lugar social da infância na Amazônia.

Os discursos higienistas ganham visibilidade no Pará e a história social da infância paraense vai se fortalecendo nos estudos e pesquisas de médicos, educadores, psicólogos, juízes e outros. Assim, as representações sociais de criança – pobre, abandonada, órfão, delinquente e desprovida – passaram a ser discutidas academicamente nas áreas da saúde, educação e do judiciário nos principais centros acadêmicos do Brasil.

Os pressupostos higienistas perpassavam os anseios de estudiosos e pesquisadores da infância no Brasil, a tal ponto que suas ações se voltaram para questões de natureza privada da família – os modos de criar e educar os filhos –, enfocando a preservação da saúde e da vida da criança. Às famílias, focalizava a educação sanitária e higiênica, por serem, ao lado dos preceitos higiênicos, considerados precários.

Diante desse quadro, afirma Guimarães (2016, p. 169):

---

<sup>111</sup> “De 1940 a 1943, a política varguista estabeleceu ações de proteção à infância e às famílias pobres, com o nítido objetivo de formar cidadãos trabalhadores, sendo nesse período criadas as seguintes estruturas: o Departamento Nacional da Criança (DNCR), o Serviço de Assistência ao Menor, a Legião Brasileira de Assistência (LBA), o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI), o Serviço Social do Comércio (SESC) e a Campanha Nacional de Educandários Gratuitos” (GUIMARÃES, 2016, p. 95).



Aspectos como a precariedade sanitária e higiênica que as famílias viviam e os desconhecimentos dos preceitos de higiene eram latentes consequências da pobreza, que contribuía no crescimento dos índices de morte infantil. Contudo, nota-se que o segundo aspecto (o desconhecimento dos preceitos de higiene) passou a ser mais reforçado que o primeiro no discurso das autoridades públicas. Se as mortes causadas diretamente por contaminação e sujeira não aparecem nos dados oficiais, estas irão ter destaque nos discursos dos higienistas, tomando-a pela ótica de responsabilização da família, sobretudo, das mães que passam a ter centralidade nas ações de prevenção.

Tal entendimento era difundido em meio aos médicos, que, de forma ampla, fomentavam-nos por meio de campanhas na sociedade brasileira, evidenciando o cuidado com a saúde física e mental, a alimentação, a habitação e o vestuário da mãe e da criança.

Alimentando-se mal e morando em casas, em regra, construídas de material frágil, cobertas de palha ou telha de zinco, sem ventilação e iluminação precária, as casas são insalubres e oferecem risco à saúde aos moradores, que, sem quaisquer preceitos de higiene, facilitam a incidência de epidemias, moléstias e outros tipos de doenças. Na criança, nesses espaços carentes de luz natural, desasseio, a abundância de insetos, parasitas e fungos, encontra subterfúgios, pois seu organismo é mais frágil do que do adulto.

A pobreza das crianças paraenses e de suas famílias, no debate empreendido por Guimarães (2016), foi influenciada por diferentes discursos ideológicos. Dentre eles, citamos: a) o entendimento de que a mortalidade infantil estava associada à falta de cuidado das mães das camadas mais pobres e suas condições socioeconômicas; b) e de que a mortalidade infantil era consequência da “ignorância” das mães pobres, que não conheciam os preceitos da higiene e as formas adequadas de alimentação dos bebês, e não de sua situação financeira, sendo necessária, portanto, a sua orientação.

Areladas a esses fatores, encontravam-se as dificuldades das famílias pobres em ter acesso ao atendimento à saúde – sobretudo, as grávidas, que, sem condições financeiras materiais de acompanhamento pré-natal em maternidades e hospitais, ficavam à mercê da própria sorte. Maltratadas pela pobreza, eram vulneráveis a todo tipo de doenças e morte. Especificamente, em relação à Casa Divina Providência, são notórios os discursos higienistas, onde a centralidade é a figura da mãe das “classes pobres”, tendo por ação os...

[...] ideais de proteção à maternidade, em que proteger a mãe significava proteger a criança e a família, no qual esta seria extensão do corpo do filho [...] então, para prevenir o corpo infantil de possíveis doenças era necessário prevenir o corpo da mulher seja na puberdade, na gravidez e no parto, pois comumente as mulheres também estavam expostas à deficiência alimentar, conseqüentemente, levando a criança para o mesmo quadro de deficiência (GUIMARÃES, 2016, p. 230).

Esses discursos, de unidade mãe-filho como foco de atenção médica, colocam as crianças como sujeito biopolítico da nação; à mulher é dado o lugar de reprodutora e a responsabilidade pela educação e criação dos filhos, idealmente fortes, saudáveis e úteis para o bem do país e para o progresso da nação. Em Altamira, esses discursos se unem aos de higienização da urbe, justificando, assim, a nosso ver, uma das prerrogativas para a criação da Casa Divina Providência – embora não a mais importante, visto que seu objetivo geral era dar assistência e proteção às mulheres grávidas que, sem ter para onde ir, desamparadas e expostas a todo tipo de perigo, se refugiavam neste local. Por conseguinte, recebiam ensino moral, religioso e profissional fundamentado em modernos princípios higiênicos voltados para a formação da mulher como boa mãe de família e uma boa cidadã. Ao serem retiradas das ruas, essas grávidas não perambulavam como mendigas, não gatunavam e evitavam a perversão, a vadiagem e, o pior, a morte.

A Casa Divina Providência, neste ponto de vista, era um espaço privilegiado para a formação da mulher, pois legitimava escolhas e condutas, civilizava e salvava a criança. Salvar, neste caso, significa modificar seu comportamento, moldar. Para Rizzini (2011, p. 71): “[...] uma ação de intenso investimento na fase da infância fazia sentido dentro de um arcabouço ideológico subjacente ao projeto civilizatório, pois se acreditava que a criança tanto poderia ser moldada para tornar-se virtuosa quanto viciosa”.

Como alvo, a educação doméstica atingia a família e a criança, que, educada corretamente, seria sociável e útil à sociedade, cabendo à mulher o papel dessa educação. Percebe-se essa situação nos documentos da Casa Divina Providência, os quais apontam que o cuidado com a saúde das grávidas, parturientes e recém-nascidos era detalhadamente prescrito. O serviço de enfermagem era fundamental nesse processo e as intervenções médicas e odontológicas e indicações farmacêuticas se materializavam em discursos higienistas ao pretenderem formar um determinado padrão de sujeito para um “cenário político que buscava a inserção do país como nação civilizada [...] favorável às ações de saúde pública” (PACHECO, 2017, p. 69).

Constituir o problema da saúde e da educação como uma questão local “funcionou como uma espécie de exorcismo de angústias alimentadas” por melhores condições de vida para essas mulheres e suas famílias, pois as existentes na região postulavam efeitos nocivos à população, tornando-as “infundadas para as esperanças de progresso para o Brasil” (CARVALHO, 2016, p. 411). À vista disso, as ações socioeducativas e protetivas da Casa Divina Providência estavam carregadas de discursos ideológicos, que buscavam intervir na

saúde e prescrever práticas saudáveis de comportamentos às abrigadas. Ao examinar as grávidas e encaminhá-las ao tratamento conveniente, ao prepará-las para o parto, ao dar assistência ao berçário e ao fornecer orientação sobre medicina caseira e uso de medicamentos, essa instituição buscava intervir na saúde de mãe-filho, pois estes precisavam estar fortes e saudáveis, longe de quaisquer doenças ou problemas que pudessem colocar em risco a capacidade institucional de cuidar e educar.

Pacheco (2017, p. 84), ao analisar a situação do binômio educação e saúde, afirma que:

os princípios teóricos que orientaram as políticas de educação e saúde pública do período justificavam as desigualdades e problemas sociais, bem como a situação de atraso do Brasil, pelas determinações biológicas naturais, presentes nos sujeitos, e pela degeneração da raça. Portanto, veiculava um discurso de que o progresso da nação não ocorria porque a raça do povo brasileiro tinha como característica a sua degeneração.

Já pelo viés da Pedagogia do Amor, a Casa Divina Providência incentivava, por meio do setor de saúde, a participação das mães e o engajamento político e social em movimentos populares de suas comunidades; também dava orientação às gestantes sobre a vida cristã. Tais ações, no pensamento de Oliveira (2017, p. 71), compõem um reordenamento institucional, regidas por “preceitos gestados e emanados nas esferas hierárquicas da Igreja [...] no intuito de reconsolidação do prestígio e poder dos católicos no cenário mundial e nacional”. Em Altamira, o que se observava era uma importante ação da Igreja Católica, via Prelazia do Xingu, em relação ao cuidado, instrução e educação da mulher e da criança pobre e silenciada ao conferir-lhes educação como cultura, como manifestação social da vida humana. Cultura como vivência pessoal e social. Logo, todo comportamento, produção material, a própria linguagem e as práticas discursivas são cultura na sua forma mais ampla (OLIVEIRA, 2017).

Era esse entendimento de educação que perpassava a Casa Divina Providência – educação como cultura –: “a educação é, como outras, uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade” (BRANDÃO, 2007, p. 10). Mas, havia muito a ser feito na cidade de Altamira, já que as mulheres desprovidas de cuidados e assistência estatal perambulavam pelas ruas a arrem. Sem ter para onde ir, se instalavam no cenário da urbe causando incômodo à elite local, que as julgava inferiores. Oriundas do processo migratório da região, essas mulheres procuravam na Casa Divina Providência refúgio e alento para o corpo e para alma. Particularmente, as consideradas “mulheres da rua”, dentre as quais muitas iniciaram sua

“escravidão branca” ainda meninas, após sofrer violência sexual e, sem apoio familiar, abrigavam-se em casa de parentes, vizinhos, trabalhavam por um prato de comida e, em alguns casos, acabavam procurando refúgio nos prostíbulos (SUPER..., 2007, v. IV).

Doentes escondiam isso de seus agenciadores para não serem expulsas do lugar. Outras, ao se verem em tal situação, recorriam à Irmã Serafina para serem cuidadas. Serafina as levava ao médico, comprava remédios e continuava o tratamento no posto de saúde da Casa. A maior parte dessas meninas e mulheres estava gestante e em alto risco de transmitir infecções aos bebês.

O número de grávidas e recém-nascidos enfermos era enorme. No ano de 1976, de acordo com o Relatório de Atividade da Casa Divina Providência, o acolhimento foi de 2.098 mulheres e 3.255 crianças. Este foi considerado um ano difícil devido à dificuldade de atendimento médico no Ambulatório João XXIII e no Hospital São Rafael, por falta de médicos e de enfermeiras. O acompanhamento pré-natal e os partos foram preocupantes, pois o número expressivo de atendimentos ultrapassou o planejamento do setor de saúde.

O discurso de conseguir melhores condições de vida e de sobrevivência e oportunidades financeiras trouxe para a região da Transamazônica, na década de 1970, um fluxo migratório de várias regiões do Brasil, sobressaindo-se, portando, bolsões de pobreza que agora se ajustavam a uma situação de dependência política e social. A essa altura, o projeto desenvolvimentista já estava estabelecido, ganhando novas dimensões e ações de higienização do espaço público e privado. Nesta perspectiva, as ações socioeducativas e protetivas da Casa também sofrem alterações, voltando-se não apenas para assistência e educação, mas, sobretudo, para evitar que a situação de precariedade social se espalhasse pela urbe (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1979b).

Nada obstante, novos padrões de comportamento foram sendo pensados pelo projeto de atendimento da Casa. Dentre eles, citamos o envolvimento das mulheres em questões sociais de suas comunidades e as mudanças em relação ao planejamento familiar, prendas domésticas e higiene. Era preciso educar as mulheres pobres para que pudessem viver bem em sociedade. Nesse discurso, ganham destaque as ações socioeducativas e assistencialistas, com o propósito de que não fosse desmaterializada a reforma social, pensada pelas autoridades locais, visto que as concepções de infância construídas e institucionalizadas eram resultado da representação dada pelo adulto à criança, devido à sua inserção no interior de uma formação social determinada e sua vivência em diferentes formas de socialização.

Nos dizeres de Rizzini (2011), a concepção de infância da época estava atrelada à estratégia de encaminhamento da criança pobre ao trabalho, articulando-se com a ideia de

desenvolvimento econômico e político. Essa ideia trazia em seu bojo o discurso do processo de valorização da criança enquanto mão de obra. Assim, caberia aos pobres trabalhar para o sustento de si e da nação. Essa representação se assemelha à concepção de criança adultizada. Seu comportamento, seus trajés, tudo era bem demarcado, deixando a criança em uma completa invisibilidade.

Em relação à organização social de família tradicional, a etapa da “infância” durava pouco, pois, ao se deparar com uma gravidez precoce, a menina era conduzida ao convívio adulto. Participava dos trabalhos, da rotina, dos cursos e dos jogos; raramente estava preparada mentalmente para tais ações. Transformava-se em mulher jovem sem passar pelas etapas da infância, aspectos essenciais para a evolução social e histórica do sujeito. Nesse ínterim, os discursos e as práticas da instituição distinguiam os desvalidos dos válidos, pois, ao reforçarem a preparação profissional ao nível da subsistência, validavam a concepção de valorização/desvalorização das crianças enquanto sujeitos de direitos. Por vezes, esse sentimento se confundia com a concepção da menina como um ser inocente, que precisava de carinho e proteção; mesmo assim, desempenhava pequenas tarefas domésticas com os discursos de que era preciso ensinar boas maneiras, para que se tornassem boas mães e donas de casa exemplares. Na Casa Divina Providência, o serviço doméstico e a aprendizagem se confundiam, e a criança/mulher aprendia pela prática a manter o ambiente e a roupa limpos, a organizar o espaço de modo a não gerar contaminações e a cuidar dos materiais de consumo e de expediente (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1979b).

O trabalho era essa condição útil; ele era regenerador das meninas pobres e desvalidas. Esses processos formativos possibilitavam o necessário para a formação doméstica e a civilidade feminina. Os conteúdos apreendidos se caracterizavam como um padrão de uniformização e controle dos comportamentos imprescindíveis à sociedade paraense à época, ideal de educação defendido pela Igreja, cuja função social era prover a felicidade das classes marginalizadas, aliviar a pobreza e cuidar dos deserdados.

Essa ação moralizadora da infância depositava no psicológico das crianças e na esfera social da população o controle de racionalidade de costumes, de higienização e do cuidado com a saúde física. E, se os valores sociais eram mais prezados pela instituição em detrimento dos valores sentimentais, preservando e disciplinando a infância para a utilidade; em compensação, a criança, concebida na relação entre si, com os adultos, com a cultura e com a sociedade, se transformava em protagonista de suas tramas cotidianas, considerando neste processo o tempo histórico, o espaço, as formas sociais e as criações humanas.

A luta por essas representações tem tanta importância quanto as lutas econômicas, porque envolve poder e dominação, e, em relação à infância, ela se refere à visão que os adultos têm sobre a criança, ou mesmo sobre seu período inicial de vida. Por este viés, a infância “não se constitui em uma condição permanente, razão pela qual o que se busca na formação do infante indica uma meta que se encontra fora desse estágio; aponta, pois para o homem que se quer constituir na sua plenitude de ser racional” (ABREU; OLIVEIRA, 2017, p. 21). Em grande parte, esta é uma visão recorrente do passado, que concebia a criança como uma folha em branco, um vaso a ser modelado, ou mesmo, um ser totalmente dependente e frágil, que deve ser educado, corrigido e disciplinado (FREITAS, M., 2016).

Assim, a infância não era livre politicamente, tampouco possibilidade para si própria, por isso, “demanda cuidados, depende de um condutor, de adultos que possa decidir por ela, mantendo-a segura e protegida” (ABREU; OLIVEIRA, 2017, p. 24). Esse assujeitamento, segundo os autores, impossibilita a criança de decidir a seu modo, de julgar e de tomar decisões. Essa visão de infância, em parte, repercutia no atendimento ofertado pela Casa Divina Providência que, norteado por princípios morais e religiosos, como orientações para o batismo, eucaristia, penitência, matrimônio, espiritualidade conjugal e familiar, ia impingindo nas abrigadas os mandamentos da Igreja, que trazia como premissa as orientações da formação familiar como promotora do desenvolvimento humano, expresso no Documento de Puebla (1979, p. 32), e quando esta falha, as crianças não se desenvolvem plenamente, contrariando, assim, o discurso da infância como futuro da nação e esperança para um mundo melhor, tal como podemos observar no trecho:

Na maioria de vossos países se lamenta que um número alarmante de crianças, futuro destas nações e esperanças do futuro, nasçam em lares sem nenhuma estabilidade ou, como se lhes costuma chamar, em “famílias incompletas”. Ademais, em certos lugares do “Continente da esperança”, esta mesma esperança corre o risco de desvanecer-se, pois ela cresce no seio de famílias, muitas das quais não podem viver normalmente, porque repercutem, particularmente, nelas os resultados mais negativos do desenvolvimento: índices verdadeiramente deprimentes de insalubridade, pobreza e mesmo miséria, ignorância e analfabetismo, condições inumanas de habitações, subalimentação crônica e tantas outras realidades não menos tristes.

As atividades da instituição refletiam as condutas da Igreja e das práticas caritativas dos cristãos católicos, consideradas o ideário de irmandade. Esse modelo de atendimento, segundo Oliveira (2017, p. 78), corrobora com...

[...] o advento das Congregações religiosas e a fundação de instituições, que se destinavam a atender ao público feminino, [...] a fim de prepará-las para uma

profissão de esposa e mãe, que fosse capaz de cuidar de uma família, ao passo que esses indivíduos precisavam fazer parte do projeto de modernização imposta pela burguesia e inseri-las no mundo do trabalho, entendendo que este ideário era considerado requisito para uma sociedade moderna.

Atingir esse objetivo, para a Irmã Serafina, era a realização do seu apostolado, pois além de assistir ao pobre e desvalido, a religiosa procurava imprimir, em suas ações, toda caridade em relação às mulheres e às crianças. No mais, a Casa Divina Providência buscava em suas ações promover a defesa e a promoção da família. Para tal, programava todas as ações socioeducativas com os princípios orientados pela Igreja, em parceria com governo e organismos governamentais, escola, sindicatos, os meios de comunicação social, as sociedades de amigos do bairro, as diferentes associações voluntárias ou espontâneas contribuía com essas ações em todas as partes.

Mas, sua base era a Igreja, dela recebia toda...

[...] contribuição na linha de sua missão espiritual de anunciar o evangelho e conduzir os homens à salvação [...]. De ajudar as famílias quando atravessam, em sua existência, crises normais que, bem encaminhadas, podem ser até fecundas e enriquecedoras; para fazer de cada família cristã uma verdadeira ecclesia doméstica, com todo o rico conteúdo desta expressão; para preparar muitas famílias à missão de evangelizadoras de outras famílias; para dar relevo a todos os valores da vida familiar; para ajudar as famílias incompletas; para estimular os governantes a suscitar em seus países esta política sócio-familiar de que falávamos há pouco (PUBLA, 1979, p. 33).

Entretanto, esta não era uma premissa para Serafina, tampouco se prendia ao puro ideal da política higienista da época. Ela era transgressora quando o assunto era assistir e proteger as mulheres grávidas pobres e carentes. “Tinha grande amor à Igreja, ao Papa e à Congregação com profundo senso de pertença. Porém, era firme em não deixar que pequenas leis de estrutura comunitária derrubassem a suprema lei da caridade e de amor ao próximo” (SUPER..., 2007, v. V, não paginado). E a quem não compreendia os excessos de sua obra para com as gestantes, ela explicava: “a situação das mulheres pobres é muito difícil, não é fácil evitar filho!” (SUPER..., 2007, v. IV, p. 8).

Para Irmã Serafina, a situação da mulher grávida era para além das convenções religiosas da constituição familiar. Seu amor e luta em favor dessas mulheres não era uma luta apenas social, mas um “compromisso particular para sensibilizar os ricos em favor dos pobres, e as autoridades políticas para que essa porção do povo não fosse abandonada” (SUPER..., 2007, v. II, p. 462). Essas mulheres, geralmente, eram mães de duas ou mais

crianças, nem sempre com a presença paterna, ou seja, eram “famílias incompletas” (PUEBLA, 1979), muito presentes na região naquele dado momento.

Esse era o diferencial de Serafina, o divisor de águas. Pensamos que, apesar do entrelaçamento da Pedagogia do Amor e da política higienista, posta em sua obra, sua grande contribuição para região era exatamente seu deslocamento formal de princípios norteadores que oprimem e censuram. Sua mente era livre; para ela não havia distinção de raça, cor, religião ou posição social. Não via complexidade na sua atividade socioeducativa, pois interpretava tudo pelo amor, caridade e justiça social. Apesar de incompreensões e insensibilidade humana por parte de alguns religiosos e da sociedade, que, por vezes, não reverenciava sua ação, Serafina...

ao socorrer ao pobre [a grávida], não se limitava a satisfazer as exigências do momento, mas procurava promover a pessoa, a torna-la autônoma, livre, a restituí-la à sua dignidade; isto porque, a pessoa do pobre, naquele tempo, era muito desprezada, ou pelo menos, quase totalmente ignorada (SUPER..., 2007, v. II, p. 462).

Na Figura 26, temos a foto de duas mães com mais de uma criança pequena, assistidas pela Casa.

Figura 26 – Mães na Casa Divina Providência (1974)



Fonte: Arquivo da Casa Divina Providência.

Sem distinção, esta obra de caráter religioso, caritativo e filantrópico acolhia mulheres pobres gestantes vindas de qualquer lugar. Neste espaço, proporcionavam-lhes “condições e oportunidades de uma educação sanitária, cristã, doméstica e social” (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1977, p. 1). Durante o tempo em que aguardavam a hora de se internar na



maternidade, elas assistiam às aulas; ajudavam na ordem e limpeza da casa, se responsabilizavam por uma tarefa diária, de acordo com seu estado de saúde física e mental, e procuravam viver em harmonia, umas com as outras (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1977).

Aos poucos, a Casa Divina Providência ganhou referência e o povo começa a chamá-la de “Casa Irmã Serafina”, tanto por afeto, quanto por facilitar a entrada das abrigadas no hospital. “Se um médico, por acaso, não quisesse aceitar um novo paciente, bastava dizer que era paciente ou estava hospedada na Irmã Serafina, e logo era certo seu ingresso” (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017). De fato, a casa logo se tornou um marco de respeito à mulher grávida e à infância, tantas vezes marginalizada e excluída. Após o ano de 1979, a instituição tem seu registro junto ao Serviço Nacional de Saúde.

Para todos os efeitos, era vedado o abrigo de meninas e mulheres que dispunham de recursos financeiros. Em casos especiais, a Casa Irmã Serafina acolhia também mães pobres para tratamento de seus filhos, bem como parturientes que tinham alta do hospital e ficavam aguardando transporte para retornarem para suas casas e mulheres pobres e abandonadas por seus cônjuges, como verificado na literatura Super vida, virtudes e fama de santidade (2007, v. IV, não paginado):

Serafina curou meus três filhos pequenos, quando eu vinha da Transamazônica. Tinha várias doenças de crianças, sobretudo, diarreia e estavam para morrer. Ela os curou com remédio, paciência e oração. Apesar de haver tantos doentes, ela não deixava a calma (D1).

Em 1976, tive a felicidade de conhecer Irmã Serafina, em Altamira. Nesse ano, eu vi do Sul para ser colona na estrada com marido e filhos pequenos e entrei em grande dificuldade de todo gênero, com toda a família. Fui à Igreja pedir auxílio de Deus e a primeira missa que assisti foi celebrada pelo Bispo Dom Eurico. Irmã Serafina estava na Igreja. Ela me ouviu e me socorreu [...] lembro-me de sua atenção caridosa (D2).

Irmã Serafina muito me ajudou quando meu marido me abandonou com dois filhos pequenos. Uma sobrinha que criava e um filho com dois meses de gestação. Não tinha casa, nem emprego. Falei com ela e ela me abrigou na casa, me ajudou com alimentos e conseguiu um emprego para eu criar meus filhos (D3).

Além dessas mulheres, Serafina ainda tinha uma grande preocupação, as grávidas lavradoras, que morriam sem qualquer assistência, porque ficavam cuidando de suas terras e dos produtos, esperando a hora de vendê-los, para terem dinheiro para viajar até à cidade. Mesmo casadas, seus companheiros não se apercebiam disso; trabalhando em outros locais, esqueciam ou não se atentavam à situação de suas esposas. Assim, uma das missões da Casa

foi formar parteiras, pois Serafina viu que, “se houvesse parteiras nos ramais dentro da Estrada, muitas crianças não morriam” (SUPER..., 2007, v. III, p. 7).

Em parceria com o Serviço de Saúde Pública do Pará, Serafina providencia para que fossem dadas aulas a 700 mulheres, a quem o povo chamava de “curiosas”<sup>112</sup>, preparando-as para a responsabilidade do parto (RELATÓRIO DIOCESANO, 1976). Essas mulheres eram respeitadas e valorizadas em suas comunidades, em razão dos saberes populares da medicina caseira. A elas, Irmã Serafina ensinou o manejo com as plantas e com as ervas, como expressa nossa entrevistada:

Em parceria com a Dr<sup>a</sup> Clara Takaki Brandão, com quem Irmã Serafina aprendeu a usar a medicina e alimentação alternativa, ensinou as parteiras a salvar a vida de milhares de mulheres e crianças desnutridas através de sopas feitas com casacas de banana torrada, raízes trituradas etc. Medicamentos com casca de ovo assada no fogo e triturada eram usados em raquitismo e fraturas. Ela usava também o chamado soro caseiro, para crianças, que na década de 1980 e hoje em dia é muito usado na Pastoral da Criança, e daí se espalhou no Norte e em outras partes do Brasil contra a desidratação. Irmã Marieth Machado conta que representou a Pastoral da Mulher da Prelazia do Xingu em encontros da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) Nacional nos anos de 1970, mais ou menos, e era enfatizada a cura e a alimentação chamada natural, por meios naturais, ou alimentação alternativa, sem depender tanto de farmácia e do supermercado, devido à situação de pobreza do povo. Nas Prelazias se fazem Cartilhas como essa [mostra a cartilha] cujo tema é ‘Natureza da Amazônia que’. A Dr<sup>a</sup> Clara foi quem escreveu a apresentação: ‘um país como o Brasil, que não conseguiu acabar com as doenças da fome, como vai enfrentar as doenças da civilização que nem os países ricos conseguiram? É um desafio. Vamos usar para crer. Dizer: eu não acredito porque não tem comprovação científica, é uma atitude de quem quer manter a situação como estar. É urgente uma tomada de decisão por que: quem tem fome não pode planejar o futuro (FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO, 2017).

A formação de parteiras e seus saberes culturais acerca da medicina natural, segundo nossa entrevistada, melhorou a sorte das grávidas, parturientes e das crianças do campo, situação também verificada no Relatório de Atividade de 1977, que evidenciou arrefecimento nos atendimentos entre os anos de 1976 a 1978. Durante o ano de 1977, o total de atendimento foi de 332 gestantes e, destas, 8 senhoras tiveram filhos natimortos. Isso se deve em parte às visitas domiciliares realizadas pelas “parteiras” junto às famílias necessitadas, que acompanhava as grávidas, indicavam-lhes remédios caseiros, cuidava das crianças e quando necessário, doava medicamentos em parceria com a Prelazia aos enfermos e encaminhavam à

<sup>112</sup> “Parteiras curiosas é uma denominação utilizada de forma pejorativa nos relatórios oficiais para designar mulheres que eram consideradas somente ‘curiosas’, mas não conhecedoras das ciências da saúde para a realização de partos. Apesar de não serem contabilizadas entre os profissionais de saúde, muitas gestantes, preferiam o atendimento por parteiras. Esse fator, somado a carência de médicos e enfermeiros, as tornavam aceitas como parte do programa do Projeto Integrado de Colonização - PIC. Alguns estudos focalizam polêmicas e conflitos, envolvendo médicos e os chamados curandeiros e parteiras, em diferentes momentos da História” (SOUZA, 2015, p. 83).

cidade para receberem tratamento médico adequado. No mais, as mulheres grávidas pobres e abandonadas por seus companheiros recebiam vale transporte para a locomoção campo/cidade. Ao final, os investimentos totalizaram um montante de 16.809,00 mil cruzeiros.

No ano de 1978, a Casa Irmã Serafina atendeu 248 gestantes. Desse quantitativo, nasceram 233 crianças vivas e 15 natimortos. A mortalidade, segundo o Relatório de Atividade, se deu devido à debilidade de suas mães, que não tinham condições de vir do interior até a cidade para fazer o pré-natal ou uma consulta médica. Também foram atendidas 312 crianças para consultas e tratamento de saúde. Já no ano de 1979, a casa acolheu 330 gestantes. Desse total, 278 deram à luz, sendo 271 vivos e 7 natimortos. Houve também 3 abortos. As 49 grávidas a mais vieram para tratamento de saúde. Dos 281 nascimentos, 210 foram normais e 71 partos cesáreos, com a incidência de 3 crianças gêmeas (IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu, 1978).

É cabível salientar que, conforme o Relatório de Atividade da Casa Irmã Serafina de 1979, essas mulheres na sua maioria eram oriundas das regiões de Goiás, Minas Gerais, Maranhão, Piauí, Ceará e Santa Catarina, migrantes que para cá vieram à procura de melhores condições de vida. Entre elas, poucas eram alfabetizadas e casadas. Cinco delas não eram batizadas. Por essa razão, durante a sua permanência na Casa Irmã Serafina, foram ofertados programa de orientação religiosa e aulas de alfabetização a aproximadamente cinquenta mulheres. O Método Paulo Freire foi o escolhido, porque este defende uma educação emancipadora, promotora de conhecimento crítico para a compreensão da realidade e para a transformação social.

A construção do método freireano de alfabetização é a dedução (do geral para o particular). Do tema/palavra geradora para as letras. Inicia o processo metodológico com a pesquisa Socioantropológica (levantamento da realidade sociocultural e do universo vocabular dos educandos); seguida da criação de situações existenciais do grupo para debate e elaboração de fichas-roteiro e de descoberta para leitura e produção de novas palavras. A criação das situações-existenciais é o momento fundamental da metodologia freireana, no qual se estabelece a relação do ser humano com o mundo (natureza e cultura). Possibilita ao sujeito refletir sobre sua situação existencial em um mundo cultural do qual faz parte e precisa reconhecer-se como sujeito. Na elaboração das fichas-roteiro e fichas de descoberta há a visualização da palavra geradora obedecendo-se o vínculo semântico entre ela e o objeto a que se refere. Em seguida visualiza-se e procede-se a leitura da família fonêmica da palavra geradora. Leituras que possibilitam a descoberta e produção de novas palavras pelos educandos (OLIVEIRA, 2015, p. 25).

No pensamento freireano, a educação pode ser libertadora ou opressora, dependendo do trabalho educativo desenvolvido. Como libertadora – que implica numa concepção dos

seres humanos holísticos, capazes de interagir nos sistemas de valores e inserções socioculturais –, a prática educativa tem o poder de transformar o sujeito, que, sendo potencializado pela formação, se colocará ativamente no mundo. Mas não se trata de qualquer ensino, qualquer conteúdo; ela aposta em uma educação popular<sup>113</sup>, cuja prática garante aos sujeitos, pelo saber-fazer cotidiano, a valorização de si, dos seus saberes e suas identidades culturais. O ser humano, nesse processo de educação popular, interioriza conhecimentos pertencentes a si e a seu povo, valoriza seus saberes e sua história de vida, marcadores de resistência e diálogo (OLIVEIRA, 2015, p. 19). Nos dizeres da autora: “A educação popular freireana não se restringe ao ambiente escolar, amplia a ação educativa para novos espaços, por meio de uma *ação cultural*, exercida pelas classes populares nos seus movimentos e experiências educacionais”.

Oliveira (2015, p. 21) no artigo “Diretrizes metodológicas freireanas e a educação jurídica popular”, discute cinco diretrizes da educação popular de Freire, que julgamos pertinentes apresentar. São elas:

- a) Educação Humanista (Pedagogia da Autonomia): que pretende a humanização dos seres humanos na medida em que rejeita toda forma de manipulação humana e dimensiona os homens e as mulheres como os sujeitos da educação.
- b) Educação Problematicadora e Dialógica (Pedagogia da Pergunta): problematiza a realidade social, estimulando o diálogo, a curiosidade e o ato de perguntar nas atividades educacionais.
- c) Educação Ética (Pedagogia da Indignação): pauta-se na ética da vida humana engajada politicamente com os segmentos sociais oprimidos.
- d) Educação Político-Libertadora (Pedagogia do Oprimido): a educação se constitui em instrumento de desalienação e de libertação dos seres humanos oprimidos que, ao refletirem sobre a sua condição de oprimido, se engajam numa luta para libertação de sua opressão e pela transformação social. A tarefa da educação é denunciar a opressão, a alienação e os discursos ideológicos dominantes e anunciar um novo discurso e novas práticas libertadoras e includentes.
- e) Educação de Mudança (Pedagogia da Esperança e do Sonho Possível): educação compromissada com a transformação social, com o sonho político de uma sociedade democrática e fundamentada em práticas, em lutas e em ações educativas concretas.

Mediante o exposto, inferimos que o processo de alfabetização na Casa Irmã Serafina adotava uma Pedagogia da Esperança e do Sonho Possível, isso se considerarmos que, para aquelas mulheres, aprender a ler e escrever significava, além de inserção no mundo letrado, a possibilidade de transformação social. Elas tinham no ato político de falar, ter voz e fazer do seu discurso um instrumento de luta em defesa do direito de engajar-se e também atuar na

---

<sup>113</sup> “A educação popular surge no contexto educacional brasileiro, no final dos anos 50 e na década de 60, como um movimento de crítica ao sistema escolar, cuja estrutura educacional é excludente. Paulo Freire, um dos principais mentores da educação popular no Brasil, denomina de educação bancária a que repassa conteúdos de forma impositiva, sem estimular a capacidade crítica e criativa dos educandos” (OLIVEIRA, 2015, p. 19).

comunidade local. Por este ângulo, a educação popular freireana, na Casa Irmã Serafina, buscava promover a transformação da realidade dos sujeitos a partir de sua própria experiência cotidiana. Pautado em princípios metodológicos do diálogo, participação e solidariedade, mobilizou pessoas a se envolverem nos problemas da vida em todos os sentidos. Isto significou para aquelas mulheres, um movimento de crescimento pessoal e coletivo, cujo eixo central era o saber cuidar respeitando as diferenças. Um aprender a aprender com o outro; a atitude de abertura ao outro de maneira ética e educada.

O Cuidar, para Oliveira (2015), é um cuidar como atitude, que corresponde à preocupação, ocupação, envolvimento e responsabilização a outrem. Isso exige compromisso político e ético com o outro, cuja situação socioeconômica, histórica e cultural os impossibilita de se relacionar dialeticamente com a realidade vivida, a fim de transformá-la. Portanto, fundamentada nestes preceitos pedagógicos, a educação popular freireana dentro da Casa Irmã Serafina via a alfabetização de adultos objetivava promover a socialização do saber, ao mesmo tempo em que viabilizava a formação política sobre o direito para o exercício consciente da cidadania.

Nesta vertente do cuidar, e corroborando com a filosofia educacional da Casa, a Pedagogia do Amor, um projeto específico nos chamou atenção dentro do Programa de educação da Casa Divina Providência: trata-se do projeto “Clube de Mães”, financiado pela Legião Brasileira de Assistência – LBA, que investiu mensalmente um valor de 15 mil cruzeiros nas obras sociais. O projeto “Clube de Mães” tinha por finalidade, segundo os objetivos da LBA, “reunir mães, gestantes ou puérperas através da atividade de Grupos, orientando-as, por meio de ensinamentos adequados, proporcionando-lhes mais aptidões para o melhor desempenho de suas funções domésticas” (LEGIÃO BRASILEIRA DE ASSISTÊNCIA, 1974, p. 12).

No Relatório Presidencial Brasileiro de 1974 (MÉDICI, 1974, p. 169), o papel da LBA<sup>114</sup> é bem definido:

A Legião Brasileira de Assistência tem a responsabilidade de assistir a maternidade, a infância e o adolescente, dando prioridade àqueles não assistidos por outros sistemas de assistência. Ao mesmo tempo desenvolve atividades educacionais, de treinamento e assistência médica, com recursos que lhe são entregues pela Loteria Esportiva. Opera, atualmente, por intermédio de 26 Diretorias Estaduais e Territoriais, 114 Agências de Serviços Social, 10 “Casas da Criança” e de Creche, 60 Maternidade, 3 Hospitais Infantis [...] 102 Unidades de Assistência ao Parto e 74 Unidades de Assistência ao Pré-Escolar (p. 169). No período de 1970/73 [...] a

---

<sup>114</sup> Legião Brasileira de Assistência (LBA), uma entidade filantrópica fundada em 1942 por Darcy Vargas, primeira-dama naquela época.

Entidade sustentou 1.942 convênios com instituições públicas e privadas, cobrindo 900 municípios com programas de serviço social; [...] distribuiu vacinas a cerca de 2 milhões de crianças e adultos e assistiu mensalmente, 100 mil parturientes, aproximadamente. Ampliou as sedes das Diretorias Estaduais do Pará [...] inclusive hospitais e maternidades. Adquiriu novos equipamentos para as Obras Próprias de Serviço Social, conforme projetos apresentados pelas 90 Agências, 23 Centros Regionais, 2 Educandários e 9 Obras de Atendimento a Pré-Escolares.

A política de ação da LBA tem a responsabilidade financeira e técnica do projeto, para melhor atendimento da clientela, sendo seus critérios: a) atender os projetos das obras sociais localizadas em áreas carentes; b) aprovar os projetos que precisam de recursos sociais complementares e subsidiários para assistência à infância; c) e acolher os projetos de assistência pré-escolar, assistência promocional à família e ao desenvolvimento comunitário (LEGIÃO BRASILEIRA DE ASSISTÊNCIA, 1974, p. 1). A verba de 15 mil cruzeiros investidos no projeto foi paga em duas parcelas, devendo o Presidente da Obra comparecer à Diretoria Estadual da Fundação – LBA, localizada em Belém, munido de documentos de identificação e relatório das atividades, em três vias timbradas.

Em Altamira, o projeto no ano de 1973 contava com mais de mil membros, que participavam das aulas de bordado, pintura, corte e costura, artesanato, palestras educativas e domésticas. Por meio dos cursos ofertados, o projeto Clube de Mães objetivava “melhorar o nível socioeconômico das associadas e sua participação na vida grupal” (CASA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1973, p. 1). Situados em áreas carentes e periféricas, os Clubes de Mães foram pequenos grupos de mulheres que visavam atingir diretamente às famílias pobres, com crianças pequenas, lhes oferecendo oportunidade para seu desenvolvimento social e profissional.

As ações educativas ofertadas durante o ano de 1973 foram cursos de corte e costura, bordado, horticultura e palestras. O projeto contou com a parceira de duas extensionistas, uma da Associação de Crédito e Assistência Rural do Pará – ACAR-PA, outra da Cáritas Brasileira. Ao final do ano, foram confeccionados enxovais para os bebês da Casa Irmã Serafina, abertura de poços (cacimba) para as residências carentes, doação de filtros de barro para água, registro de nascimento e realização de casamentos.

Durante o ano de 1976, o projeto recebeu mais 150 gestantes, que participaram ativamente das atividades desenvolvidas. Concomitantemente ao programa de confecção de enxovais, ocorreram encaminhamentos ao Hospital São Rafael e ao Ambulatório João XXIII das grávidas para o acompanhamento do Pré-Natal, que consistia de consulta médica e exames e medicamentos, quando necessários.

Estiveram vinculados naquele ano ao projeto um médico, duas enfermeiras, duas extencionistas da ACAR-PA, três instrutoras voluntárias e uma auxiliar social. Os investimentos de recursos chegaram a 25 mil cruzeiros, 15 mil da LBA e 10 mil da Prelazia do Xingu. A clientela beneficiada diretamente foram 250 grávidas adultas, 300 crianças de até doze anos e 300 adolescentes. Entre as crianças, atenderam-se órfãs e doentes. Indiretamente, o projeto beneficiou 750 mulheres participantes dos cursos e palestras e grávidas menores de 18 anos. Para esse atendimento, criou-se uma metodologia organizacional dividida em cinco grupos: o primeiro grupo foi formado de 400 grávidas que compunham o programa de enxovais; o segundo correspondia a 337 crianças e adolescentes para aquisição do registro de nascimento; o terceiro grupo foi formado por 50 participantes aptos para o casamento; o quarto foi o grupo responsável por promover as atividades culturais com um total de 144 participantes. O quinto grupo foi o de palestras educativas de formação moral e religiosa e cursos profissionalizantes, composto por 669 mulheres (PLANO..., 1976, p. 2).

Esta metodologia de trabalho foi entendida como Desenvolvimento de Comunidade, por se tratar de ações com participação social. Com relação aos significados atribuídos a tal organização, estiveram presentes os discursos da prevenção com conotações eugênicohigiênicas, visto que a LBA orientava suas atividades e seus recursos “na defesa de nossa raça, cuidando das mães e das crianças, os homens de amanhã” (ROSEMBERG, 2016, p. 218); posteriormente, sua ação visou evitar a mendicância e a vadiagem, tendo na profissionalização a possibilidade o desenvolvimento da nação.

Assim, os pobres passaram a aspirar aos bens de civilização, não se rebelando com atos antissociais contra a sociedade e a LBA, instrumento da assistência social, entendida como elemento da Segurança Nacional. Esta inserção do Governo Federal no nível local apoiava os ditames da Doutrina de Segurança Nacional de integração dos territórios e das políticas públicas do Governo Militar que se fazia visível, seja pelos meios de comunicação ou pela identificação do órgão, por meio de logotipos. Desse modo, a LBA usava a propaganda adequada ao momento político: “investir na criança significaria investir na segurança nacional” (ROSEMBERG, 2016, p. 219).

Esses investimentos ocorreram tanto em termos de recursos quanto nas atividades para debater e discutir a situação da infância brasileira, em especial, da criança pobre. Em 1976, mais designadamente, entre os dias de 5 a 8 de novembro, por exemplo, ocorreu em Belém o “II Encontro de Entidades Convenentes”, promovido pela LBA. O evento visava dar visibilidade às atividades desenvolvidas junto à clientela carente de recursos do Estado do Pará e documentar as exposições dos programas. Nesse encontro, a Casa Irmã Serafina, por

intermédio do projeto Clube de Mães, apresentou cartazes, documentação, slides e fotografias dos trabalhos desenvolvidos. Irmã Serafina Cinque, na oportunidade, participou de dois grupos de debates, um sobre a situação do menor, outro sobre gestantes, públicos atendidos na instituição.

De acordo com Rosemberg (2016), os eventos e projetos geridos pela LBA adotaram as mesmas estratégias da Doutrina de Segurança Nacional e do Desenvolvimento de Comunidade – a participação comunitária como forma de redução de custos. Outro discurso da assistência social via LBA era de que esse órgão se apresentava como instrumento de defesa civil em tempo de paz. “Diante de tal situação cresceu a importância da Previdência e a Assistência Social, como fatores indispensáveis à preservação da paz social, atendendo aos maus anseios do povo e do governo” (ROSEMBERG, 2016, p. 223), que vê no ser humano e nos instrumentos de sua política, as insídias para a promoção social.



## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A década de 1970 ficou legitimada nacionalmente como a do “Brasil Grande” e do “Milagre Econômico”. Estes discursos evidenciavam que o Brasil vivia uma fase de expansão econômica, social e política fundamentada em princípios ideológicos do Progresso. Nesse sentido, buscando responder a esses princípios, houve a criação de três Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND), todos orientados pelo binômio segurança-desenvolvimento, definindo as diretrizes e metas nacionais. Esses PND foram concretizados no âmbito das políticas públicas e convergiram para o ideal da formação de sujeitos produtivos, os reduzindo à concepção de capital humano.

Esse ideal influenciou não somente a base material da produção humana, mas, as condições históricas dos trabalhadores. Determinavam os PND que a educação, notadamente, tinha por objetivo formar trabalhadores competentes e comprometidos, que pudessem atender aos anseios sociais e às demandas políticas, bem como ao ideário ideológico da elite e do Estado. Contudo, esses discursos eram escamoteados em meio a um forte crescimento do sentimento de cidadania, de busca por igualdade e democracia revelado nas ruas, nos centros de estudos, nos meios políticos e na legislação brasileira, incluindo o Código de Menores – Lei nº 6.697/1979.

Em relação a Altamira, a década de 1970 significou a intervenção da política social brasileira de forma expressiva na organização sociopolítico-econômica, com a construção da rodovia Transamazônica BR 230. Para Miléo (2013), a construção da Transamazônica ultrapassou o discurso da simplicidade, pois ela cumpriu diferentes funções ao permitir o assentamento de nordestinos; ao abrir a Amazônia ao restante do país; ao assegurar acesso às jazidas de minerais; ao permitir escoamento de produtos e pessoas; ao disseminar entre o povo o discurso de participação e crescimento econômico, levantando o tema do “Brasil Grande” e do “Brasil Potência” ao mesmo tempo em que incutia o esquecimento da censura e da repressão. Além disso, permitiu o controle militar do governo na região Norte.

Ademais, a construção da Transamazônica instituiu um projeto de colonização pautado no deslocamento de pequenos agricultores, atraídos pela esperança de conseguir “terras livres” para morar e trabalhar no entorno de cidades ao longo da rodovia. Isso ocorreu, em primeiro lugar, pela ocupação de terras doadas pelo INCRA, processo denominado colonização agrícola oficial; e, em segundo, pela exploração de terras por iniciativa dos próprios migrantes, conhecida como colonização espontânea.

Mediante o processo de colonização oficial executado pelo Presidente General Médici ao longo da Transamazônica, proposto inicialmente visando ao assentamento de cem mil famílias até 1974 e, posteriormente, o número de um milhão de famílias, até 1980, o Plano Nacional de Desenvolvimento elaborado pelo governo buscou viabilizar essas metas criando três Projetos Integrados – PIC para atender aos municípios de Marabá, Altamira e Itaituba, sob delegação do INCRA, que fez as distribuições de terras, créditos, medidas voltadas à educação, saúde e orientação dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais – STR para os colonos dos Projetos de Assentamento Dirigidos – PAD.

Sobre essa última atribuição do INCRA, argumentamos que a maior consequência desse ato foi o engessamento do sindicalismo rural, pois se tornaram instrumentos de regulação social do campesinato, gerando confrontos entre o poder público e a organização dos trabalhadores rurais. Os PIC se configuraram como audaciosos projetos de planejamento do espaço rural e racionalização de sua ocupação, onde foi planejada a instalação, a cada 5 km da rodovia, das agrovilas (espaços rurais para moradia dos colonos), colocadas sob influência de Agrópolis (pequenos centros de serviços) e das Rurópolis (centro urbano mais organizado, que concentrava a maior parte das atividades e serviços).

Contrariando o sonho de conquistar “terras livres” para o plantio e moradia, e, por conseguinte, melhorar a qualidade de vida, o projeto de colonização agrícola realizado pelo Governo Federal é abandonado, em razão do alto investimento para manter e executar a obra, desvios de verbas, equipamentos e corrupção, sendo implementados, em seu lugar, os incentivos fiscais para a instalação de grandes fazendas e latifúndios, a partir de 1973. Esse abandono gerou um cenário repleto de distorções sociais, acirramento da mão de obra escrava, desequilíbrio ambiental e social e uma luta desigual por terras, com desdobramentos caóticos para a população local. Essa política desenvolvimentista do governo Médici gerou um abandono não apenas de máquinas, equipamentos e utensílios, mas, de colonos e suas famílias, deixados praticamente sós, sem saúde, educação, assistência social e apoio à moradia e à sobrevivência. Os que com pouco sobreviviam se endividavam com créditos bancários e findavam por perder suas terras.

Contudo, se o abandono da Transamazônica ocasionou diferentes problemas, em troca, a insatisfação dos camponeses pela política do Governo Federal possibilitou a expansão e consolidação do sindicalismo na região do Xingu, que teve como foco de luta a conquista pelo uso da terra. Em conjunto com a Igreja Católica, vislumbrou-se a possibilidade para a construção de um espaço semi-público como arena de resistência e de elaboração de projetos comunitários. E foi nesse espaço que nasceram as Comunidades Eclesiais de Base – CEB,

como esferas privilegiadas de organização e resistência camponesa no período militar, com o apoio da Pastoral da Terra – PT.

Nesse contexto, a Prelazia do Xingu começou a atuar na região como mediadora de conflitos cada vez mais intensos. A grilagem de terras, a destruição do meio ambiente, o ataque aos povos indígenas, a expulsão dos ribeirinhos e caboclos que por muito tempo viveram nas áreas tomadas para a construção da BR 230, a omissão do Estado em prover políticas para a mulher, notadamente, às grávidas e à infância pobre – foram lutas em que a Prelazia do Xingu passou a combater nos anos de 1970.

Cada vez mais, a Prelazia do Xingu ganhou espaço na luta contra as questões ocasionadas pelo avanço do “desenvolvimento” e “Progresso” na Amazônia paraense. Através da Pastoral da Terra, da Pastoral da Infância e da Juventude e outras organizações que foram surgindo no cenário Transamazônico e no Baixo e Médio Xingu, a Prelazia se constituiu social e politicamente na Transamazônica como uma instituição que teve papel decisivo na luta por melhorias nas condições de vida das populações da região; na exigência de investimentos em políticas públicas em relação ao projeto de colonização; na construção de propostas de desenvolvimento sustentável; na exigência de políticas de assistência, proteção e educação à criança pobre, abandonada e órfã; na melhoria das condições de vida da mulher pobre, sua educação comunitária, profissional, entre outros, com destaque para aquela considerada “mulher da rua”.

E, embora institucionalmente ela tenha suas limitações, associadas a seus próprios objetivos na forma como concebe sua missão, como bem nos lembra sua tradição histórica, desde os idos de 1936, que era evangelizar, organizar socialmente a comunidade e promover assistência social e educacional, é inegável que sua organização local e sua participação nos diferentes campos de confronto tem sido decisiva para aglutinar, mobilizar e articular entre si lutas isoladas. Nessa medida, sua influência se estendeu nas décadas seguintes e, com apoio de algumas lideranças locais, projetos e programas pontuais do Governo Federal, dentre os quais citamos os da LBA, diversas ações foram instituídas, resultando em um movimento forte e interlocutor entre sociedade local e o Estado, voltado para o atendimento da mulher grávida e da criança pobre, abandonada e órfã.

Além disso, a Prelazia do Xingu foi importante organização caritativa e religiosa fundada pela Igreja Católica, com apoio de Congregações constituídas de padres e freiras, cujo objetivo era promover o desenvolvimento humano da região, ao mesmo tempo em que despertava na sociedade a consciência crítica sobre a necessidade de se discutir as causas, contradições, vantagens e desvantagens advindas de um sistema de produção.

Assim, atuando como um canal de diálogo entre a sociedade civil, instituições governamentais e não-governamentais, buscou recursos e revigoramento econômico dessa área territorial, por meio de acompanhamento e gestão de projetos desenvolvidos pelas associações dos agricultores em parceria com a ACAR-Pará, Cáritas brasileira, LBA, Maçonaria, Sindicatos, Comunidades Eclesiais de Base e organizações internacionais, com foco na formação e capacitação das lideranças locais e formação de crianças e jovens do campo, ribeirinhos e da cidade. Buscou ainda ofertar programas, projetos, ações e iniciativas de cunho assistencial, social e educacional na proteção à criança pobre, abandonada e órfã no município de Altamira, a saber:

- a) no eixo da assistência, criou dispensários, abrigos e distribuiu alimentos, roupas e calçados visando à implantação da assistência social das Pastorais da Família, da Juventude e da Infância. Ofertou, ainda, por meio do convênio com as Cáritas brasileiras, o acolhimento, orientação e educação de mulheres grávidas e mães pobres da região. O atendimento ocorria na Casa Divina Providência, onde era realizado o projeto Clube de Mães, que provia cursos de noções higiênicas, puericultura, cuidados com o recém-nascido e confecção de enxovais que, depois de prontos, eram doados às crianças recém-nascidas da Casa; curso sobre hábitos alimentares, orientação sobre o planejamento familiar, prevenção de doenças, modos contraceptivos e outros. Outro projeto existente na instituição era o projeto de alfabetização, balizado no método freireano, que priorizava a alfabetização de mulheres grávidas;
- b) no eixo da proteção, construiu hospitais e ambulatórios, onde acontecia o atendimento a doentes, fossem estes homens, mulheres (grávidas ou não) ou crianças que vinham da região urbana e rural. Neste espaço, ocorriam também palestras educativas com foco nos cuidados com o corpo e o ambiente, além de medidas preventivas voltadas à maternidade, alimentação, vacinação, erradicação de doenças e da mortalidade infantil;
- c) no eixo educacional, ofertou ensino doméstico, profissionalizante e primário em orfanatos e instituições com base em princípios cristãos, que tinham como ideal pedagógico e filosófico a Teologia da Libertação e a Pedagogia do Amor. Nesses ambientes, a finalidade era trabalhar a promoção humana, a religião e os valores morais e éticos.

Essas ações foram respostas à ineficiência do Estado, que propôs medidas pontuais tendo em vista o controle da assistência social da criança pobre. Esse controle tendia a superar o fracasso da família no trato social e educacional das crianças e, em alguns casos, a perda do

pátrio poder. Consequentemente, essa medida abriu brechas para a inserção de organizações não-governamentais e religiosas para propor atendimento à unidade mãe-filho, como por exemplo, as ações socioeducativas e protetivas da Prelazia do Xingu, realizadas com apoio e parcerias detalhadas acima.

Como no restante do Brasil, Altamira evidenciou a existência de uma política de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã baseada em uma concepção higienista, pelo âmbito das políticas públicas, pois os programas e os projetos de cunho educativo, protetivo e social da Prelazia do Xingu, voltados à infância na década de 1970, refletiam as matrizes orientadoras da economia brasileira, de maneira especial, na região da Transamazônica, onde se falava de progresso, desenvolvimento e modernidade.

De modo geral, essas ações imprimiram um discurso moralizador, salvacionista e disciplinador, mas, também contribuíram para o atendimento à infância, pois, por meio da Teologia da Libertação, ideal pedagógico e filosófico da Congregação dos Missionários do Sangue de Cristo, e da Pedagogia do Amor, base teórico-pedagógica e filosófica das Adoradoras do Sangue de Cristo, essas Congregações missionárias e religiosas que fazem parte da Prelazia do Xingu desenvolveram uma filosofia humanista, social e educacional para as crianças pobres, abandonadas e órfãs da região, especialmente, as do município de Altamira, ao articularem formas e meios para implantação de uma política de caridade e filantropia viabilizada por parcerias e ajuda de autoridades, entidades e instituições governamentais e não-governamentais.

Portanto, neste estudo, a tese que levantamos é de que, em razão da ocupação migratória desordenada da rodovia Transamazônica, motivada pelo Governo Federal, na década de 1970, pela busca de progresso da região Norte e sua integração com o Sul do país, a Prelazia do Xingu encontrou espaço propício para desenvolver as ações de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã em meio à omissão do Estado em prover políticas de atendimento materno-infantil, que se configurava como um problema sociopolítico e educacional em Altamira. Desse modo, a Prelazia do Xingu desenvolveu ações humanizadoras cujos ideais eram o cuidado, a educação e a evangelização, por serem estas, ao lado do trabalho da pastoral, estritamente dito, a preocupação da Igreja do Xingu.

Nesse sentido, o quadro desenhado nesta tese pode ser apresentado sinteticamente em dois pontos principais:

- 1) Pelo olhar das políticas públicas, a análise discursiva dos Relatórios Presidenciais Brasileiros evidenciou, no campo da assistência e proteção, uma política higienista mais voltada para o atendimento da unidade mãe-filho; para o ideal salvacionista e moralizador da

mulher e da criança, considerando que, ao educar a mãe, a formação da infância indiretamente ocorria. Esse mesmo discurso concebia a criança como “futuro” do país – sujeito que necessitava ser saudável e útil a si e à sociedade – portanto, capaz de contribuir para o progresso da nação.

No eixo educacional, a formação era tida como preparação para o trabalho, para a vida social, e a civilização. Assim, a educação prevista nos Relatórios orientava a formação necessária ao desenvolvimento das potencialidades como elemento de autorrealização e profissionalização, destacando-se em dois sentidos: desenvolvimento das forças produtivas e desenvolvimento cultural da sociedade.

Como fator de desenvolvimento econômico, a educação foi percebida nos Relatórios Presidenciais como orientação para a modernização da sociedade e civilização dos mais pobres. Nessa perspectiva, se apostou na reforma do ensino de 1º e 2º graus, via Lei n. 5.692/1971, cujo objetivo era a expansão do nível de escolaridade do trabalhador, visando atender à crescente industrialização brasileira. À elite interessava mão de obra treinada, barata e com mínimo de qualificação. Para tanto, se alterou as propostas de ensino, que passou a ter como meta o desenvolvimento de aptidões para o trabalho e formação especial para a profissionalização desde o ensino primário (1º grau). A terminalidade do ensino se aplicava ainda no 1º grau, ficando o educando pobre apto ao mercado de trabalho. Mesmo sem a habilitação necessária, esse nível de ensino sondava as vocações e orientava o aluno na tarefa escolhida.

Na prática, a orientação da criança pobre para trabalho se dava ainda no ensino primário, como verificamos em vários trechos dos Relatórios Presidenciais e em algumas ações da Prelazia do Xingu. Discursivamente, os documentos estudados evidenciaram que, embora essa instituição tenha ofertado ações socioeducativas, priorizado a formação do sujeito político, social e cultural, com consciência crítica, questionadora e capaz de transformar a sociedade em que vivem, em alguns aspectos, elas convergiam com as orientações das políticas públicas, sendo observadas, portanto, na Casa Divina Providência, Escola Agrícola, Sítio Petrópolis e Sítio São José e nas demais instituições de ensino profissionalizante da Prelazia.

No hospital São Rafael, no Ambulatório João XXIII e na Casa Divina Providência, a prioridade era o atendimento da unidade mãe-filho, porque buscava sanear a nação e sanar problemas provocados pelas doenças, decorrentes de um complexo de fatores e condições dos ambientes físicos, biológicos e socioculturais dos indivíduos, dado que o ideal de nação precisava de sujeitos fortes e saudáveis. Dessa forma, programas como aleitamento infantil,

vacinação, erradicação de doenças de massa e da mortalidade infantil, assim como atendimento materno-infantil, foram consolidados em toda a região.

No campo da História da Infância, caminhamos com a ideia de que essas ações materializadas pela parceria Estado/Igreja, embora com algumas críticas, tiveram aspectos positivos, quando estudamos o higienismo descolado da Eugenia. Esta assertiva ocorre porque as pesquisas têm demonstrado que, ao longo dos anos, na história da educação do Pará, ações com cunho higienista têm colaborado para o arrefecimento da mortalidade infantil e que médicos como Ophir Loyola dedicaram suas vidas na educação e orientação de mães paraenses e no atendimento de crianças, prestando assistência e contribuindo para a redução de natimortos e doenças provocadas pela falta de higiene e más condições alimentares.

Ophir Loyola foi o precursor e um defensor do debate acerca da educação/saúde da infância pobre, abandonada, abusada, desvalida, maltratada, enjeitada e órfã, pois, ao produzir orientação no campo educacional sobre normas higiênicas, organização do espaço e cuidados da infância, embora não recorrentemente, se debruçou sobre os aspectos da formação da criança e de seu bom desenvolvimento.

Relativizando todo o ranço do discurso negativo atribuído ao movimento higienista, no Pará, se destacou positivamente na História da Infância, sobretudo, porque abrangia cuidados com a gravidez, parto, amamentação e cuidados com o desenvolvimento físico e social da criança; nestes termos, enfocou medidas que visavam combater à mortalidade infantil, defender o atendimento materno-infantil e orientar as mães sobre como deveriam cuidar e educar seus filhos. Por tais motivos, pensamos que o campo do higienismo no Pará deve ser mais bem estudado pelos pesquisadores da História da Infância, tanto por conta da sua complexidade, quanto por conta da contribuição dos médicos-higienistas para a educação, já que foram grandes educadores. Esses médicos fizeram do higienismo no Pará uma política de assistência, proteção e educação à infância, ao saírem de seus consultórios e se aventurarem na ideia de ir às escolas inspecionar, por exemplo, se o tamanho da sala era adequado para a quantidade de crianças ali dispostas; para verificar se a janela tinha ventilação propícia para evitar a proliferação de doenças; quando orientavam as mães sobre a organização do quarto do bebê quanto à iluminação, limpeza, espaço amplo, ventilação, mobília e outros.

As ações realizadas não se pautaram apenas no campo das estruturas institucionais, mas, principalmente, na orientação das mães sobre amamentação e a qualidade do leite materno; alimentação durante a gravidez; vestuário, repouso e vida saudável para evitar problemas ao feto e, conseqüente, abortos. Ensinavam-lhes a lidar com seus filhos; instruíam-lhes sobre os cuidados da puericultura, pois elas não tinham conhecimentos científicos sobre

os bebês. Seus saberes eram experimentais; ora davam certo, ora não. A falta de noções de higiene, em muitos casos, causava a mortalidade nos primeiros dias de vida. Era o “mal dos sete dias”, doença que infeccionava o umbigo, levando muitas crianças a óbito. Conhecedores desse mal, os médicos paraenses orientavam às mães, que, aos poucos, iam abandonando práticas cotidianas de colocar no umbigo dos bebês todo tipo de “coisas” que causavam febre infecciosa e danos, por vezes, irreversíveis.

Os médicos no Pará foram intelectuais no trato da educação das mães no que se refere aos cuidados com a criança, desde o nascimento até a fase educacional. Para esses médicos, o bem-estar da criança era o veio principal de suas ações. É importante frisar que médicos como Ophir Loyola não estabeleciam uma relação de poder com as mães; ao contrário, eles as colocavam sempre ao seu lado, compreendendo que essa relação era dialógica e que a puericultura se encontrava com hábitos culturais quando tomadas medidas higiênicas.

Em Altamira, na década de 1970, medidas como vacinação, limpeza e urbanização das instituições escolares, orientação materno-infantil e acolhimento às grávidas diminuíram o número de atendimentos tanto no hospital quanto na Casa Divina Providência. Isso se deve, também, às ações de Irmã Serafina, enfermeira que ensinou aos pobres os remédios da medicina natural, a serem preparados em casa. Esse entrelaçamento da medicina tradicional/natural não foi um problema, já que muitos médicos, enfermeiras e parteiras que atendiam no Hospital São Rafael e no Ambulatório João XXIII eram sensíveis aos saberes culturais do povo.

Munida desses saberes – somatória de experiências, criações e recriações (FREIRE, 1992) –, Irmã Serafina, enfermeira prática, com apoio do Serviço de Saúde Pública do Pará, formava parteiras ou “curiosas”, como eram conhecidas – mulheres respeitadas pela população local, devido à sua importância dentro dos travessões, ambientes sem nenhum tipo de resguardo médico, que atendiam aos pobres, faziam partos e recebiam as crianças para tratamento, pois detinham o conhecimento das ervas e das plantas medicinais. Seus saberes e ações eram acolhedoras e elas colaboraram historicamente na atenção à criança pobre, que quase sempre teve seus direitos violados.

Apesar de não ter descartado o saber científico da medicina tradicional, Altamira acolhe a medicina natural/caseira com afeto. Os médicos do Hospital São Rafael e do Ambulatório João XXIII eram conhecedores da falta de recursos das famílias da região e apreciavam os conhecimentos da medicina popular. Médicos e enfermeiras desses espaços se interessavam, recebiam e orientavam às mães no cuidado com os filhos. Eles perceberam, assim como Ophir Loyola, que, ao implementar as orientações higiênicas científicas,



precisavam abrigar saberes da medicina popular. Era preciso cuidado; por isso, o diálogo, a conversa, a orientação mais próxima, a parceria. Serafina era o elo dessa relação. Ela tinha muita atenção com as mães; buscava saber sobre seus usos, para informar aos médicos; acompanhava as grávidas em todas as consultas, aprendia com elas. Assim como os médicos, percebia que essas mulheres pobres tinham saberes múltiplos, diferenciados e significativos, que precisavam ser ressignificados, tomando por base a pluralidade desses saberes, partindo do seu contexto e de suas relações humanas e com o mundo.

2) Sob o olhar das ações humanistas da Prelazia do Xingu, os discursos evidenciaram que as ações de assistência e proteção atuaram em várias frentes, pois contava com parcerias estatais, privadas e da sociedade civil para manutenção de suas atividades. Isso fez das obras sociais importantes caminhos e linhas de atividades diferenciadas e possíveis para se pensar uma política pública mais justa, acolhedora e comprometida com os direitos infantis, considerando, nesse processo, a criança como um agente de mudanças, pois, ao entrelaçar higienismo, Teologia da Libertação e Pedagogia do Amor, a Prelazia do Xingu não apenas complementou as políticas públicas, mas, pressionou e confrontou o Estado, por meio da formação de lideranças locais, pela instrumentalização de mulheres, constituição de crianças para uma luta diária e mobilização social visando melhores atendimentos para as crianças pobres; promovendo ações que priorizavam o ser humano e sua relação social. Nesse sentido, compreendemos que a Prelazia do Xingu foi promotora de uma política de assistência, proteção e educação à infância pobre, abandonada e órfã em Altamira.

No tocante à educação, essa instituição caritativa, filantrópica e religiosa propôs uma formação como fator de mudanças, como instrumento de intervenção social com vistas a garantir a evolução humana e as transformações sociopolíticas do sujeito. Uma educação que desempenha uma função de formação crítica e humana para além da preparação da mão de obra, que atinja a personalidade, de modo que a pessoa assuma responsabilidades e obrigações sociais e políticas e, substancialmente, crie novos sentidos para a vida da comunidade.

Educação comprometida com a vida social, com o grupo e com a eliminação de todas as formas e tipos de preconceito, racismo e discriminação, que não consagra a desigualdade e não produz a antidemocracia. Era essa a educação trabalhada no Plano de Ensino do Instituto Maria de Mattias, incorporando a luta do povo por uma Transamazônica melhor para todos e por todos. Educacionalmente, instrumentava as lideranças para cobrar do Estado uma política de educação, de saúde, de assistência e de proteção às crianças pobres, a fim de garantir direitos sociais básicos aos pais, à comunidade local, ao ribeirinho, ao agricultor. Todos eram convocados pelos religiosos a cobrar das autoridades locais e regionais políticas sustentáveis

para a terra, o meio ambiente, o social e a saúde; mas, a prioridade era sempre a defesa das crianças, vistas como agentes ativos da sociedade, protagonistas, sujeitos históricos, sociais e culturais com direitos e deveres. Direitos à infância – termo geracional – que se configura em um momento reservado às experienciais do tocar, experimentar, mexer, apalpar, explorar.

Infâncias – pensando na sua diversidade –, ou seja, a partir dos processos humanos na interação do sujeito com as múltiplas dimensões do meio ambiente e da sociedade, com vistas a compreender o sujeito por meio da complexa rede de relações formada por pessoas, lugares, tempos, atividades, papéis e instituições, mediadas por normas, crenças e valores do grupo social aos quais os sujeitos estão inseridos, possibilitando-nos capturar os muitos fios tecidos na construção sociocultural do cotidiano infantil.

A infância é tida, assim, como modo particular e subjetivo que a criança tem de ver e viver a vida, natureza singular que caracteriza seres com forma única de pensar o mundo. Esses seres são atores sociais que devem ser entendidos a partir de seus processos de formação e acontecimentos (sociais, históricos, culturais e políticos) que caracterizam suas vidas. São pessoas únicas, que possuem desejos, interesses, ideias, opiniões, capacidades para decidir, criar e se manifestar em diferentes contextos e situações; por isso, a importância da garantia de direitos, tal como assistência, proteção e educação, conforme previsto e garantido pelas ações humanizadoras, problematizadoras das desigualdades e das injustiças.

Foi difícil para a Prelazia estabelecer uma ruptura com as políticas públicas, pois as subvenções do Estado foram essenciais, em um dado momento, para sua manutenção. Destarte, aliadas às ações humanistas desta instituição religiosa, tais medidas contribuíram para diminuir os problemas socioeducativos e protetivos da infância, que, sem quaisquer condições dignas de moradia, sem atendimento à saúde, educação, segurança e lazer, sucumbiam.

No mais, registramos que o cenário deixado pelo processo desordenado da ocupação da cidade, em razão da construção da BR 230, gerou mazelas sociais e estruturais graves e um estado de pobreza preocupante, causando à infância, muitas vezes, a morte, já que a construção de um empreendimento como a rodovia Transamazônica compactuava com a política desenvolvimentista, que teve na violação dos direitos sociais básicos sua mais profunda marca de “progresso” implantada em território local.

## REFERÊNCIAS

### a) Fontes documentais

#### Atas

CASA DIVINA PROVIDÊNCIA. **Ata da 2ª reunião ordinária**. Altamira, 1977.

#### Cartas

CARTA de Dom Eurico Krätzler ao coordenador Regional do Norte (INCRA). Altamira: Prelazia do Xingu, 1977.

CARTA do Superior Geral aos Superiores provinciais. Roma, 21 de setembro de 1966.

#### Decretos e Leis

BRASIL. **Decreto nº 17.943-A de 12 de outubro de 1927 [Código dos Menores]**. Consolida as leis de assistência e proteção a menores. Rio de Janeiro, 1927. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1910-1929/D17943Aimpressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D17943Aimpressao.htm). Acesso em: 12 jun. 2018.

BRASIL. **Lei nº 6.697, de 10 de outubro de 1979 [Código de Menores]**. Institui o Código de Menores. Brasília, DF, 1979. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1970-1979/L6697impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6697impressao.htm). Acesso em: 12 jun. 2018.

#### Documentos normativos

CÁRITAS BRASILEIRA. **Programa de Alimentos**. Belém, PA, 1976.

COLÉGIO SANTA DOROTÉIA. **Institucional**. Manaus, [2018]. Disponível em: <http://www.santadoroteia.com/content/o-col%C3%A9gio>. Acesso em: 16 jun. 2018.

MEDELLIN. Documento – Texto integral. **Presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II**: Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Medellín, Colômbia, 1968. Disponível em: <<https://spirandiopadre.wordpress.com/documento-de-medellin-texto-integral/>>. Acesso em: 29 de novembro de 2018.

PUEBLA, Documento. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**: conclusões da III Conferência geral do Episcopado Latino-americano. Texto Oficial. Puebla de los Angeles, México, Edições Paulinas, 1979. Disponível em: [http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI20130906182452.pdf](http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf). Acesso em: 30 de novembro de 2018.

#### Estatutos

IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu. **Estatuto**. Altamira, 1972a.

IGREJA CATÓLICA. Congregação dos Missionários do Precisíssimo Sangue de Cristo. **Estatuto**. Altamira, 1968.

IGREJA CATÓLICA. **Estatuto**. Altamira, 1952.

#### Folder e impressos informativos

IGREJA CATÓLICA. São Gaspar Del Búfalo: fundador (1786-1837). Altamira, 1979b. Folder.

IGREJA CATÓLICA. **Obras Sociais da Prelazia do Xingu**. Altamira, 1977. Folder.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. [**Folder informativo**]. Altamira, 1979b.

IGREJA CATÓLICA. Informativo sobre o IMM. Altamira, 1973.

#### Históricos

HISTÓRIA sobre a Missão dos Missionários. Altamira, [s. d.].

HISTÓRICO do Colégio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. In: **Coari**. Amazonas, 8 de maio de 2008. Disponível em: <http://glamedins.blogspot.com/2008/05/histria-da-escola-nossa-senhora-do.html>. Acesso em: 16 jun. 2018.

IGREJA CATÓLICA. **Histórico**: o início da evangelização. Altamira, 2016a.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. **Visão geral**: dados históricos. Altamira, 1973a.

IGREJA CATÓLICA. **Levantamento Estatístico do Ambulatório João XXIII**. Altamira, 1975.

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO DO AMAZÔNAS. **Histórico**. Manaus, 2018. Disponível em: <http://idd.org.br/acervo/instituto-de-educacao-do-amazonas-iea/>. Acesso em: 16 jun. 2018.

INTITUTO MARIA DE MATTIAS. **Histórico**. 1974.

NASCIMENTO, Antônio Luiz do, Padre. Centenário da Diocese de Cajazeiras (1914/15 - 2014/15). In: IGREJA CATÓLICA. Diocese de Cajazeiras (PB). **História**. c2018. Disponível em: <https://www.diocajazeiras.com.br/historia/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

#### Jornais

JORNAL A VOZ do Xingu, Altamira, nº 15, 1976.

JORNAL O Recado. Altamira, 1975.

JORNAL O Recado. Altamira, 1977.

JORNAL O Recado: Programa Geral de Formação. Altamira, 1976.

Livros e literaturas

CINQUE, Serafina. **Autobiografia**. Altamira, [19--].

COLAGIOVANNI, Michele. Maria de Matias. Trad. Maria Inácia Pereira. **Revista Perfil de Mulher**, Belém, PA, n. 1, 1997.

GEGEN, Lorreta Mary. **Amazônia**. Universidade de Saint Louis, Estados Unidos, 1961.

MENEZES, Marília. **O Anjo da Transamazônica: Irmã Serafina Cinque**, ASC. Belém, PA, 2008.

OLIVEIRA, Maria Cledes. **Maria de Mattias como eu vejo**. Belém, PA, 2005.

SUPER vida, virtudes e fama de santidade. Roma, 2007. 7 vols (livros).

TRINDADE, Evelina. **Sangue Redentor nas trilhas da Esperança**. Manaus, 1998.

SIQUEIRA. Antônio Juraci. **Irmã Serafina Cinque, o Anjo da Transamazônica**. Belém, PA, [s. d.]. Literatura de Cordel.

VOLK, William A. **Documento para o Seminário de Formação**. Roma, 1979.

WERMTER, Winfried. **A Missão educativa na Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue**. Roma, 1979. Proferido na Conferência de introdução às Semanas Interprovinciais de Estudos para Formadores.

Manual de instruções

LEGIÃO BRASILEIRA DE ASSISTÊNCIA. **Manual de Instruções para as Obras Convenientes**. Belém, PA, 1974.

Mensagens de Governo

GEISEL, Ernesto. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1975]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1336/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

GEISEL, Ernesto. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1976]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1337/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

GEISEL, Ernesto. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1977]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1355/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

GEISEL, Ernesto. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1979]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1356/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

GOULART, João. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1963]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1345/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

MÉDICI, Emílio Garrastazu. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1970]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1352/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

MÉDICI, Emílio Garrastazu. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1971]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1349/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

MÉDICI, Emílio Garrastazu. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1973]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1350/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

MÉDICI, Emílio Garrastazu. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1974]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1354/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

QUADROS, Jânio. **Mensagem ao Congresso Nacional**. [Relatório Presidencial, 1961]. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1343/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

#### Ofícios

INSTITUTO MARIA DE MATTIAS. Ofício ao Ministro da Educação. Altamira, 1973.

#### Parecer

IGREJA CATÓLICA. **Visão sucinta sobre o problema pastoral da Prelazia do Xingu**. Altamira, 7 de novembro de 1975. Parecer

#### Planos de Ação e Programas

CASA DIVINA PROVIDÊNCIA. **Plano de Ação Pastoral**. Altamira, 1979a.

IGREJA CATÓLICA. Congregação das Adoradoras do Sangue de Cristo. **Anteprojeto do Plano de Catequese**. Altamira, 1972.

IGREJA CATÓLICA. **Programa da Assembleia da Pastoral**. Altamira, 1975.

IGREJA CATÓLICA. Plano Global de Educação para o ensino de 1º e 2º graus. Altamira, 1972.

PLANO de aplicação do Clube de Mães. Altamira, 1976.

#### Placa de inauguração

PLACA inaugural do marco da Transamazônica. Altamira, 1970.

#### Relatórios

CASA DIVINA PROVIDÊNCIA. **Relatório de atividade**. Altamira, 1973.

RELATÓRIO Diocesanos. Belém, PA, 1976.

RELATÓRIO sobre a situação e as atividades da Missão da região do Xingu. Altamira, 1940.

IGREJA CATÓLICA. **Relatório oferecido pela Missão brasileira da Congregação dos Missionários do Preciosíssimo Sangue – Pará, ao Ministério de Educação e Saúde.** Altamira, 1970.

IGREJA CATÓLICA. Relatório de Atividade. Altamira, 1979a.

IGREJA CATÓLICA. **Relatório de Atividade dos Missionários.** Altamira, 1977.

IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu. **Relatório das Obras Sociais da Prelazia do Xingu.** Altamira, 1972b.

IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu. **Relatório das Obras Sociais da Prelazia do Xingu,** Altamira, 1975.

IGREJA CATÓLICA. Associação das Obras Sociais da Prelazia do Xingu. **Relatório das Obras Sociais da Prelazia do Xingu.** Altamira, 1976.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. **Relatório de atividade.** Altamira, 1973b.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. **Relatório de atividade.** Altamira, 1973c.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. **Relatório de atividade.** Altamira, 1977.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. **Relatório de atividade.** Altamira, 1979a.

IGREJA CATÓLICA. Prelazia do Xingu. **Relatório do Ambulatório João XXIII.** Altamira, 1978.

UNICEF. **Relatório sobre as Infâncias nas Américas.** 1979.

#### Regimentos

CASA DIVINA PROVIDÊNCIA. **Regimento interno:** normas gerais. Altamira, 1979b.

#### Revistas

O ANJO da Transamazônica. **Revista Grande Sinal**, v. 40, dez. 1976.

#### **b) Fonte oral**

##### Entrevista

FREIRA DA CONGREGAÇÃO DAS ADORADORAS DO SANGUE DE CRISTO. Belém: 2018.

#### **c) Referências Bibliográficas**

ABREU, Alzira Alves. A mídia na transição democrática brasileira. **Revista Sociologia, problemas e práticas**, Lisboa, n. 48, p. 53-65, 2005.

ABREU, Waldir Ferreira; OLIVEIRA, Damião Bezerra. Filosofia, criança, infância e o potencial do questionamento filosófico. In: **Educação, Infância e Filosofia**. ABREU, Waldir Ferreira; OLIVEIRA, Damião Bezerra; RAMOS, João Batista Santiago (Org.). 1. ed. Curitiba: CRV, 2017.

ALVES, Juliete Miranda; GOMES, Ramonildes Alves. O papel da Prelazia do Xingu na construção dos movimentos sociais e na formação de liderança no território da Transamazônica – PA. In: PADINHA, Marcel Ribeiro (Org.). **Ergueam**: Cametá, Amazônia, Brasil. Cametá: UFPA, 2017. p. 59-74.

ALVES, Laura Maria da Silva Araújo. A política de caridade, assistência e proteção à infância desvalida em Belém do Pará: do Império à República. **Revista @rquivo Brasileiro de Educação**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, ago. 2015a.

ALVES, Laura Maria da Silva Araújo. **A Política Higienista no Pará da Belle Époque e a proteção à infância pobre em 1912**. In: [CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 7., 2013, Cuiabá. Trabalhos... Cuiabá: SBHE, 2013.] Disponível em: <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe7/pdf/07-%20HISTORIA%20DAS%20INSTITUICOES%20E%20PRATICAS%20EDUCATIVAS/A%20POLITICA%20HIGIENISTA%20NO%20PARA%20DA%20BELLE%20EPOQUE%20E%20A%20PROTECAO%20A%20INFANCIA%20POBRE%20EM%201912.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2018.

ALVES, Laura Maria da Silva Araújo. Infância, Medicina e Maternidade: discursos dos médicos-higienistas nos cuidados com a criança no Pará (1913). In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho; QUEIROZ, Zuleide Fernandes de. **Histórias de mulheres**: amor, violência e educação. Fortaleza: Edições UFC, 2015b.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil (1964-1984)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazio Afonso de. **Etnografia da prática escolar**. Campinas, SP: Papirus, 2015.

ARCE, Alessandra. **A Pedagogia na "Era das Revoluções"**: uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. São Paulo: Autores Associados, 2001.

BARBOSA, Anderson Carlos Elias. **O Instituto Paraense de Educando Artífices e a Morigerância dos meninos desvalidos na Belém da Belle Époque**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2011.

BARBOSA, Cléuma de Melo; OLIVEIRA, Damião Bezerra. O ensino de Filosofia com crianças e adolescentes na perspectiva de Paulo Freire. In: **Educação, infância e filosofia**. ABREU, Waldir Ferreira; OLIVEIRA, Damião Bezerra; RAMOS, João Batista Santiago (Org.). 1. ed. Curitiba: CRV, 2017.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Pensamento econômico brasileiro**: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo. 5. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.



BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis. **A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996.

BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

CALLOU, Maria Lucirene de Sousa. **Instituição Pia Nossa Senhora das Graças: assistência e educação de crianças pobres, e abandonadas em Belém (1943-1975)**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2016.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Quando a história da educação é a história da disciplina e higienização das pessoas. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). **História Social da Infância no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2016. p. 395-416.

CATÃO, Francisco A. C. **O que é teologia da libertação**. São Paulo: Nova Cultural; Brasília, DF, Brasiliense, 1986.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Xingu**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1977.

DIANA, Daniela, Romantismo: características e contexto histórico. In: **TodaMatéria**. 2018. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/romantismo-caracteristicas-e-contexto-historico/>. Acesso em: 15 jun. 2018.

DUARTE, Antônio Valdir Monteiro. **Memórias (in)visíveis: narrativas de velhos sobre suas infâncias em Belém do Pará (1900-1950)**. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2008.

DUARTE, Raimunda Dias. **A ordem de educar meninos na Amazônia paraense: uma análise discursiva da obra “Compendio de Civilidade Cristã”, de Dom Macedo Costa (1880 a 1915)**. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2015.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

EMERIQUE, Rosângela Maria Torres. **Soldado da Borracha: um herói no anonimato**, Altamira, 2009.

FERREIRA JR., Amarílio. **História da Educação Brasileira: da Colônia ao século XX**. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 4. ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1982.

FRAGO, Antônio Viñao. **Currículo, espaço e subjetividade: a arquitetura como programa**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 24. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Tolerância**. São Paulo: UNESP, 2004.

FREITAS, Léia Gonçalves de. Representações indígenas nos escritos de viagem de Eurico Kräutler no Xingu (1935-1979). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 5., 2016, Jataí. [Anais]: Novas épistemes e narrativas contemporâneas. 1. ed. Jataí: UFG, 2016.

FREITAS, Marcos Cesar de; KUHLMANN JR., M. (Org.). **Os intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002.

FREITAS, Maria Raquel Lino de. **Desenvolvimento e Políticas Sociais no Brasil considerações sobre as tendências de universalização e de focalização**. 2º Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais no Brasil. Unioeste, Campus de Cascavel, 13 a 15 de outubro de 2005. Disponível em: <http://cac.php.unioeste.br/projetos/gpps/midia/seminario2/trabalhos/economia/meco10.pdf>. Acesso em novembro de 2018.

FREITAS, Marcos Cesar de (Org.). **História social da infância no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2016.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A produtividade da escola improdutiva: um (re)exame das relações entre educação e estrutura econômico-social capitalista**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

GERMANO, José Willington. **Estado militar e educação no Brasil (1964-1985)**. São Paulo: Cortez, 1994.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **Como a filosofia pode explicar o amor**. São Paulo: Universo das Letras, 2011.

GOMES, Paulo Cesar. **Os Bispos católicos e a ditadura militar: a visão da espionagem**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GUIMARÃES, Jaqueline Tatiana da Silva. **Os discursos dos médicos do Estado do Pará nas teses de doutoramento ou inaugurais (1929-1954): saúde, assistência e educação da infância pobre**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2016.

IANNI, Octávio. “Aspectos do nacionalismo brasileiro”. **Revista Brasiliense**, nº 14, 1957, p. 121-133.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estatística de Registro Civil (1974-1979)**. Brasília, DF, 1980. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=7135>. Acesso em: 10 jun. 2018.

KRÄUTLER, Erwin. Mensagem de Abertura. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alerta sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no Rio Xingu. São Paulo: International Rivers Network, 2005. p. 9-12.

KRÄUTLER, Eurico. **A moringa quebrada**. Curitiba: Edições Rosário, 1979.

KRÄUTLER, Eurico. **Sangue nas pedras**. São Paulo: Paulinas, 1967. (Coleção perspectivas.)

KUHLMANN JR., Moysés. O jardim-de-infância e a educação das crianças pobres: final do século XIX, início do século XX. In: MONARCHA, Carlos (Org.). **Educação da infância brasileira (1875-1983)**. São Paulo: Autores Associados, 2010. p. 3-30.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana**: danças, piruetas e mascaradas. Porto Alegre: Contrabando, 2010.

LUCIANO, Gersem dos Santos. Educação Indígena. In: LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: MEC; Unesco, 2006. p. 128-171. (Coleção Educação Para Todos). Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2016.

MARCILIO, Maria Luiza. **História social da criança abandonada**. São Paulo: Hucitec, 1998.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **A história da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1998. p. 659-726.

MILÉO, Irlanda do Socorro de Oliveira. **Sistemas Municipais de Ensino e o Instituto Ayrton Senna na Amazônia Paraense**. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

MONARCHA, Carlos. Arquitetura escolar republicana: a escola normal da praça e a construção de uma imagem de criança. In: FREITAS, Marcos Cesar de (Org.). **História social da infância no Brasil**. 9. ed., rev. atual. São Paulo: Cortez, 2016. p. 99-142.

MOROSINI, Marília Costa. FERNANDES, Cleoni Maria Barboza. Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades, interlocuções. **Revista Educação por Escrito**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 154-164, jul.-dez. 2014.

NASCIMENTO, Alcileide Cabral do. **A sorte dos enjeitados**: o combate ao infanticídio e a institucionalização da assistência às crianças abandonadas no Recife (1789-1832). Recife: Annablume, 2008.

OLIVEIRA, Assis da Costa; PINHO, Vilma Aparecida de. **Direitos das crianças e adolescentes**: violência sexual, medidas socioeducativas, diversidade etnicorracial e movimentos populares. Belém, PA: Supercores, 2014.

OLIVEIRA, Camilla Vanessa Chagas Peixoto de. **Instituto Santa Catarina de Sena**: incursões educativas na formação de meninas em Belém do Pará (1903-1960). Dissertação

(Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. Diretrizes metodológicas freireanas e a educação jurídica popular. **Revista InSURgência**, Brasília, DF, v. 1, n. 1, p. 16-31, jan./jun. 2015.

PACHECO, Tatiana do Socorro Corrêa. **Infância, crianças e experiências educativas no Educandário Eunice Weaver em Belém do Pará (1942-1980)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.

PASSETI, Edson. Crianças carentes e políticas públicas. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2015. p. 347-375.

PIANA, Maria Cristina. **A construção do perfil do assistente social no cenário educacional** [online]. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2009.

PINHEIRO, Welington da Costa. **O Instituto Orfanológico do Outeiro: assistência, proteção e educação de meninos órfãos e desvalidos em Belém do Pará (1903-1913)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.

PINTO, Céli Regina Jardim. Elementos para uma análise de discurso político. **Barbarói: Revista do Departamento de Ciências Humanas**, Santa Cruz do Sul, n. 24, p. 78-109, 2006. Disponível em <http://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/821/605>. Acesso em: 1 jul. 2012.

PRIORE, Mary Del. **A história do amor no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

PRIORE, Mary Del. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e o Império. In: PRIORE, Mari Del (Org.). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015. p. 84-106.

RICOEUR, Paul. **A luta por reconhecimento e economia do Dom**. Trad. Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. Paris: Unesco, 2004.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. **Amor e Justiça**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Fontes, 2012.

RICOEUR, Paul. Culpa, ética e religião. **Concilium: Revista Internacional de Teologia**, Petrópolis, RJ, v. 7, n. 56, p. 688, 1970.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação: ensaios de Hermenêutica II**. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés editora, 1990.

RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1991a.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Trad. Hilton Japiasu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. M. F. Sá Correa. Porto: Rés, 1999.

RICOEUR, Paul. **O Justo ou a essência da justiça**. Trad. Vasco Cassimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991b.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Vol. II. Trad. Marina Appenzeller. Capinas, SP: Papyrus, 1995a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Vol. III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Trad. Artur Moura. Lisboa: Edições 70, 1976.

RIZZINI, Irene. **O século perdido**: raízes históricas das políticas públicas para a infância no Brasil. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

RIZZINI, Irene; PILOTTI, Francisco. **A arte de governar crianças**: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

RIZZINI, Irene; SCHUELLER, Alessandra. O instituto do Prata: índios e missionários no Pará (1898-1921). **Currículo sem Fronteiras**, v. 11, n. 2, p. 86-107, jul./dez. 2011.

RODRIGUES, Neidson. **Estado, Educação e Desenvolvimento Econômico**. São Paulo: Autores Associados, 1989.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da educação no Brasil (1930/1973)**. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROSA, Luís Carlos Dalla. **Educar para a sabedoria do amor**: a alteridade como paradigma educativo. São Paulo: Paulinas, 2012.

ROSEMBERG, Fúlvia. O LBA, o Projeto Casulo e a Doutrina de Segurança Nacional. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.) **História Social da Infância no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2016. p. 205-228.

SABINO, E. B. **Assistência e a Educação de meninas desvalidas no Colégio Nossa Senhora do Amparo (1860-1889)**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2012.

SAID, Edward. **Representações do intelectual**: as palestras de Reith de 1993. Lisboa: Edições Colibri, 2005.

SALES, Sergio de Souza. A regra de ouro, entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur. **Revista Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 105-123, 2013.

SILVA, Leandro Ribeiro. **Os Ciclos desenvolvimentistas brasileiros (1930-2010): do nacional desenvolvimentismo ao novo desenvolvimentismo**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2013.

SILVA, Maria Ivonete Coutinho da. **Mulheres migrantes na Transamazônica: construção da ocupação e do fazer política**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2008.

SOUZA, Cesar Martins. A morte é fácil na Amazônia [?]: debates sobre epidemias e políticas públicas na construção da rodovia Transamazônica. In: SEMINÁRIO DE SOCIOLOGIA DA SAÚDE E ECOLOGIA HUMANA, 1., 2010, Florianópolis. [**Anais...**] Florianópolis: UFSC, 2010.

SOUZA, Cesar Martins. Morte, saúde e ditadura na construção da Transamazônica. **Revista Tempos Históricos**, v. 19, n. 2, p. 65-91, jul./dez. 2015.

UMBUZEIRO, Antônio Ubirajara Boga; UMBUZEIRO, Ubirajara Marques. **Altamira e sua história**. Belém, PA: Ponto Press, 2012.

VIANA, Carmeci dos Reis; ALVES, Laura Maria da Silva Araújo. Ritos de velório e sepultamento de crianças na história da infância em Belém do Pará (1910-1914). **Revista Teias** v. 19, n. 52, p. 77-90, jan./mar. 2018.