

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA**

**RAYLINN BARROS DA SILVA**

**O CATOLICISMO ORIONITA NO ANTIGO EXTREMO NORTE  
GOIANO NOS RELATOS DE MEMÓRIA DOS “FILHOS DA DIVINA  
PROVIDÊNCIA”, (1952-1980)**

**Goiânia/GO**

**2017**

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**      Dissertação      Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Nome completo do autor: **Raylinn Barros da Silva**

Título do trabalho: **O Catolicismo Orionita No Antigo Extremo Norte Goiano Nos Relatos De Memória Dos "Filhos da Divina Providência", (1952-1980).**

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM      NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) autor (a) <sup>2</sup>

Data: **10 / 03 / 2017**

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

<sup>2</sup>A assinatura deve ser escaneada.

RAYLINN BARROS DA SILVA

**O CATOLICISMO ORIONITA NO ANTIGO EXTREMO NORTE GOIANO NOS  
RELATOS DE MEMÓRIA DOS “FILHOS DA DIVINA PROVIDÊNCIA”, (1952-1980)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em História.

**Orientador:** Prof. Dr. Élio Cantalício Serpa.

**Goiânia/GO**

**2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

SILVA, Raylinn Barros da.

O Catolicismo Orionita No Antigo Extremo Norte Goiano Nos Relatos De Memória Dos "Filhos Da Divina Providência", (1952-1980) [manuscrito] / Raylinn Barros da. SILVA. - 2017.

ccxxxi, 231 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Élio Cantalício Serpa.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.

Bibliografia.

Inclui mapas, fotografias, lista de figuras.

1. Catolicismo. 2. Missões. 3. Orionitas. 4. Goiás. I. Serpa, Dr. Élio Cantalício, orient. II. Título.

CDU 94(817.3)

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Raylenn Barros da Silva**. Aos 09 (nove) dias do mês de março de dois mil e dezessete (2017), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Raylenn Barros da Silva**, cujo título foi **"O catolicismo Orionita no antigo extremo norte goiano nos relatos de memória dos "filhos da divina providência", (1952-1980)"**. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº010/17-PPGH, de 06 de março de 2017, pelos seguintes Professores Doutores: **Élio Cantalício Serpa (UFG)**, **Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO)** e **Maria da Conceição Silva (UFG)** e, como suplentes **Noé Freire Sandes (UFG)** e **Eduardo José Reinato (PUC-GO)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 16 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato..... Aprovado.....

Prof. Dr. **Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO)** Ass.: [Assinatura]

Decisão (Aprovado.....)

Prof.ª. Dr.ª. **Maria da Conceição Silva (UFG)** Ass.: [Assinatura]

Decisão (Aprovado.....)

Presidente da Banca Prof. Dr. **Élio Cantalício Serpa (UFG)**, Ass.: [Assinatura]

Decisão (Aprovado.....)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: [Assinatura]  
Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária: [Assinatura]  
Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva

## **AGRADECIMENTOS**

Muitas pessoas participaram direta e indiretamente durante a realização da pesquisa aqui transformada em dissertação.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Élio Cantalício Serpa, que gentilmente aceitou a tarefa de me orientar nos caminhos que resultaram na produção deste estudo. Desde meu primeiro contato com ele, ainda em 2008, por e-mail, foi sempre muito atencioso, educado e gentil. Obrigado Prof. Élio.

Agradeço aos componentes da banca que avaliaram este estudo: Profa. Dra. Maria da Conceição Silva, Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros e Prof. Dr. Noé Freire Sandes. A presença desses mestres, junto com meu orientador na avaliação deste estudo, elevou, certamente, minha responsabilidade como também minha satisfação no processo de conclusão de minha pós-graduação em nível de mestrado.

Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás – UFG, na pessoa de seu secretário Marco Aurélio. Competente e atencioso, sempre foi muito disponível para responder minhas dúvidas e inquietações sobre as normas e o funcionamento do curso. Muito contribuiu comigo, um estudante “forasteiro”, chegado do norte tocantinense em busca de aperfeiçoamento didático e teórico. Sem Marco Aurélio, muito coisa tinha sido mais difícil nessa tarefa.

Quero agradecer ao CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo fomento da pesquisa que resultou neste estudo. Esses órgãos governamentais que atuam nessa esfera são de fundamental importância para o desenvolvimento da ciência no país. Sem esse tipo de apoio, muitos estudos como este, certamente, não alcançariam o êxito desejado.

Agradeço a todos os professores com quem tive a satisfação de conviver durante o cumprimento dos créditos do mestrado. São eles: Eugênio Rezende de Carvalho, Libertad Borges Bitencourt, Fabiana de Sousa Fredrigo, Dulce Oliveira Amarante dos Santos, Carlos Oiti Berbert Júnior e Cristiano Alencar Ararraís. Sem a assistência teórica e didática recebidas desses/as grandes mestres/as, nossa formação intelectual ao longo do mestrado ficaria incompleta.

Não poderia deixar de agradecer aos meus colegas de curso, todos, pelas conversas, debates, contribuições, pela paciência. Não irei aqui citar nomes para não ser injusto com algum. Fica nesse momento registrado meu carinho, consideração, respeito e afeto por todos.

Alguns, certamente, já estão para sempre registrados em minha memória pois acredito que, a amizade é uma das mais belas invenções do ser humano que ajuda inclusive, a ele mesmo se tornar mais humano.

Quero agradecer à Vera Lúcia Caixeta, historiadora e professora da Universidade Federal do Tocantins, do campus de Araguaína, minha cidade natal. Vera foi uma das pessoas que abriram os caminhos para a realização da pesquisa que resultou neste estudo, nos cedendo suas documentações que havia utilizado na sua pesquisa de doutorado. Obrigado pelos nossos diálogos e pelo apoio Vera.

Agradeço também à Maria Nilza Araújo, também historiadora, professora da rede municipal de ensino de minha cidade. Nilza me cedeu as principais obras de memória que muito contribuiu para nossa pesquisa. Fomos colegas de curso ainda na licenciatura em História na UFT/Araguaína, de lá para cá ficou muita coisa, amizade, respeito, carinho.

Não poderia deixar de agradecer à minha esposa, Nelma Sandra de Sousa Miranda, a primeira leitora deste estudo. Primeiro porque foi minha companheira em Goiânia. Ao mudar comigo para a capital de Goiás com nossa filha, deu seu contributo maior para a realização deste projeto de me tornar mestre. Para ser mais justo, ela foi a segunda pesquisadora dos orionitas, pois a cada dado encontrado, a cada narrativa interpretada, eu dividia com ela minhas alegrias, dúvidas e angústias. Obrigado Nelma pelo apoio e pela paciência em me ouvir durante a pesquisa e na feitura deste estudo.

Finalmente, faço aqui referência aos missionários orionitas que atuaram naquele chão do sertão norte do Brasil, antigo extremo norte de Goiás. Aqueles homens e mulheres por suas ações naquele momento histórico e através de seus registros de memória, nos legaram essa história agora transformada em dissertação de mestrado. Obrigado enfim, aos sertanejos, povo comum daquela região, que embora não tenham sido o objeto central deste estudo, lidaram com os missionários orionitas e com eles ajudaram entre outros, na construção do que é hoje o norte tocantinense. Aqueles sertanejos, talvez até mais que os próprios orionitas, são os construtores daquele edifício: a história religiosa católica do extremo norte goiano.

*Dedico este estudo à Maria Cecília,  
minha filha, hoje com 6 anos.  
O papato estuda, trabalha,  
esforça, para construir  
para ti um futuro  
melhor.*

*“Na formação da sociedade brasileira, a Igreja Católica  
teve uma importância muito expressiva”.*  
**Riolando Azzi**

## RESUMO

O objetivo da pesquisa que originou este estudo foi historicizar, refletir e explicar a presença, desde a década de 1950 até os anos 1980, no antigo extremo norte de Goiás na época, hoje norte do Estado do Tocantins, de um grupo de missionários católicos, mais conhecidos como orionitas. Eles estabeleceram-se naquela região e lá construíram igrejas, fundaram escolas e hospitais. A presença dos missionários orionitas na região aqui estudada é tão visível que eles ocupam um lugar de destaque na organização das instituições daquela sociedade, desde a creche à universidade, do trabalho de acolhida ao hospital, da formação de movimentos religiosos leigos às principais igrejas da região.

Nesse sentido, objetivamos entender a presença desses missionários naquela região buscando identificar a relação entre o trabalho que eles desenvolveram e o que pode ter levado, a nosso ver, ao processo de estruturação do catolicismo no espaço aqui estudado. Assim, nosso caminho no sentido de transformar nossa proposta de pesquisa em um problema efetivo nos conduziu a um questionamento central: como os missionários orionitas estruturaram, ao modo deles, o catolicismo na região do antigo extremo norte goiano naquele contexto? A partir desse problema colocado, buscamos perseguir essa inquietação no transcorrer de cada capítulo deste estudo.

As fontes que foram analisadas para a construção dessa narrativa foram, exclusivamente, escritos de memória dos missionários orionitas. Para o trato com esse tipo de fonte, nos valem de estudos sobre autobiografia para que eles nos embasassem na interpretação desse tipo de registro, o que se denomina atualmente de “escrita de si”. No que se refere ao aspecto metodológico que utilizamos, procedemos uma análise dessas fontes de forma a buscar desvelar o que ela por vezes pretendeu omitir, para isso buscamos nelas, também, o subjetivo, o não dito dos discursos daqueles missionários. O referencial teórico que embasou nossa análise foram os estudos sobre História Cultural que abordam a relação entre igreja e sociedade. Além de conceitos como memória, representações e neocristandade.

**Palavras-Chave:** Catolicismo. Missões. Orionitas. Goiás.

## ABSTRACT

The objective of the research that originated this study was to historicize, to reflect and to explain the presence, from the 1950s to the 1980s, in the former extreme north of Goiás at the epoch, today north of the State of Tocantins, of a group of Catholic missionaries known as orionites. They settled there and built churches, founded schools and hospitals. The presence of the orionites missionaries in the region here studied is so visible that they occupy a prominent place in the organization of the institutions of that society, from nursery school to university, the work of welcoming the hospital, the formation of lay religious movements to the main churches of the region .

In this sense, we aim to understand the presence of these missionaries in that region in an attempt to identify the relationship between the work they have developed and what may have led, in our view, to the process of structuring Catholicism in the space studied here. So our journey to transform our research proposal into an effective problem led us to a central question: how did the orionites missionaries structure, in their way, Catholicism in the region of the old extreme north of Goiás in that context? Based on this problem, we sought to pursue this unease in the course of each chapter of this study.

The sources that were analyzed for the construction of this narrative were exclusively written of memory of the orionites missionaries. For the deal with this type of source, we use studies on autobiography so that they support us in the interpretation of this type of record what is now called "self-writing". With regard to the methodological aspect we use, we analyze these sources in a way that seeks to unveil what it sometimes intended to omit, for which we also seek the subjective, the non-said of the discourses of those missionaries. The theoretical framework that underlies our analysis was the studies on Cultural History that approach the relationship between church and society. Beyond of concepts such as memory, representations and neocrystalinity.

**Keywords:** Catholicism. Missions. Orionites. Goiás.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1	Dom Orione.....	27
Imagem 2	Missionário orionita Quinto Tonini.....	39
Imagem 3	Teresinha Foli.....	54
Imagem 4	Missionário orionita Quinto Tonini.....	55
Imagem 5	Missionário orionita Pacífico Mecozzi.....	59
Imagem 6	Missionário orionita Remigio Corazza.....	75
Imagem 7	Sacerdote orionita Giovanni Pattarello.....	76
Imagem 8	Missionários: Remigio, Teresinha e Tonini em 1996.....	80
Imagem 9	Missionário orionita Quinto Tonini em uma desobriga.....	94
Imagem 10	Missionário orionita atravessando um rio montado num cavalo.....	98
Imagem 11	Mapa da missão orionita nas décadas de 1950-1960.....	104
Imagem 12	Sertanejo da região tecendo uma esteira com uma folha de palmeira de babaçu.....	110
Imagem 13	Encerramento do curso “Samaritanos Socorristas”.....	169
Imagem 14	Diploma do curso “Samaritanos Socorristas”.....	172
Imagem 15	Lançamento pedra fundamental Maternidade Dom Orione.....	177
Imagem 16	Construção da Maternidade Dom Orione.....	179
Imagem 17	Maternidade Dom Orione.....	180
Imagem 18	Encerramento curso de formação de professores.....	186
Imagem 19	Ginásio Norte Goiano.....	189
Imagem 20	Lançamento Pedra Fundamental Ginásio Santa Cruz.....	192
Imagem 21	Mapa da missão orionita na década de 1970.....	202
Imagem 22	Missionários Tonini e Mecozzi reformando a igreja de Babaçulândia	207
Imagem 23	Chegada do missionário Tonini em Tocantinópolis como Administrador.....	217
Imagem 24	Mapa da missão orionita no ano de 1980.....	221

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1 UMA MEMÓRIA ORIONITA PARA O EXTREMO NORTE DE GOIÁS</b>	
1.1 Perfil de Dom Orione: O Que é Ser Orionita.....	24
1.2 Entre Diamantes e Cristais: A Obra Fundadora.....	37
1.3 Meandros da Verdade: Os Bastidores de Uma Paixão.....	51
1.4 Silêncio Prudente: Os Bastidores de Uma Intriga.....	73
<b>2 OS MISSIONÁRIOS ORIONITAS: REPRESENTAÇÕES SOBRE O ESPAÇO E SEUS SUJEITOS</b>	
2.1 – As Viagens / O Sertão.....	92
2.2 – Os Sertanejos / Os Protestantes.....	108
2.3 – As “Superstições” / A Maçonaria.....	124
2.4 – A Política / Os Traumas.....	140
<b>3 AS OBRAS SOCIAIS ORIONITAS: O CORPO, O SABER, A ALMA</b>	
3.1 Os Orionitas e a Saúde: Enfermeiros, Ofícios Sanitários e Hospitais.....	162
3.2 Os Orionitas e a Educação: Cursos, Professores e Escolas.....	181
3.3 Os Orionitas e a Fé: Ofícios Religiosos, Movimentos Leigos e Igrejas.....	196
3.4 De Paróquia à Diocese: Estruturação do Catolicismo.....	210
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>222</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>227</b>

## INTRODUÇÃO

Os missionários orionitas fazem parte de uma congregação religiosa pertencente à Igreja Católica Romana. Essa congregação foi fundada no início do século XX – 1903 – na cidade de Tortona, Itália. O Fundador da congregação foi um sacerdote católico, Dom Luis Orione, também de nacionalidade italiana. Esses missionários, seguidores de Dom Orione como é popularmente conhecido, são homens (padres e irmãos) e mulheres (freiras), que logo se espalharam pelo mundo, sobretudo no pós primeira guerra, “abraçados” por um ideário de vida – servir à Igreja – e de serviço – assistir aos mais pobres (PATTARELLO, 1985).

Esses religiosos compõem uma congregação cujo nome canônico é ‘Pequena Obra da Divina Providência’ também chamados de ‘Filhos da Divina Providência’. Sobre essa congregação católica, podemos dizer que é considerada uma das mais novas dentro da estrutura da Igreja, mais nova é claro, se comparada com as principais congregações ou ordens católicas cuja fundação, no caso de algumas, remonta há séculos. Os orionitas estão presentes em quase todos os continentes, com uma atuação mais destacada na América Latina e Europa. Sobre o fundador, Dom Orione, antes de fundar a sua própria congregação, pertenceu, ainda quando jovem, à Congregação Salesiana, ordem religiosa católica cujo fundador foi o sacerdote mundialmente conhecido como Dom Bosco, de quem Dom Orione desfrutava de amizade (RIGO, 1980).

Dom Orione “assistiu” em vida ao início da dispersão de seus religiosos seguidores pelo mundo. Ao falecer em 1940, seus missionários já estavam presentes em vários países, inclusive no Brasil (PATTARELLO, 1985). Foi beatificado e canonizado no pontificado do Papa João Paulo II. No Brasil, esses religiosos italianos vieram para o antigo extremo norte goiano no início da década de 1950, para atuarem na região da paróquia de Tocantinópolis – antiga Boa Vista. Mas como estava aquela região antes da chegada dos orionitas?

O extremo norte de Goiás que abordamos neste estudo e que foi o “palco” para as ações dos missionários orionitas é a região onde hoje é denominado norte tocantinense. Aquele espaço social tinha na antiga Boa Vista, hoje Tocantinópolis, seu principal centro urbano, político e religioso. Tocantinópolis era considerada estratégica por vários motivos: estava localizada nas margens do Rio Tocantins; fazia divisa com o Estado do Maranhão e ainda pela posição geográfica, mais ao norte, estava estrategicamente situada no extremo norte de Goiás na época, entre o Maranhão e o Pará.

Nos anos 1940, década anterior à chegada dos missionários orionitas, aquela região como integrante do extremo norte de Goiás, não foi objeto de integração do interior ao projeto de nação. Sabemos que o que ficou conhecido como “Marcha Para o Oeste”, política de integração nacional promovida pelo governo Vargas buscava essa integração. Mas o extremo norte goiano não foi objeto daquele projeto. Assim, a historiadora Vera Lúcia Caixeta em sua tese de doutorado *Médicos, Padres, Sertões: o Norte de Goiás no Relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas Narrativas dos Seus Interlocutores Goianos (1916-1959)*, estudo em que aborda em parte a história dos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano, nos esclarece que:

No que se refere às políticas visando à integração do norte goiano à nação, o norte de Goiás não foi atingido pela “Marcha para Oeste”, idealizado na década de 1940, durante o governo Vargas. Toda a região “se encontrava fora das áreas de interesse de expansão do território do capital”. No norte de Goiás, quase 90% da população residia na zona rural. Viviam em habitações pobres, separadas umas das outras por muitas léguas de distância, era o “catador de babaçu, o paqueteiro, cortando ou singrando os rios, o pescador, o vaqueiro, o minerador” (CAIXETA, 2011, p. 165):

A partir da reflexão acima, proposta por Caixeta, vê-se que a região objeto deste estudo ficou de fora daquele projeto de integração nacional: a “Marcha Para o Oeste” do governo Vargas. Talvez pela “esmagadora” maioria da população daquela região ser rural, isso parece ter sido, junto com outros fatores, o motivo para a falta de interesse em integrar aquelas regiões ao projeto nacional de integração. Essa estratégia, pode ter atrasado ainda mais o desenvolvimento daquelas regiões, problemas que persistirão nas décadas seguintes e serão objeto de observação e em alguns casos, enfrentamento por parte dos missionários orionitas.

Já na década de 1950, a da chegada e do início das ações dos missionários orionitas na região aqui problematizada, outros projetos, agora no âmbito da região amazônica, parecem ter visto a necessidade de que aquela região norte do país fosse “aberta” como uma espécie de “nova fronteira” para o desenvolvimento do país. Ainda assim, a situação social e econômica do extremo norte goiano não mudava. Sobre essa realidade, ainda reflete Caixeta, ao dialogar com as observações da geógrafa Jacira Garcia Gaspar na tese *Araguaína e Sua Região: A Saúde Como Reforço da Polarização*, nos esclarece que:

No início dos anos de 1950, alguns programas de integração nacional apontaram para a necessidade de abertura de uma nova fronteira na Amazônia. Com relação a esse primeiro ciclo de políticas regionais explícitas, podemos enumerar a criação da Superintendência do Plano de

Valorização da Amazônia – SPVEA, em 1953, associada às medidas complementares como o Decreto lei de agosto de 1953, que definiu a chamada Amazônia Legal nela incluindo o Norte de Goiás, além da criação do Banco de Crédito da Amazônia. Entretanto, mesmo com essa política de conquista da fronteira acionada pelo Governo Federal, todo o extremo norte de Goiás ainda se encontrava fora do interesse do capital, ainda não se constituía em “fronteira agrícola” do Planalto Central e da Amazônia (IBIDEM, p. 166).

Conforme está na reflexão acima de Caixeta, ainda na década de 1950, a da chegada e instalação dos missionários orionitas, o extremo norte goiano ainda conservava “esquecimento” no que se refere a inseri-lo nos projetos de desenvolvimento nacional. A partir da observação da autoria acima, podemos ver que aquela região ainda não despertava interesse dos investidores, do capital e mais ainda, das políticas de Estado. Essa foi a situação econômico-social encontrada pelos missionários orionitas no início daquela década. Vai ser assim, sob essa situação econômico-social, que o projeto dos orionitas se assentará: uma região pobre, não desenvolvida e carente de desenvolvimento econômico e social.

No aspecto religioso, vale dizer que, antes da chegada dos missionários orionitas, alguns religiosos passaram por aquela região, antes mesmo da presença do famoso Padre João Lima. Sobre a assistência religiosa naquela região anterior à presença dos orionitas, Caixeta ainda nos esclarece que:

Após a fundação da paróquia, vários padres, de diversas Congregações religiosas passaram por Boa Vista, mas na maior parte do tempo ela ficou vazia, sem religiosos fixos. A partir da década de 1880, a paróquia passou à responsabilidade dos dominicanos franceses da Diocese de Porto Nacional. Em 1897, o padre João de Souza Lima foi nomeado pároco, e resolveu-se, enfim, o problema da vacância. Ele permaneceu no cargo até sua morte em 1947, portanto, 50 anos no comando da igreja na região. Para substituí-lo e acelerar as reformas da Igreja, o dominicano e bispo de Porto Nacional, Dom Alano (1936-1974) convidou os missionários orionitas para assumirem a Paróquia de Tocantinópolis e conseqüentemente, a igreja da região do extremo norte de Goiás (IBIDEM, p. 162).

Assim, segundo as reflexões acima de Caixeta, vemos como estava o quadro religioso daquela região anteriormente à chegada dos primeiros missionários orionitas: A ausência de sacerdotes fixos até da chegada do Padre João Lima<sup>1</sup>. Esse último sacerdote era subordinado à Diocese de Porto Nacional e naquela paróquia liderou os católicos dos três últimos anos do

<sup>1</sup> Consideramos esse sacerdote como “famoso” por sua atuação e influência destacada tanto no campo religioso quanto no cenário político de Boa Vista na sua época, primeiras décadas do século XX. Para mais informações sobre esse sacerdote católico, ver: *O Coronelismo no extremo norte de Goiás: o Padre João e as três revoluções de Boa Vista* de autoria do historiador Luís Palacín ou ainda *Boa Vista do Padre João: Tocantinópolis, Goiás*, de autoria da memorialista Aldenora Correia.

século XIX até a metade do XX, quando a região passou para as “mãos” dos missionários orionitas. Caixeta ainda nos informa que a chegada dos missionários orionitas se deu após pedido do Bispo da Diocese de Porto Nacional na época, o dominicano Dom Alano Marie Du Noday.

Como dito anteriormente, quando os missionários orionitas lá chegaram, aquela região do ponto de vista religioso estava sob os cuidados da Diocese de Porto Nacional, na época administrada pelos dominicanos. A única paróquia católica existente naquela região estava na cidade de Tocantinópolis, uma vasta extensão de terras. A distância entre as cidades de Porto Nacional sede da diocese e Tocantinópolis no extremo norte de Goiás era de 585 km (TONINI, 1996). Uma distância, acreditamos, demasiado longa para os padrões religiosos no que se refere à assistência eclesiástica.

Acredita-se que a distância e as dificuldades daquela diocese de Porto Nacional em “assistir” os fiéis católicos de toda aquela região de Tocantinópolis, representou os principais motivos para que aquele bispo pedisse ao Vaticano a vinda de missionários católicos para aquela imensa região, para ajudá-lo naqueles ofícios religiosos. A Igreja atendeu aquele pedido, designando os religiosos integrantes da “Congregação da Pequena Obra da Divina Providência”, congregação católica italiana, conhecidos como “Filhos da Divina Providência”, “Missionários Orionitas”, ou simplesmente “Orionitas”.

Dom Alano permaneceu na qualidade de bispo e superior eclesiástico daquela região até o final de 1954, quando dois anos após a chegada dos orionitas, o Vaticano desmembrou aquela região de Porto Nacional. Estaria encerrada a responsabilidade de Dom Alano como bispo católico daqueles povos. Além de Dom Alano, outro religioso teve participação naquele momento de “transição” religiosa dos dominicanos para os orionitas no que se refere ao direcionamento religioso daqueles povos. Foi o padre também dominicano José Antônio Klaus. Esse padre tinha sido designado para Tocantinópolis em 1947, cinco anos antes da chegada dos orionitas e um ano antes da morte do famoso Padre João Lima em 1948 (TONINI, 1996).

Muito pouco sabemos sobre o dominicano José Antônio Klaus assim como Dom Alano. Nas narrativas de memórias dos missionários orionitas há pouquíssimas referências a esses dois religiosos, como também muito poucas referências à transição deles para os orionitas. Sabemos apenas que esse padre Klaus sucedeu ao famoso padre João Lima e foi único sacerdote naquela região por quatro anos, tendo que dar conta do ponto de vista religioso de toda aquela imensidão territorial. Essa era a dimensão da responsabilidade religiosa daquele padre. Consideramos ainda a sua importância pelo fato que, diferentemente

do Bispo Dom Alano que visitava aquelas regiões do extremo norte goiano de forma esporádica, Padre Klaus lá residia. Era uma vivência cotidiana com aqueles sertanejos. Portanto, teve aquele padre a responsabilidade de, como único sacerdote daquela região, fazer a “transição” no aspecto religioso dos dominicanos para os orionitas naquele ano de 1952.

Sobre aqueles missionários orionitas que chegaram naquela região do antigo extremo norte goiano em fevereiro de 1952 – recorte inicial de nosso estudo – vindos da Itália, podemos dizer que não foram muitos em quantidade significativa. Mas os primeiros personagens que naquela região chegaram, se transformaram, como veremos mais adiante, nos “protagonistas” daquele processo de ocupação religiosa. Foram eles: Quinto Tonini, Remígio Corazza, Pacífico Mecozzi, Terezinha Nóbrega Foli e Giovanni Pattarello. Embora esse último não tenha sido missionário atuante na região, sua articulação nos bastidores da missão o coloca para o bem ou para o mal, entre os “protagonistas” daquele processo de ocupação religiosa objeto deste estudo.

Já sobre este estudo, podemos dizer que o objetivo central da pesquisa que resultou neste foi historicizar, refletir e explicar a presença, desde a década de 1950 até os anos 1980, no antigo extremo norte de Goiás na época, hoje norte do Estado do Tocantins, daquele grupo de missionários católicos: os orionitas. Eles estabeleceram-se naquela região e lá construíram igrejas, fundaram escolas e hospitais. A presença daqueles missionários na região aqui estudada é tão visível que eles ocupam um lugar de destaque na organização das instituições daquela sociedade, desde a creche à universidade, do trabalho de acolhida, de assistência aos idosos até o hospital, da formação de movimentos religiosos leigos às principais igrejas da região.

Nesse sentido, objetivamos entender a presença desses missionários naquela região buscando identificar primeiro, como eles contribuíram para a formação de uma memória para aquela região tendo eles próprios como os sujeitos daquele processo de ocupação religiosa; segundo, como eles representaram em suas narrativas o que eles viram, ouviram e fizeram como atores daquele processo e; por último, como atuaram no campo da saúde, da educação e da fé, no que consideramos esses três fatores em conjunto, o processo que resultou na estruturação do catolicismo ao modo orionita, naquele espaço e contexto histórico.

Assim, nosso caminho no sentido de transformar nossa proposta de pesquisa em um problema efetivo nos conduziu a um questionamento central: como os missionários orionitas estruturaram o catolicismo, ao modo deles, na região do antigo extremo norte goiano? Assim, a partir desse problema colocado, buscamos perseguir essa inquietação no transcorrer de cada capítulo deste estudo.

A teoria que nos embasou para a constituição deste estudo, foram trabalhos de historiadores e pesquisadores que transitam na “seara” da História Cultural. Assim, pelo fato de abordarmos um tema de natureza religioso, buscando uma análise das relações sociais no extremo norte de Goiás, ou seja, as relações entre igreja e sociedade, consideramos a necessidade de lançarmos mão de uma análise a partir dessa teoria. O historiador britânico Peter Burke, ao criticar a história cultural clássica – herdeira das análises de Jacob Burckhardt e Johan Huizinga – quando a discussão é a igreja, relata que “a ideia essencial da história cultural clássica, extraída da igreja, é a de ‘tradição’, sendo a ideia básica de transmitir objetos, práticas e valores de geração para geração” (BURKE, 2000, p.239).

Concordamos com a crítica de Burke, visto que acreditamos que atribuir à relação entre igreja e sociedade apenas como a transmissão de “objetos, práticas e valores” obscurece uma relação ainda maior, que é a do interesse, de sentido, do caráter simbólico e conformador que a igreja busca por meio de sua prática “evangelizadora” e “civilizadora”, sobretudo quando o palco para essas ações é o interior do país.

Nesse sentido, os estudos no âmbito história cultural nos foi fundamental pelo fato que ela “se tornou ainda mais necessária do que nunca em nossa era de fragmentação, especialização e relativismo. (...) parece que estamos passando por uma redescoberta da importância dos símbolos na história”. (IBIDEM, p. 243). A partir de Burke, o que pode ser considerado como a “redescoberta” dos símbolos na história, a nosso ver, passa por uma valorização de novos objetos no campo da investigação histórica, que venha preencher as lacunas de abordagens estritamente sociais ou econômicas.

As fontes que nos servimos para a constituição deste estudo foram, exclusivamente, de natureza orionita. Principalmente relatos de memória presentes em fontes literárias, ou seja, narrativas escritas pelos próprios missionários orionitas, um tipo de fonte conhecida nos estudos e pesquisas como relatos autobiográficos. Essas fontes, portanto, como veremos, receberam tratamento crítico a partir de estudos sobre hagiografias e autobiografias. Consideramos ainda dizer que promovemos um esforço considerável para levantar outros tipos de fontes não orionitas, para que pudéssemos na medida do possível, buscar uma contraposição necessária das informações extraídas desse tipo de fonte. Mas a escassez desses materiais não nos permitiu realizar essa intenção.

Mas ainda assim, ao nos valermos de fontes basicamente orionitas, consideramos dizer com total tranquilidade que em nenhum momento essa ausência de fontes não orionitas comprometeu o nosso trabalho de pesquisa e de construção deste estudo. A riqueza das narrativas orionitas não nos permite, cremos, desprezá-las. Essas fontes com toda certeza,

fazem parte daquilo que muitos chamam de “revolução documental”, nova concepção de fontes que surgiu a partir da chamada “Nova História” propugnada nas últimas décadas do século passado. Sobre essa ampliação considerável do “leque” de documentos e fontes em matéria de pesquisa histórica, o historiador francês Jacques Le Goff, um dos principais representantes dessa vertente, infere que:

A história nova ampliou o campo do documento histórico; ela substituiu a história de Langlois e Seignobos, fundada essencialmente no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: *escritos de todos os tipos*, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc. Uma estatística, uma curva de preços, uma fotografia, um filme, ou, para um passado mais distante, um pólen fóssil, uma ferramenta, um ex-voto são, para a história nova, documentos de primeira ordem (LE GOFF, 1988, pp.28-29) *Grifo nosso*.

Conforme observou acima Le Goff, nas últimas décadas ocorreu uma ampliação sem precedentes no campo do documento histórico. Para ele, essa multiplicidade de documentos pode, com segurança, contribuir para o trabalho de investigação e de interpretação do passado por parte do historiador. Esse, portanto, é também nosso olhar sobre as fontes que utilizamos para a constituição deste estudo: as narrativas orionitas são vistas em seu contexto e é claro, como documentos oficiais, mas sobre elas foi lançado o olhar crítico. Essa documentação não fala por si, foi necessária uma leitura “a contrapelo” para extrair aquilo que ela pretendeu omitir, o que exigiu um esforço exaustivo. Essas fontes, cremos, nos permitiu ora clarear relações sociais obscurecidas, ora iluminar anseios, sentimentos e ressentimentos daqueles missionários.

Sobre a metodologia utilizada na pesquisa e que resultou neste estudo, dialogamos com o que o historiador britânico Edward Hallet Carr entende como os chamados “fatos básicos” da História. Buscamos, portanto, identificar esses fatos básicos nesses registros escritos dos missionários orionitas, uma literatura tênue mais ainda sim, literatura, como poderemos observar, muito embora tenha sido escrita como uma espécie de registro para as gerações futuras, está contemplada, nesse caso, de um esforço de memória.

Nesse sentido, metodologicamente, buscamos colocar esse tipo de fonte sob o “crivo” tanto da teoria já mencionada anteriormente, como subordiná-la às reflexões que embasaram nosso estudo como hagiografia e autobiografia, como também os conceitos: memória, representações e neocristandade. Esses trabalhos nos permitiram, do ponto de vista metodológico, analisar as narrativas orionitas como documentos oficiais mas possuidores de subjetividades, de realidades quase imperceptíveis e que, sob a nossa análise e crítica, nos

permitiu visualizar nosso objeto de pesquisa com segurança tanto teórica quanto metodológica.

Assim, para entender a problemática deste estudo, ou seja, como os orionitas estruturaram o catolicismo naquele espaço social e contexto histórico, no **primeiro capítulo**, começaremos buscando entender a memória que foi elaborada sobre a vida do fundador da congregação orionita, Dom Orione. Nesse momento, veremos como foi construída a vida exemplar e de santidade sobre esse religioso e que passou a ser tido como uma espécie de “modelo” do que é ser orionita. Para entendermos a construção dessa narrativa, dialogaremos com estudos sobre hagiografia, entre outras análises, as do historiador francês Michel de Certeau presente na obra *A Escrita da História* (1982). Já para dialogarmos com as outras narrativas seguintes, que são, não mais hagiográficas, mas escritos autobiográficos, nos utilizaremos entre outros estudos, o da historiadora Ângela de Castro Gomes e Benito Bisso Schimidt presente na obra *Memórias e Narrativas (Auto)biográficas* (2009).

Ainda nesse primeiro capítulo, no caminho para entender o que pode ser a constituição de uma memória orionita para aquela região, memória é claro, tendo eles próprios como uma espécie de “elementos fundadores”, veremos que os missionários orionitas se preocuparam em legar um conjunto de obras de memória que, analisadas em conjunto e guardadas as devidas especificidades de cada uma, nos leva a formar uma convicção de que eles objetivaram sim, construir uma narrativa em que eles configurariam como os “protagonistas” da história daquela região, então nascida sob o trabalho missionário e religioso deles. Nesse ponto específico, como veremos, constituíram uma memória católica, de carisma orionita.

Nessa parte deste estudo, o conceito que utilizamos foi a abordagem sobre memória em Paul Ricoeur. Assim, esse trabalho de Ricoeur nos guiou no nosso esforço para a compreensão de como os missionários orionitas buscaram constituir uma memória ligada a eles próprios para a região objeto de nossa análise. Para tanto, nos servimos principalmente do que Ricoeur chama de ‘memória manipulada’ presente na obra *A Memória, A História, O Esquecimento* (2007), quando nos diz que “a memória imposta está armada por uma história ela mesma ‘autorizada’, a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente” (RICOUER, 2007, p.98).

Ainda nesse capítulo, para além do esforço de constituição de uma memória, abordaremos os bastidores da missão, tendo como foco um sentimento amoroso que se deu entre os dois principais personagens da missão na época, como também iremos nos ater a um outro lado dos bastidores das missões orionitas: o lado das intrigas internas que determinaram,

como veremos, os destinos de muitos e o redirecionamento da própria missão orionita em um determinado momento.

No **segundo capítulo**, nossa atenção se voltará para entender as representações que os missionários orionitas construíram sobre aquele espaço, o extremo norte goiano na época. Veremos o que eles se depararam e representaram em suas narrativas. Nesse momento, abordaremos o esforço daqueles missionários em implantar institucionalmente o catolicismo na região, por meio de suas viagens missionárias, o sertão que eles encontraram naquelas viagens, a convivência com os sertanejos, mas também os enfrentamentos que os orionitas travaram: com os protestantes, com a maçonaria, contra o que eles encararam como “superstições”, esses três fenômenos que eles representaram em suas narrativas como seus inimigos.

Veremos também como eles se relacionaram com os políticos e a política local para poderem colocar em prática seus projetos para a região e, fechando essa parte, o que os orionitas enfrentaram no que pode ser considerado seus maiores traumas: a perda – morte – de vários religiosos, cinco ao todo, em plena missão. Nesse momento, o conceito que nos guiará nessa tarefa de entender como os orionitas viram e narraram sobre a região e seus sujeitos, será basicamente os estudos sobre representação do historiador francês Roger Chartier, presente na obra *A História Cultural: Entre Práticas e Representações (1982)*, importante referência quase obrigatória para pesquisas que buscam entender “o modo como em diferentes tempos e espaços uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1982, pp. 16-17).

Mas por que elegemos esses estudos sobre as representações de Roger Chartier para nos guiar, neste capítulo, em nossas reflexões sobre as narrativas construídas pelos missionários orionitas? A resposta é: Aqueles missionários ao se depararem com o espaço social do extremo norte goiano no início da década de 1950 e conseqüentemente seus elementos, – os sertanejos, os católicos, os protestantes, os maçons, os que eles acusaram de ser supersticiosos, os políticos e, os traumas que eles missionários viveram – elaboraram uma representação própria deles (modos de ver) e a partir daí agiram para a implantação dos seus projetos para aqueles lugares (modos de fazer), ou seja, “modos de ver e de fazer”, conceitos chave da obra referenciada de Chartier.

Já no **terceiro** e último capítulo, abordaremos a atuação dos missionários orionitas no campo da saúde, da educação e da fé. Ou seja, buscaremos analisar como eles atuaram no campo da saúde, curando, medicando e higienizando aquelas populações como também fundando postos de saúde e alguns hospitais, como estabeleceram uma educação orionita por

meio da criação de escolas e como parecem ter imprimido uma “identidade religiosa” por intermédio da criação de associações religiosas de leigos e a conseqüente fundação de igrejas, sendo as primeiras e principais da região, nascidas sob a “paternidade” orionita.

Ao atuarem na região nessas três áreas: saúde, educação e fé, cremos que os missionários orionitas objetivaram – junto com a constituição de uma memória – estruturar o catolicismo naquela região e contexto histórico. Mas como veremos nesse capítulo, essa atuação dos missionários orionitas não foi um projeto particular e isolado daquela congregação religiosa, mas um projeto institucional da Igreja Católica como um todo. Para chegarmos a essa leitura, observaremos a atuação dos missionários orionitas dentro de um contexto maior: o da chamada ‘neocristandade’ católica.

Para isso, nesse último capítulo, dialogaremos com o conceito de neocristandade, sobretudo as análises do historiador Riolando Azzi na obra *A Neocristandade: Um Projeto Restaurador (1994)*, quando ele nos explica que uma das características dessa neocristandade é “valorizar o papel da religião na manutenção e na coesão da ordem social. Os prelados (...) desejam que, de fato, a fé católica possa ser o princípio inspirador da ação política dos governantes e da própria organização jurídica e social da sociedade (AZZI, 1994, p.60). Além de estudos sobre a história do catolicismo, como exemplo, a obra *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental (2008)*, do historiador norte-americano Thomas Woods.

Mostraremos ainda nessa última parte deste estudo que em 1954, dois anos após a chegada daqueles missionários, a igreja daquela região e a missão orionita que lá estava foram elevados pelo Vaticano à condição de prelazia católica e, em 1980 – recorte final deste estudo – à condição de Diocese, fenômenos que acreditamos, endossam nosso entendimento de que os missionários orionitas não só buscaram como trabalharam e realizaram essa estruturação do catolicismo naquela região no recorte abordado na pesquisa agora transformada em dissertação.

O interesse por esse tema de pesquisa nasceu quando da conclusão da graduação acadêmica em 2005, momento da produção da monografia de conclusão do curso de licenciatura em História da Universidade Federal do Tocantins, campus de Araguaína, minha cidade natal. Durante a produção daquele trabalho final de curso, realizei algumas entrevistas orais com os primeiros sacerdotes daquela cidade, o principal deles, o missionário orionita Remígio Corazza, vale dizer, daquele grupo de religiosos abordados neste estudo, o único ainda vivo no momento de elaboração deste. Dos diálogos travados entre eu enquanto pesquisador e aquele religioso orionita, surgiu-me a inquietação de entender como aqueles missionários haviam chegado àquela região e o que eles haviam feito para dar àquela

sociedade um “rosto” orionita. Daí decidi: esse será meu tema de pesquisa futura, agora apresentada neste estudo.

A minha proposta de pesquisa foi aceita quando da minha aprovação em 2014, no programa de mestrado em História da UFG - Universidade Federal de Goiás, quando, a partir das aulas, discussões e leituras no âmbito do mestrado, fui aos poucos “ajustando” minhas preocupações e inquietações com relação ao meu tema de pesquisa, adicionando novas preocupações de forma que a pesquisa hoje transformada em dissertação, pudesse oferecer um panorama historiográfico para a compreensão das missões orionitas na região objeto deste estudo.

Sobre minha trajetória acadêmica, sempre tive como tema de pesquisa questões que envolvem o catolicismo romano. Na graduação, busquei reconstituir a vida do primeiro mendigo da cidade de Araguaína que após ser assassinado de forma considerada trágica, foi “alçado” pela religiosidade popular presente na cultura de muitos habitantes daquela cidade, à condição de santo popular, numa devoção que se arrasta por quase 60 anos. Já na especialização lato sensu, busquei entender o ensino religioso no Brasil, observando que este, pela influência cultural da Igreja Católica e suas práticas, se transformou em ensino católico.

Confesso que a religião católica me “fascina” enquanto pesquisador, pois a partir dela, creio, assim como também acredita o historiador norte-americano Thomas Woods (2008), podemos entender muito do que está em nossa volta. Já nessa dissertação de mestrado, volto à seara do catolicismo, agora com o objetivo de entender a partir dos relatos de memórias de seus principais missionários, a presença daqueles religiosos orionitas naquele antigo extremo norte goiano a partir da década de 1950 e o que acreditamos que eles realizaram: estruturaram o catolicismo institucionalmente naquela região.

Finalmente, cremos que na feitura deste estudo, não poderíamos deixar nada de fora, nem nossas preocupações, nem nossas considerações, pois acreditamos, assim como o sociólogo judeu-alemão Walter Benjamin, que “nada do que algum dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (BENJAMIN, 1985, p. 223). A esse pensamento de Benjamin que nos parece mais uma “profissão de fé”, acrescentamos portanto, a nossa: eu acredito na função da História.

# 1 UMA MEMÓRIA ORIONITA PARA O EXTREMO NORTE DE GOIÁS

## 1.1 Perfil de Dom Orione: o que é ser Orionita

No caminho para refletirmos como se deu o processo de estruturação do catolicismo no antigo extremo norte goiano, começaremos buscando identificar o que pode ser o processo de constituição de uma memória orionita para aquela região e contexto histórico. Para isso, cremos que faz-se necessário, primeiro, refletirmos sobre o discurso que foi construído sobre Dom Orione, o fundador da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência, popularmente chamada de Congregação Orionita. Dom Orione foi um sacerdote católico que viveu entre 1872 e 1940. Acreditamos na necessidade de entendermos um pouco sobre esse religioso e sua visão de mundo pois, segundo nossa compreensão, é sobre esse homem, Dom Orione, que nasceu o que pode ser chamado de “modelo” de religioso orionita.

Esse “modelo” de ser orionita, acreditamos, forma a base ética, moral, social e religiosa daqueles homens e mulheres que pertencem àquela congregação. Assim, a partir de nossa leitura e observação da literatura escrita de alguns missionários, podemos dizer que esse “modelo” de ser orionita que tem por base Dom Orione, consiste em dois fatores: o perfil orionita e a pedagogia orionita. Nesse sentido, o perfil de ser orionita seria o da caridade e humildade e a pedagogia seria a preferência desses religiosos pelos mais pobres da sociedade.

Sobre esse perfil orionita voltado para a caridade e a humildade, o religioso italiano Giovanni Pattarello – que diga-se de passagem, conheceu e conviveu com Dom Orione – no seu livro *Perfil de Dom Orione* nos introduz na figura daquele religioso, quando nos informa que:

Dom Orione não era apenas humilde como pessoa, a ponto de nos confundir a nós todos, mas levou suas famílias espirituais a se ocuparem dos mais humildes. Antecipou a opção preferencial pelos pobres. Os deficientes normalmente são os pobres de bens materiais, mas são igualmente pobres pelas parcas perspectivas que lhes abre a sociedade. Os filhos de Dom Orione se empenham com amor e com todos os recursos disponíveis a levá-los à participação e comunhão (PATARELLO, 1985, p. 7).

Como se pode observar nas palavras acima do sacerdote Pattarello, consideramos está apresentada a figura de Dom Orione a partir da leitura de um de seus principais religiosos. Uma figura centrada na imagem da humildade e da caridade. O próprio religioso destaca que

Dom Orione “não era apenas humilde”, como teria levado seus seguidores a praticarem esse atributo, ou seja, a humildade.

Vemos nessa narrativa acima de Pattarello, e veremos ainda nas próximas, há um esforço em identificar na figura de Dom Orione os atributos de humildade, caridade e de apego à pobreza. Os estudos sobre hagiografia nos dão um boa compreensão sobre esses mecanismos de produção da vida de determinados sujeitos como santos ou pessoas possuidoras de vida exemplar. Na historiografia, um trabalho pioneiro é o do historiador Michel de Certeau na obra ‘A Escrita da História’. Sobre a hagiografia, o historiador Dirceu Rodrigues da Silva, em *As Hagiografias Como Fontes Históricas: Uma Leitura de Michel de Certeau*, nos esclarece que:

Hagiografia é um gênero literário religioso produzido com finalidade de apresentar a vida de um personagem guia de uma crença. Nesse estilo de texto apresenta-se a vida do personagem de forma a legitimá-la santo. São escritos nas hagiografias relatos onde o personagem demonstra sua santidade por meio de uma vida exemplar e contato íntimo com o sagrado, ou seja, a hagiografia remonta-se as virtudes e milagres que fazem do personagem um santo. a própria definição da palavra, justificando a separação dada a ela por Michel de Certeau no título do capítulo, já indica o que são esses documentos: Hagio: santo; Grafia: escrita, ou seja, a escrita sobre a vida de um santo (SILVA, 2015, p.342).

Nesse sentido, a partir do exposto acima por Silva, sobre na natureza da historiografia hagiográfica, podemos então atribuir a obra do missionário Pattarello quando discorre sobre o perfil de Dom Orione, como uma escrita hagiográfica. Como foi possível perceber na análise de Silva, o cerne da hagiografia consiste na apresentação do sujeito como detentor de uma vida exemplar, exatamente os atributos que são apresentados como presentes em Dom Orione, o fundador do grupo de religiosos objeto deste estudo.

Já no âmbito da discussão sobre memória em Paul Ricouer, vemos que se manipula a memória para se expressar/construir/reivindicar identidades e a própria memória, tudo segundo ele, fruto de processos ideológicos. De acordo com ele, as ideologias são fundamentais para a construção das narrativas. Essa é a narrativa que foi envolto Dom Orione: a narrativa de humildade, caridade, de apego aos pobres.

Portanto, a partir dessa breve apresentação da figura de Dom Orione através daquilo que consideramos ser o estabelecimento de um perfil de religioso que, como já dissemos, estava centrada na ideia de caridade e humildade, acreditamos, estava colocada um espécie de “programa” a ser seguido por seus religiosos. Sobre esse perfil baseado nesses dois atributos, acrescenta Pattarello:

Não há pessoa que tenha incidido nas primeiras décadas do presente século, na dimensão da caridade eclesial, como Dom Orione. Presente e ativo nos mais diferentes setores da história humana, mas especialmente nas horas mais dolorosas dos cataclismos: dois terremotos espantosos, uma longa e terrível guerra. Não é possível bitolar esta figura incandescente dentro de um esquema biográfico (PATTARELLO, Op.cit. p. 10).

Na narrativa acima de Pattarello, ele vai mais além do que na sua representação anterior, e agora, apresenta a figura de Dom Orione como aquela pessoa que, dentro da igreja, no aspecto da caridade, foi “insuperável” na primeira metade do século XX no mundo. Destaca a participação de Orione quando atuou em socorro às vítimas de dois terremotos que abalaram a Itália nas primeiras décadas do século XX<sup>2</sup>, como também na assistência aos feridos durante a primeira guerra mundial<sup>3</sup>. E o sacerdote afirma que, por sua dimensão religiosa e caridosa, não seria possível, segundo ele, biografar o fundador daquela congregação religiosa.

É possível perceber nessa narrativa de Pattarello, que ele invoca dos fenômenos da história para justificar a importância da figura de Dom Orione: a presença deles ao socorrer vítimas de terremotos ou seja, desastres naturais, como também a sua presença no socorro às vítimas da guerra. Pattarello então, articula fenômenos da história para legitimar o “poder” solidário de Orione. Sobre a combinação desses atos que ajudam a formar o universo da construção hagiográfica de determinada pessoa, Michel de Certeau no seu estudo sobre hagiografia presente na obra *A Escrita da História*, reflete que:

(...) a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘aquilo que passou’, como faz a história, mas ‘aquilo que se é exemplar’ (CERTEAU, 2000, p.290).

Como vimos acima na reflexão de Michel de Certeau, mesmo quando na narrativa se combina atos, lugares e temas, a estrutura hagiográfica construída não deve ser vista como tendo no passado certa referência, mas naquilo que sobre esse passado ficou de exemplo, ou seja, o ato exemplar. No caso exposto por Pattarello, a participação de Dom Orione nos dois fenômenos – terremotos e guerras – o credenciava como portador de vida exemplar para seus seguidores e confrades de sua congregação.

---

<sup>2</sup> Pattarello se refere ao terremoto Calabro-Sículo, ocorrido em 28 de dezembro de 1908 e o Marsicano que se deu em 13 de janeiro de 1915.

<sup>3</sup>Sobre a primeira guerra mundial, Ver: *HOBBSAWM, Eric. A Era dos Extremos: O Breve Século XX, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.*

Nesses termos, o sacerdote orionita Pattarello vai construindo a representação do fundador da congregação orionita, a de um homem da caridade e movido por essa qualidade. Consideramos importante observar, que o sacerdote em suas representações, em momento algum apresenta um ponto sequer que venha desmerecer a figura de Dom Orione ou mesmo uma passagem em sua narrativa que nos abra a possibilidade de uma interpretação diferente da que ele pretende mostrar. É como se Dom Orione fosse, além de sacerdote, um homem perfeito, um ser tomado por uma aura de perfeição e exemplaridade para toda a humanidade.

Ainda nesse caminho da exemplaridade, Pattarello acrescenta que:

A sua sensibilidade humana, aperfeiçoada pelo ardentíssimo amor cristão, impulsiona-o a socorrer os irmãos mais necessitados, marcados com defeitos físicos e mentais, às vezes rejeitados pelos homens, e os acolhe nos chamados Pequenos Cotolengos. O Pequeno Cotolengo, escreveu ele, “deve ser o pára-raios das grandes cidades. À sua porta não se pergunta, a quem entra, se tem um nome, uma religião, mas somente se tem uma dor” (PATTARELLO, Op.cit. p. 18).

Na narrativa acima de Pattarello, vemos a exposição do que o sacerdote chama de “sensibilidade humana” de Dom Orione. Pode-se notar que, a personalidade de Dom Orione é toda voltada para a ideia de que ele se constituiu em um homem a serviço da humanidade terrena. Essa é a representação que é construída e sobre a qual, por essa literatura orionita quer se lançar as bases, acreditamos, para a constituição de uma memória orionita, memória tendo como base, o perfil e a pedagogia de Dom Orione que, como já dissemos, está assentada na ideia de caridade e humildade e no discurso de preferência pelos mais pobres.

**Imagem 1:** Dom Orione (um dos seus últimos registros fotográficos)



**Fonte:** Livro *Perfil de Dom Orione*, autor: Giovanni Pattarello, 1985

Como foi possível ainda perceber na narrativa de Pattarello sobre Dom Orione, ele o coloca como aquele que socorre os esquecidos e os defeituosos das sociedades. Sabemos que esses atingidos por esses problemas sociais, frutos da sociedade moderna estão dispersos por quase todas as cantos do mundo. Mas Pattarello apresenta Dom Orione como aquele que pode socorrer, onde quer que esses estejam. O historiador Thiago Pires, estudioso das chamadas hagiobiografias, no estudo *As hagio-biografias do cura d'Ars (1786-1859)*, discorre que:

A escrita edificante, a serviço do exemplar e de um perfil específico de santidade, porém elaborada de forma singular e sempre em resposta à cultura moderna e histórica do início do século XX (PIRES, 2013, p. 3).

Assim, a partir da reflexão acima de Pires, podemos dizer também que a produção hagiográfica de Pattarello sobre a vida de Dom Orione de forma a edificá-lo como portador de uma vida exemplar, também pode ser vista como uma resposta às condições sociais e históricas da sociedade moderna do século XX, marcada por conflitos, desastres, doenças e guerras. A situação histórica, portanto, contribuiria para a construção da vida do personagem, portador de exemplo de vida, aquele que edifica os demais por meio de seus exemplos.

Ainda no que acreditamos ser esse esforço pela constituição de uma memória voltada para a ideia de um homem (Dom Orione) e de seus homens (orionitas) como sujeitos à serviço da humanidade, Pattarello acrescenta que:

Dom Orione foi assim, um coração de mãe: empenhava-se duramente na promoção humana dos pequenos, proporcionando-lhes nos seus institutos, meios de cultura e de aprendizagem técnica, Visava-lhes proporcionar, pelo trabalho e pela cultura, os meios de vida, sempre fiel cumpria uma missão de amor e de assistência social (PATTARELLO, Op.cit. p. 77).

Observando atentamente a narrativa acima de Pattarello, acrescenta-se à figura de Dom Orione mais algumas “qualidades”: a de “coração de mãe” e a de incentivador da cultura e da aprendizagem dos homens. Consideramos importante destacar esses atributos que junto aos já apresentados, ajuda a entender a aura a que foi sendo introduzida a figura do fundador da congregação orionita e que, segundo acreditamos, devia ser seguida pelos seus religiosos, ou seja, o seu perfil e sua pedagogia. Agora, acrescenta-se mais algumas “qualidades”.

Esse discurso, cremos, é uma espécie de ideologia fundadora para o que é ser orionita e para a prática orionita. Nesse sentido, essa ideologia orionita expressada mundo afora e reclamada pelos missionários orionitas como orientadora da vida de Dom Orione e a partir dele, exemplo para todos os religiosos daquela congregação seria: a prática da caridade, da

humildade, o serviço aos pobres. Sobre a relação e o uso que se faz de determinadas ideologias como mecanismos que visam a manipulação das memórias, Paul Ricoeur nos esclarece que:

As manipulações da memória, devem-se à intervenção de um fator inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória. Trata-se do fenômeno da ideologia (RICOUER, Op.cit. p. 95).

Como reflete acima Ricoeur, as intenções de manipulação da memória servem-se da ideologia como mecanismo para reivindicar identidades. Ele apresenta então esses três fatores: ideologia, memória e identidade, como instrumentos para a compreensão desses processos de manipulação das memórias. Como veremos nessa primeira parte deste estudo, a ideologia orionita assentada no discurso da caridade, humildade e pobreza serão, a todo tempo invocados, como se os orionitas dissessem: assim foi Dom Orione, assim somos nós.

Consideramos ainda insistirmos nessa questão da caridade. Toda as narrativas orionitas insistem nesse lema, lema que identificamos, como já observado, como perfil de Dom Orione e o do que devia ser o orionita. Ainda sobre esse ideal da caridade, o religioso acrescenta que:

A mensagem que Dom Orione deixou foi a da caridade. A caridade, só a caridade dizia ele, salvará o mundo. São ainda suas palavras: “Os interesses e a política dividem os homens, a religião e a caridade os unem. É preciso criar o homem novo: o homem da caridade será um obstáculo eficaz à onda lamacenta que ameaça transtornar todas as coisas. Como sanar a incredulidade moderna? Com o fogo da caridade!” (PATTARELLO, Op.cit. p.22).

Nessa narrativa acima de Pattarello, vemos insistentemente a caridade como norteadora das ações de Dom Orione. É como um “manifesto” em favor dessa prática que, segundo ele mesmo apresentou, era a única saída para o mundo. Interessante observar na narrativa do próprio Dom Orione, citado por Pattarello, quando afirma que a religião é fator de união entre as pessoas. Considerarmos dizer que, a religião poderia até constituir em fator de união entre as pessoas, mas na época de Dom Orione, não hoje, quando proliferam-se conflitos, desacordos e intolerâncias que geralmente possuem a religião ou como motivo declarado, ou como “pano de fundo”.

Como se ver acima, Pattarello apresenta um trecho de um escrito de Dom Orione quando ele afirma que só a religião e a caridade pode unir os homens. Ou seja, é apresentada

aí o papel da Igreja como aquela que por intermédio da vida de seus santos, esses homens exemplares, conseguirão a perfeição e a unidade humana. A historiadora Nadia Maria Guariza em *Biografia e Hagiografia Como Potencialidades No Estudo do Catolicismo Brasileiro do Início do Século XX*, reflete que:

As hagiografias apresentam variações em suas histórias, em determinadas épocas algumas virtudes são destacadas ou minimizadas, dependendo dos interesses do emissor da história. Nesse sentido, as hagiografias nos séculos XIX e primeiras décadas do século XX se configuram como mais uma estratégia da Igreja Católica (GUARIZA, 2015, p. 2).

Como se pode observar na análise acima de Guariza, vemos o papel da Igreja nessa estratégia de “fomentar” ao que parece, o surgimento desses modelos de vida exemplares para a Igreja. As hagiografias variam segundo as épocas e também segundo a história. Virtudes seriam mais valorizadas em determinados momentos, em outros momentos outros atributos ganhariam destaque. Assim, podemos dizer que a Igreja tem sim interesse e participação na produção dessas histórias exemplares, basta a ver que o livro de Pattarello, objeto de análise nessa parte deste estudo foi financiado tanto pela Igreja como pela própria congregação orionita.

Consideramos que assim foi construída a ideia de perfil de Dom Orione e daqueles religiosos daquela congregação que possui aquele sacerdote como fundador, um perfil assentado na ideia de caridade e de humildade. Nos parece um discurso que prega que somente com esse perfil, o de ser caridoso e humilde, o orionita poderia melhor assistir aos mais pobres. Assim, já sobre o que consideramos ser a pedagogia orionita, podemos dizer que ela segue a mesma estratégia daquela do perfil, ou seja, a de apresentar a ação de Dom Orione que serviria de exemplo como prática para todos os seus religiosos, nesse caso, uma prática pedagógica que tem como norte a preferência e a assistência aos mais pobres da sociedade.

Sobre essa pedagogia orionita baseada na preferência pelos mais pobres, Pattarello nos diz que:

A opção preferencial pelos pobres, crescia em sintonia com a opção pelo homem, começando pelos jovens, desvalidos e desamparados. É seu ardente desejo comunicar Cristo às multidões, no impulso da caridade, caridade que é amor feito serviço (PATTARELLO, Op.cit. p. 11).

Como consta acima na narrativa de Pattarello, ele novamente cita a opção pelos pobres. Para ele, essa opção pelos mais pobres seria fruto da prática da caridade orionita e

sobre essa prática deveria estar pautada a ação daqueles religiosos. Nessa primeira narrativa referente à preferência pelos pobres, Pattarello nomeia um grupo que contaria com maior atenção por parte das práticas orionitas de servir àqueles, esse grupo era composto pelos “jovens, desvalidos e os desamparados”. Segundo aquele religioso, era esse o grupo que deveria ter a primeira atenção por parte da pedagogia orionita.

Mas segundo aquele religioso, não era só esses que poderiam contar com a assistência daqueles religiosos, mas todos os que deles precisassem de socorro. Sobre essa opção pelos mais pobres enquanto prática da caridade, aquele sacerdote acrescenta:

Servir a Deus era servir à Igreja, servir aos pobres entre os mais pobres, os “tesouros da Igreja”, como os chamava São Lourenço. Nos nossos dias a evangelização dos pobres é ainda de suma atualidade; sê-lo-á sempre. Os pobres são a porção predileta do rebanho de Jesus; eles os teremos sempre conosco (IBIDEM, p. 24).

Nessa narrativa, aquele sacerdote, destaca a preocupação em nos apresentar a noção de que aqueles religiosos orionitas tinham como objetivo o serviço. Para ele, servindo a Deus eles serviriam à Igreja. Esse mecanismo de servir, encontraria nas pessoas pobres a realização plena daquele trabalho. Dom Orione, quis demonstrar todo o seu desejo de servir aos mais necessitados pela prática da assistência aos mais humildes, conforme podemos observar nas palavras do próprio Dom Orione, reproduzidas a seguir por Pattarello:

“Os pequenos. os pobres, os cegos, os velhos, os aflitos, os órfãos, os doentes são o meu sonho, o canto de Deus que há anos ressoa na minha alma, na minha mente e em todo o meu interior” (IBIDEM, p. 25).

Analisando essas palavras de Dom Orione citadas pelo sacerdote Pattarello, vemos o que pode ser a dimensão da entrega daquele religioso fundador da congregação orionita, ao se referir aos mais pobres e necessitados da sociedade como o “seu sonho”. Ao analisarmos as narrativas que fazem parte da vida, história e atributos de Dom Orione bem como de tudo o que ele acreditava ser necessário para a sua obra, a congregação, orionita, podemos dizer que ele figura na posição central tanto do exemplo a ser seguido, como do referencial a ser imitado. É impressionante a importância daquele religioso como exemplo para a prática da caridade, da conduta da humildade e do desejo, pelo menos expressado por ele para privilegiar o que para ele era o objetivo central de sua congregação de religiosos: servir aos pobres.

Nesse sentido, pelo exposto até aqui nessa parte deste estudo sobre a ideologia orionita baseada no discurso da caridade, humildade e de assistência aos mais pobres, podemos dizer que sobre esses três atributos foi construído os ideais do que foi Dom Orione e do que é um orionita. Na verdade, estava se lançando as bases para construção de uma memória orionita, que visava como fim, a identificação de uma identidade comum entre aqueles religiosos. Para Ricouer, essas identidades são frágeis, pois segundo ele:

O que faz a fragilidade da identidade? É o caráter puramente presumido, alegado, pretenso da identidade. *Essa questão* aloja-se nas respostas à pergunta “quem?”, “quem sou eu?”, respostas em “que?”, da forma: eis o que somos, nós. Somos *tais*, assim e não de outro modo. A fragilidade da identidade consiste na fragilidade dessas respostas em *que*, pretendem dar a receita da identidade proclamada e reclamada (RICOUER, Op.cit.p. 94).

Segundo a reflexão acima de Ricouer, a fragilidade da identidade é feita pelo seu caráter presumido, alegado e pretenso de ser identidade. Daí podermos dizer que essa pretensão alegada e reclamada dos orionitas do que seria a identidade deles ser algo também frágil. Frágil na medida em que ao buscarem na vida de Dom Orione um perfil de homem caridoso, humilde e que assistia aos pobres, eles – orionitas - proclamaram esse perfil e essa conduta como se deles também fossem, a sua identidade, portanto. Como disse acima Ricouer, a fragilidade dessas respostas, dessas explicações é o que faz de certas identidades, algo de frágeis.

Agora, para além dessa ideologia orionita baseada na caridade, humildade e de assistência aos pobres, vale observamos como ficou representado a figura de Dom Orione para a posteridade. Importante observarmos porque essa questão é válida para a compreensão dos mecanismos de manipulação e estabelecimento de uma memória orionita. Assim, nas narrativas do sacerdote Pattarello sobre Dom Orione, é muito fácil a percepção da importância daquele fundador para a vida daquela congregação. Ele é o grande exemplo pedagógico daqueles religiosos. Sobre a importância dele e seu trabalho, Pattarello acrescenta que:

Sua atividade é muito mais abrangente, do que aquela de fundador; é o verdadeiro homem da Igreja. Não há recanto onde um pobre, criança ou adulto, invoque um socorro humano, e ele não corra. Encontramos sua fervorosa atividade, em todos os setores em que se realiza o plano da salvação (PATARELLO, Op.cit. pp. 10-11).

Destacamos, nessa narrativa de Pattarello, ele fazer referência a Dom Orione como se fosse um sujeito onipresente, ou seja, como se estivesse atuando ou pronto para atuar em todo

lugar. Ao dizer que não haveria lugar que alguém precisasse e ele não pudesse estar presente, Pattarello parece querer atribuir à Dom Orione essa onipresença, pois só os que são onipresentes podem atuar em todos os lugares. Na realidade, essa narrativa de Pattarello nada mais é que um artifício retórico que ajuda a entender o esforço daqueles religiosos em atribuir a Dom Orione algo de miraculoso. E de fato atribuíram. Dom Orione antes mesmo de morrer, parece que recebeu de seus sacerdotes como também de muitos, a atribuição de um santo em vida, conforme podemos observar nessas palavras de Pattarello:

No meio da morte e da desordem movia-se completamente absorto na desventura daqueles pobres, Dom Orione, um humilde sacerdote, um homem ao qual muitos olhavam já como um santo, vindo dos humildes e dos pobres, era todo para os humildes e os pobres (IBIDEM, p. 161).

Como se pode perceber na narrativa acima de Pattarello, Dom Orione em suas passagens por um lugar ou outro, já era visto como santo. No catolicismo, sabemos, a fama de santidade em muitos casos começa com a pessoa ainda em vida. Tanto que nos processos de beatificação e canonização, é comum investigar-se o que o povo e o clamor popular atribui ao candidato à santidade<sup>4</sup>. Nos parece que, pelo exposto acima por Pattarello, essa fama de santidade de Dom Orione já existia com ele em vida. De qualquer forma, seus religiosos em suas obras e nessa em particular que buscamos refletir nessa parte deste estudo, parecem nos guiar nessa interpretação da figura de Dom Orione como detentor dessa santidade ainda em vida.

---

<sup>4</sup> O processo de beatificação e canonização é o caminho que leva uma pessoa a ser, dentro do catolicismo, declarada santa. É composto por três etapas. Na primeira etapa, se a pessoa tiver em sua biografia em vida, algo que mereça e deperte atenção para a santidade ou mesmo se essa mesma pessoa possuir a fama de santidade, o bispo da diocese a qual ela pertence, após analisar previamente a vida do candidato a santo, se encontrar naquela biografia indícios de santidade, abre o processo, a partir daquele momento o candidato a santo recebe o título de ‘servo de Deus’. Começa-se a segunda etapa, essa primeira investigação é remetida, então, ao Vaticano, para a chamada Congregação Para a Causa dos Santos, que confirma ou não a abertura daquele processo. Se confirmada, é nomeado para aquele processo um postulador, espécie de “advogado de defesa” do candidato. Os investigadores da Igreja fazem novas “diligências” sobre a vida daquele servo de Deus e, se naquele interín, for atribuído um milagre tendo o candidato a santo como intercessor, geralmente, esses milagres são respaldados por casos relacionados à saúde, e esse milagre for reconhecido pela tal congregação, o candidato a santo é declarado ‘Beato’ da Igreja Católica Romana, em cerimônia geralmente presidida pelo Papa ou por um Bispo designado por ele. O beato passa a ser cultuado (venerado) na Igreja local de sua origem. Se depois de declarado beato, surgir um novo milagre que seja atribuído a ele, abre-se o seu processo de canonização. Começa então a terceira e última etapa nesse “caminho” para a santidade na Igreja Católica. O novo milagre é investigado e se reconhecido pela congregação, o beato é canonizado, nesse caso em cerimônia presidida exclusivamente pelo Papa. A partir de então, ele passa a ser considerado santo da Igreja e cultuado como tal em todo o mundo católico como exemplo de virtude. No caso de Dom Orione, como já foi dito anteriormente, ele foi beatificado (1980) e canonizado (2004) pelo então Papa João Paulo II. Seu processo de beatificação levou, portanto, 40 anos desde o seu falecimento, e sua canonização, 24 anos após sua beatificação. Para mais informações sobre esses processos de beatificação e canonização no rito católico romano, Ver: *SILVA, Raylenn Barros da. Pedro Milagroso: O Mendigo Que Virou Santo. Goiânia: Editora Kelps, 2013.*

Podemos identificar esse esforço para ligá-lo à santidade em vários momentos da narrativa, como podemos observar nessas palavras:

Dom Orione era um autêntico homem de Deus; em qualquer circunstância que referia-se a ele, dava à sua existência um conteúdo sobrenatural, sempre agia na perspectiva eterna. O que tem no coração o faz ressoar na palavra e transparecer no semblante (IBIDEM, p. 172).

Conforme percebe-se nas palavras acima do sacerdote Pattarello, Dom Orione é apresentado como um homem de “conteúdo sobrenatural”, ou seja, conteúdo santificador, atributos de quem é santo. Consideramos essa narrativa daquele orionita como um verdadeiro reconhecimento de Dom Orione como tal. E assim, foi sendo construída a representação de santo de Dom Orione para os seus religiosos e pelos seus religiosos.

Esse é o conteúdo sobrenatural que Pattarello apresenta de Dom Orione, quase como um “herói”, aquele que agia no campo real a partir do sobrenatural: um homem de Deus. Acreditamos que o estilo literário de Pattarello chama a atenção por esse caráter de atribuir Dom Orione como alguém semelhante ao próprio Jesus. Sobre o estilo literário dessas construções hagiográficas, a historiadora Nadia Maria Guariza ao dialogar com os estudos de estética verbal em Mikhail Bakhtin, ainda informa que:

Para Bakhtin, a hagiografia como estilo literário está limitada a algo que lhe é externo, tanto o autor quanto o herói estão submetidos aos desígnios divinos, porque “a vida do santo é uma vida significativa em Deus” (BAKHTIN, 2000, p.198). A vida significativa em Deus não permite grandes inovações por parte da autoria e do personagem, o autor renuncia a si mesmo, resultando em uma forma tradicional e convencional de narrar (GUARIZA, Op.cit. p.3).

Como se pode perceber na análise de Guariza ao discutir a reflexão de Bakhtin, ela diz que para esse estudioso, na construção hagiográfica, tanto o autor do texto quanto o narrado estão submetidos aos “desígnios divinos”. Ou seja, seria como se nessa tarefa de construir a hagiografia houvesse uma interferência sobrenatural. Bakhtin completa dizendo que a vida do santo é edificante, aquilo que já discorremos acima. De fato, tanto Pattarello como Dom Orione estavam à serviço da Igreja, logo, a Igreja crê estar a serviço de Deus. É uma interrelação: Deus, Igreja, Narrador, Santo, todos intercalados para dar sentido a uma construção narrativa que busque dar exemplaridade à vida de quem se “entrega” aos propósitos divinos.

Mas essa representação não fica por aí, ainda podemos acompanhar um pouco mais desse processo ao analisarmos outras partes dessa narrativa. Segundo aquele religioso, por onde o fundador daquela congregação andava, o povo o aclamava, conforme podemos observar nessa narrativa daquele religioso quando ele diz que:

Também eu carregava o presente de humilde pastor. Dom Orione tudo ordenava, passando à frente, voltando atrás, animando aquela infundável procissão. O povo seguia e olhava pela janela, não se escapavam as aclamações a Dom Orione, sobre o qual se fixavam os olhares de todos (PATTARELLO, Op.cit. p.62).

Conforme se pode observar na narrativa acima quando da realização de uma procissão com a presença de Dom Orione, o sacerdote que o acompanhava relata que o povo não tirava os olhos daquele fundador dos orionitas, e aclamavam-no. É a exata representação de santidade em vida que nesse ponto da narrativa, não está mais só expressada entre os religiosos orionitas, mas também entre o povo comum por onde Dom Orione passava.

Essas são algumas narrativas construídas sobre a figura de Dom Orione, o fundador da congregação orionita. Atestamos até aqui o esforço daquele sacerdote Giovanni Pattarello em contribuir para a construção de uma narrativa que, a nosso ver, pudesse ajudar na compreensão da vida de Dom Orione como também, a compreensão do que seja o perfil e a pedagogia daquele religioso que fundou uma congregação religiosa presente em quase todo o mundo e, sobre a qual buscou-se identificar uma prática religiosa baseada na vida e na prática de seu fundador: exemplo, virtudes, atos heroicos e edificantes, ou seja, elementos presentes em construções hagiográficas.

Como foi possível perceber, Pattarello apresentou em sua narrativa o que consideramos ser as bases para a formação de uma memória orionita para o extremo norte goiano. Memória que tendo Dom Orione como o exemplo a ser seguido, vai ser reclamada pelos seus religiosos ao redor do mundo. O esforço de Pattarello, portanto, foi mostrar Dom Orione como exemplo. Sobre esse mecanismo de construção de uma memória que possa ser reclamada como fundadora de uma identidade, Paul Ricoeur nos informa que:

De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício da rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum (RICOUER, Op.cit. p.98).

Como assinalou acima Ricouer, a memória exercida é a memória ensinada. Ela é invocada, ou seja, rememorada em favor da constituição de acontecimentos que passam a ser tidos e lidos como fundadores da identidade, no caso em análise, a memória exemplar de Dom Orione construída por seus seguidores, ajuda a entender esse esforço de rememoração que lança as bases para a identificação do que é ser orionita, pertencer à congregação orionita.

Portanto, assim consideramos que se deu, na obra *Perfil de Dom Orione*, de autoria de Giovanni Pattarello, o que consideramos ser a base para a constituição de uma memória orionita: a de um perfil de Dom Orione assentado na noção de caridade e humildade e uma pedagogia que significava a preferência pelos mais pobres. Esses elementos, cremos, se constituiu na ideologia orionita, na base do programa que foi colocado em prática pelos seguidores de Dom Orione no transcorrer da missão orionita no antigo extremo norte goiano.

Consideramos difícil, por hora, imputar um juízo de valor mais aprofundado sobre essas narrativas que nos são expostas pelo sacerdote Pattarello. Pois como já dissemos, por termos escolhido como fonte primordial para as análises deste estudo as obras de memória dos religiosos orionitas, essa escolha, do ponto de metodológico, no que se refere às fontes disponíveis, nos afastou de um debate com outros tipos de fontes diferentes, ou de outros autores, que não os dos quadros da congregação orionita. Mas ainda assim, acreditamos, podemos dialogar com essas narrativas de forma que, por intermédio desse diálogo, pudéssemos construir nossa representação, do que já foi representado sobre aqueles missionários orionitas.

Nesse sentido, buscando dialogar com essas narrativas, nos resta buscar, nesse momento, introduzir algumas questões que consideramos necessárias. Sobre a insistência tanto de Pattarello como de Dom Orione no valor da caridade, importante nesse momento questionar: será que esse devido valor – da caridade – é dado hoje nas obras orionitas assistenciais ou não e que levam o nome de Dom Orione?, obras de toda natureza, desde hospitais, passando por creches até estabelecimentos de ensino superior de propriedade dos orionitas?

E ainda, mesmo escapando do recorte final deste estudo, como será que se encontram na atualidade, essas obras orionitas que nasceram sob o prisma dessa caridade, dessa assistência aos pobres, em relação às vivências atuais e de orientação capitalista da sociedade moderna? Essas obras orionitas serão mais bem abordadas no último capítulo deste estudo, quando refletiremos sobre as ações e as obras orionitas, em particular aquelas que nasceram nas primeiras décadas das missões orionitas na região objeto deste estudo.

Essas foram, portanto, as narrativas construídas pelo sacerdote Giovanni Pattarello, que como já dissemos, conheceu e até chegou a conviver com Dom Orione. Concebemos, como já foi abordado e aqui retomamos, nossa leitura de que o perfil de Dom Orione e conseqüentemente, de ser orionita é, portanto, alicerçado na caridade e na humildade, já a pedagogia orionita é aquela assentada na opção pelos pobres.

Acreditamos que as narrativas do sacerdote Giovanni Pattarello nos ajudam a entender o esforço dos orionitas no que concerne à constituição de uma memória ligada a eles próprios e tendo como base principal a figura de Dom Orione e de seus ensinamentos no campo religioso, moral e ético, sobretudo a necessidade da assistência aos pobres e a prática da caridade e da humildade.

Mas para além desse “perfil” e dessa “pedagogia” de Dom Orione aqui exposta, e que ajuda a entender o que pode estar na base da constituição de uma memória orionita, o que ainda tem a nos dizer outra importante obra escrita orionita, talvez a principal delas? Nesse sentido, na parte seguinte, buscaremos identificar em outra obra de memória orionita, a do missionário Quinto Tonini, o que pode ser interpretado como esforço pela constituição dessa memória orionita para o extremo norte goiano, objeto do nosso estudo neste primeiro capítulo.

## **1.2 Entre Diamantes e Cristais: A Obra Fundadora**

Nesse caminho para a compreensão do que pode ser a constituição ou ainda podemos dizer, manipulação de uma memória orionita para o extremo norte goiano, na parte anterior, vimos que para a compreensão do que é ser orionita é necessário a identificação da ideologia orionita que seria assentada no ideal de caridade, humildade e na opção pelos pobres. Agora, resta identificarmos em outra importante obra escrita daqueles religiosos, outros traços que nos ajudam a identificar esse esforço pela constituição/manipulação de uma memória orionita, agora, não mais buscada na vida de Dom Orione, mas nas ações daqueles missionários durante a missão na região objeto deste estudo.

A obra agora observada sob esse prisma, ou seja, a da manipulação de uma memória orionita para o extremo norte de Goiás a partir da década de 1950, momento que marca o início daquelas missões, consiste na análise de *Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Orione Nas Matas do Norte de Goiás* de autoria do missionário Quinto Tonini. Vale dizer que esse sacerdote por suas ações e liderança no contexto da

primeira década da missão no extremo norte goiano, é considerado como o principal homem daquela missão orionita.

Essa obra de memória de Tonini é a principal fonte para a análise daqueles primeiros anos da missão orionita naquele espaço e contexto. Portanto, como é o relato de um orionita descrevendo sobre ele e eles próprios, suas ações, decisões, movimentos e articulações, será analisada doravante como um escrito autobiográfico. Vários estudos no campo da pesquisa historiográfica abordam esse tipo de fonte como instrumento de análise da história. Assim, esses estudos autobiográficos que também são denominados de “escrita de si”, nos auxiliará nessa tarefa de compreendermos os registros de memória do missionário orionita como mecanismo de constituição de uma memória para o extremo norte goiano.

Um desses estudos é *Memórias e Narrativas (auto) biográficas* organizado pela historiadora Ângela de Castro Gomes e Benito Bisso Schmidt. Sobre o uso desse tipo de fonte autobiográfica para o trabalho do historiador, os organizadores refletem que:

A atenção de muitos historiadores voltou-se para os arquivos privados, nos quais passaram a procurar não apenas rastros das ações e ideias de seus personagens, mas também a forma pela qual eles constituíram a si mesmos, à medida que selecionavam e guardavam seus documentos e, assim, propunham um sentido para suas vidas (GOMES & SCHMIDT, 2009, p. 7)

Como observado acima por Gomes & Schimidt, houve nos últimos tempos um considerável interesse dos pesquisadores por estudos autobiográficos como fonte para a pesquisa histórica. Segundo os autores, o interesse passou do estudo das ideias e ações desses homens para a forma como eles passaram ao longo da história a se autoconstituir, ou seja, como eles retratavam a si próprios. Nessa parte deste estudo que buscamos identificar a constituição de uma memória orionita para o antigo extremo norte goiano, é possível, também, identificar esse movimento: através da análise desses registros autobiográficos, perceber como os missionários orionitas constituíram a si mesmos.

Quinto Tonini foi quem colocou a missão para funcionar, literalmente. As cenas que ele e seus coirmãos viveram, como está no título da obra, retrata bem o teor do material ali contido: foi o que eles viram, ouviram, fizeram e, conscientemente, buscaram registrar, de forma racional, ou seja, pensada e calculada, modelando o que ficaria para a posteridade histórica.

Dáí acreditarmos que, ao escrever sobre eles mesmos e suas ações na região, eles objetivaram, sem sombra de dúvidas, lançar elementos para a constituição de uma memória religiosa para aquela região, memória é claro, cujo elementos fundadores seriam eles próprios.

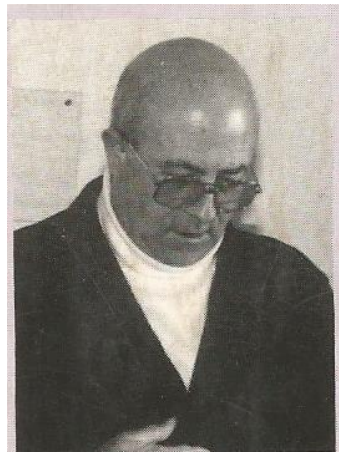
Para entendermos essa escrita deles próprios, é necessário que possamos seguir os passos de Tonini, quando ele apresenta os missionários orionitas como pessoas que sofreram naquelas missões, que se isolaram naquela região, se emocionavam também, amavam aquele povo, que tinham uma psicologia própria deles, que estavam ali vivendo aventuras, que eram eles próprios verdadeiros soldados e por isso heróis.

Sobre essas autorrepresentações daquele trabalho dos missionários orionitas como gerador de sofrimento entre aqueles religiosos, Tonini nos diz que:

Se na missão, hoje, há um verdor de vida espiritual, de obras bem encaminhadas, se realizaram-se coisas imperecíveis, podemos afirmar que tudo foi alcançado pelo sofrimento! O crucifixo não é um mito! (TONINI, 1996, p. 98).

Como se pode observar na narrativa acima de Tonini, o missionário deixa claro que tudo que existia de obras bem encaminhadas, entendemos que obras físicas como também espirituais, ou seja, a fé do povo do extremo norte goiano, devia-se ao trabalho realizado por eles missionários orionitas, e ainda destaca que, um trabalho realizado às custas de “sofrimento”. E ainda invocando a figura do crucifixo, para deixar claro que ele não era um mito, ou seja, ilusão, inverdade, todas as dificuldades que eles passaram.

**Imagem 2:** Missionário Orionita Quinto Tonini



**Fonte:** Contracapa do Livro: *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

Consideramos essa narrativa de Tonini como um verdadeiro “manifesto” em favor de um reconhecimento a posteriori, do trabalho daqueles missionários. Nessa narrativa, o sofrimento que eles teriam passado é invocado para explicar e justificar o resultado daquelas obras. É um “manifesto” na medida que nos parece que nele contém, de forma clara, o desejo

daqueles missionários para que a obra e o esforço deles não ficassem em vão nem para aquela sociedade da época contemporânea deles, a década de 1950, como também as décadas posteriores, a nossa por exemplo.

Ainda sobre a exposição do trabalho daqueles missionários como realizados as custas de muito sofrimento, o missionário ainda acrescenta:

Os olhos não conseguiam mais ficar abertos, nem mesmo com apoios. O missionário confessava há quase oito horas. Sentado sobre um toco de madeira, apoiava-se nas duas paredes, em ângulo, para não cair. Muitas vezes os penitentes, com os cotovelos apoiados sobre os joelhos do confessor, sacudiam-no porque cochilava. O irmão não sentia mais o braço, de tanto escrever. Levantaram-se, cambaleando, embriagados de sono e de cansaço. Deitaram-se na rede, para não morrer. Às cinco, estava de novo em ação (IBIDEM, p. 125).

Conforme se pode observar na narrativa acima de Tonini, vemos a sua preocupação em demonstrar com todos os detalhes possíveis o nível de cansaço e de sofrimento que parecia se abater sobre eles durante aqueles trabalhos missionários naquela região. Ele busca, em sua narrativa, dar a exata dimensão daqueles cansaços e sofrimentos em prol daquela missão orionita ao dizer: “deitaram na rede para não morrer”. É a representação do sofrimento levado ao extremo em sua narrativa.

Como foi possível perceber nas duas últimas narrativas de Tonini, ele mostra o sofrimento vivido por eles na missão, ou seja, ele quis que a memória sobre eles próprios fosse perpetuada como aqueles que sofreram pela missão naquela região. Seriam esses relatos de sofrimento vivenciado pelo missionário orionita uma representação da verdade naquele registro de memória? Sobre a questão da verdade nos registros autobiográficos, o pesquisador italiano Contardo Calligaris em seu estudo *Verdades de Autobiografias e Diários Íntimos*, reflete que:

A partir dessas premissas, não é difícil imaginar que o escrito autobiográfico ou o diário seja em nossa cultura documentos privilegiados. Falar ou escrever de si – como reparou Michel Foucault (1976) – é um dispositivo crucial da modernidade, uma necessidade cultural, já que a verdade é sempre e prioritariamente esperada do sujeito – subordinada à sua sinceridade (CALLIGARIS, 2013, p. 48).

Como refletiu acima Calligaris, é de se esperar dos registros autobiográficos a verdade de quem narra, segundo ele, verdade que deveria estar subordinada à sinceridade do narrador. Mas Calligaris observa que a verdade é sempre esperada, o que não se descarta a hipótese de

que ela não seja atendida, talvez. De fato, não podemos julgar se Tonini exerceu essa sinceridade ou a omitiu no seu registro de memória autobiográfico.

Assim, pela exposição dessas duas intervenções do missionário Quinto Tonini, é possível perceber a sua representação de que aquelas missões eram “tocadas” ao custo de muito sofrimento e sacrifício. Mas por que esse desejo daquele missionário em expor assim com tanta clareza aquele sentimento, de tanto sofrimento? Cremos que várias respostas explicariam esse desejo, mas uma nos parece fundamental nessa parte deste estudo: aquela narrativa tinha por objetivo a de que, ao apresentar aqueles missionários daquela forma, essa representação contribuiria para a construção da memória religiosa daqueles lugares tendo eles, orionitas, como os primeiros, como os benfeitores, os iniciadores, os implantadores, os semeadores daquela cultura religiosa.

A essas narrativas que retratam aqueles momentos da missão como frutos de sofrimentos, soma-se agora, a de isolamento. Assim, segundo Tonini, “A coisa mais terrível para um missionário é o isolamento, o qual todavia, pode agredir uma alma, mesmo em meio a uma comunidade numerosa” (TONINI, Op.cit. p. 28).

Como exposto acima por aquele missionário, o isolamento seria a coisa mais “terrível” para eles. Isolamento que diz que estavam sentido naquela região e contexto da época. Agora, se soma ao sofrimento, o problema do isolamento. São, portanto, a nosso ver, mais um fator que pelas narrativas dos missionários orionitas, vai se construindo a imagem deles como os homens desbravadores da região, uma imagem para a atualidade deles na época e, creio, para a posteridade deles, nós mesmos.

Esse isolamento dos missionários orionitas naquele sertão do extremo norte goiano na época parece ter sido, portanto, um problema. Esse isolamento, cremos, gerava solidão entre aqueles religiosos. Sobre essa representação e o enfrentamento da solidão, aquele missionário nos narra um daqueles momentos que enfrentou quando diz que:

O nada absoluto fez-lhe medo. Sentiu o arrepio, o vazio. Estava só, a duas milhas apenas dos vivos, que naquele instante estavam mais distantes do que os habitantes de Marte. Dom Orione, do quadro na parede, olhava-o, talvez quisesse dar-lhe coragem. Na vida do missionário frequentemente os mortos estão mais vizinhos que os vivos. Prendeu a rede nos ganchos e se estendeu nela. As lágrimas quentes como o fogo caíram dos olhos queimados pelo sol e pela areia daquele lugar (IBIDEM, p. 55).

Como observado acima por Tonini, em um de seus momentos de solidão extrema naquela missão, ele narra aquele momento como tendo sentido “medo, arrepio, vazio”. Usa ele estratégias retóricas de convencimento ou talvez, para aumentar ou passar mais

dramaticidade àquele instante. E o que consideramos mais interessante constatar, ele fecha aquela narrativa afirmando ter chorado naquele momento. Foi o “coroamento” de um momento de angústia e sofrimento que causado por aquela solidão, aumentava a dor daquele missionário.

Nas duas últimas narrativas, Tonini retratou para a posteridade a solidão e o vazio que por vezes eles sentiam em missão. Estaria ele objetivando entrar para a posteridade histórica por meio de seus registros de memória, como homens que sofreram, viveram solidão e vazio em nome do bem daquela missão e daquele povo? Seria esse o sentido para a vida do missionário? Por que ele quis registrar esses momentos de solidão e vazio? Para entender essas questões, podemos refletir com o historiador francês Philippe Artieres em seu estudo sobre autobiografias denominado *Arquivar a Própria Vida*, quando ele diz que:

Numa autobiografia, a prática mais acabada desse arquivamento, não só escolhemos alguns acontecimentos, como os ordenamos numa narrativa; a escolha e a classificação dos acontecimentos determinam o sentido que desejamos dar às nossas vidas (ARTIERIS, 2014, p. 3).

Pelo exposto acima por Artieres, podemos deduzir que o narrador ao escolher registrar os acontecimentos segundo seu interesse, organiza-os na narrativa, no caso, a história a ser narrada. Para o autor acima, a escolha desses acontecimentos termina por determinar o sentido que o narrador passa a dar a sua vida. Nesse sentido, cremos que Tonini ao destacar e de certa forma privilegiar esses momentos de dor, sofrimento, angústia e solidão em seus registros de memória autobiográficos, ele pretendeu dar sentido a vida tanto dele quanto de seus confrades orionitas. Como dar sentido? o sentido de entrega deles próprios à missão orionita na região, em prol da igreja e daquele povo, foi portanto, como eles quiseram entrar para a história da missão e daquele lugar.

Consideramos que não é, de forma nenhuma, nosso objetivo entrar no debate se a narrativa daquele missionário é verdadeira ou falsa, se retratou a exata verdade daquele momento ou não. Não é esse nosso objetivo nesse nosso diálogo com as narrativas de Tonini. Nosso objetivo para este capítulo, como já dissemos, é buscar entender nos escritos orionitas o que pode ser interpretado como um esforço para a constituição de uma memória religiosa para o extremo norte goiano, a partir da década de 1950, momento que marca o início daquela missão orionita naquela região.

Assim exposto, acreditamos que essa narrativa, carregada de sentimento por aquele missionário, nos ajuda a localizar aquelas representações como uma estratégia utilizada para o

registro histórico, tendo eles próprios como os agentes do processo e principais interessados na formulação daquela memória. Diante dessa última narrativa de Tonini, quando o mesmo narra que chorou diante da solidão sentida, como também abordamos no início desta parte deste estudo, quando o missionário destaca o sofrimento a que eles estavam submetidos naquela missão, resta refletirmos, porque eles suportaram tantos sofrimentos e tanta solidão? Aquele missionário nos esclarece essa dúvida aos nos dizer, sobre o seu livro, que:

Quem leu atentamente este opúsculo até aqui, poderá então começar a compreender porque os missionários orionitas sabiam morrer sobre a trincheira sem recuar. O missionário orionita tem sua própria psicologia, que pode ser compreendida somente por aqueles que vivem a seu lado. Nele a vitalidade não vem de fora, mas de uma fonte invisível, que ele alimenta todos os dias com aquele pedacinho de pão branco, com aquela pequena gota de vinho e com a luta contínua, ininterrupta, que o mantém treinado, o fortifica e o exalta (TONINI, Op.cit. p.222).

Consideramos essa narrativa acima de Tonini como uma das mais elucidativas no que se refere ao fato deles continuarem na missão mesmo diante de tantas adversidades. Nessa parte, Tonini afirma que eles estavam preparados para morrer pela missão “sem recuar”. É a formulação do discurso do “tudo ou nada”, no caso dos missionários orionitas, pareceu que vingou o tudo. Como veremos no capítulo seguinte, eles implantaram o que eles planejaram. Aqui, nessa parte deste estudo, na nossa discussão sobre a memória, fica registrado essa narrativa de Tonini como um reforço à nossa interpretação: a de que eles trabalharam para a constituição de uma memória assentada nas ações deles, até aqui destacado: o sofrimento, o isolamento, a emoção.

Fica, portanto, mais evidente na crítica dessa narrativa de Tonini, o esforço daqueles missionários em estabelecer uma memória para aqueles lugares. Por que consideramos que os missionários orionitas buscaram manipular uma memória para aquele extremo norte goiano tendo eles próprios como os elementos fundadores daquela história? Porque acreditamos que ao escreverem sobre eles mesmos, legaram não apenas escritos em forma de narrativa, mas o que eles desejavam: a rememoração dos seus feitos. A partir das suas próprias histórias, nasceria uma “história oficial” daqueles lugares.

Sobre esse mecanismo de manipulação da memória, que se mostra na construção de narrativas que resultam em “histórias oficiais”, Paul Ricouer nos esclarece que:

A memória imposta está armada por uma história ela mesma “autorizada”, a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente. De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício da

rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum (RICOUER, Op.cit. p.98).

Como reflete acima Ricouer, a memória é imposta quando ela se coloca como a história oficial que precisa ser aprendida e celebrada de forma pública. Sabemos que as obras de memória dos missionários orionitas são os únicos registros disponíveis sobre aquele processo de ocupação religiosa que se deu a partir do início dos anos 1950 naquele lugar. Essa lacuna de outras fontes para a problematização daquele processo faz daqueles escritos orionitas, a história oficial para aqueles acontecimentos. Dai acreditarmos que esse “privilégio” que os orionitas detém, faz das suas obras escritas a história que segundo Ricouer, passa a ser celebrada publicamente, trazendo elementos que faz dos orionitas os fundadores de uma suposta identidade daquela região.

Mas a esses atributos soma-se outro, o de que aqueles missionários, por aquelas regiões do país durante aquelas missões, viviam além de tudo que já sabemos, um ideal de aventura. Sobre essa representação, Tonini na apresentação do seu escrito nos informa que:

Este não é um livro de aventuras missionárias, embora contenha muitas delas. Não é a história da missão, confiada pela Santa Sé aos sacerdotes de Dom Orione, no centro do Brasil. Não pretende, sequer, ser a biografia dos missionários, vivos ou mortos, que trabalharam naquele imenso campo de apostolado. Pretende ser, ao invés, a narração serena das cenas trágicas e alegres por eles vividas entre aquelas selvas equatoriais (TONINI, Op.cit. p.9).

Na atenta observação da narrativa acima de Tonini, ele “olha” para o interior da missão e diz o que ela foi: também aventura embora não exclusivamente, mas foi, uma missão marcada por “cenas trágicas e alegres” que se deram naquelas “selvas equatoriais”. Assim, observa-se que Tonini considera que aqueles trabalhos realizados por aquele grupo de missionários também se constituiu em uma aventura. Por que ele considera também ter sido uma aventura? Consideramos que a resposta mais provável para essa questão está no fato de que tudo que eles tiveram que enfrentar sem nada conhecer daquelas regiões quando para lá foram destacados nos primórdios da década de 1950.

Consideramos ainda observar nessa narrativa de Tonini, que ele afirma não ter escrito uma biografia nem sua nem de seus confrades, o que não acreditamos. Ele escreveu sobre ele próprio sim, escreveu sobre o que ele e seus pares fizeram, há portanto uma intenção de registro. É o que nos estudos autobiográficos se denomina de “preocupação com o eu”. Sobre essa “preocupação com o eu”, Philippe Artieres, ainda acrescenta que:

Dessas práticas de arquivamento do eu se destaca o que poderíamos chamar uma intenção autobiográfica. Em outras palavras, o caráter normativo e o processo de objetivação e de sujeição que poderiam aparecer a princípio, cedem na verdade o lugar a um movimento de subjetivação. Escrever um diário, guardar papeis, assim como escrever uma autobiografia, são práticas que participam daquilo que Foucault chamava de a preocupação com o eu. Arquivar a própria vida é se pôr no espelho, é contrapor à imagem social a imagem íntima de si próprio, e nesse sentido o arquivamento do eu é uma prática de construção de si mesmo e de resistência (ARTIERIS, Op.cit. p.3).

A partir da reflexão acima de Artieres, podemos dizer que Tonini ao escrever seu registro de memória, tinha sim uma “intenção autobiográfica”. É o que se denomina como Artieres observou, ao citar Michel Foucault, a “preocupação com o eu”. E ele teve, com toda certeza, essa preocupação, tanto que suas memórias foram organizadas por ele próprio de forma datilografada, no final dos anos 1950. Artieres ainda observa que essa prática de arquivamento atende ainda a dois objetivos, segundo ele: construção de si mesmo e de resistência. A construção de si mesmo, sabemos, é como o narrador, no caso em estudo, o missionário Quinto Tonini queria ser lembrado e, a resistência, entendemos, pode ser vista como uma estratégia contra o esquecimento, resistir ao esquecimento.

Mas Tonini ainda acrescenta um outro atributo a eles próprios missionários naquela região do país. Ele os apresenta como os “soldados” da fé do extremo norte goiano, quando diz que:

Realizava-se um sonho: uma jovem congregação religiosa havia colocado em primeira linha os seus soldados, cheios de vida e de entusiasmo apostólico (TONINI, Op.cit. p.29).

Observando a narrativa acima de Tonini, vemos que ele retrata os missionários orionitas como os “soldados” daquela missão católica naquela região. O termo soldado, como sabemos, faz parte do universo daqueles que trabalham pela segurança da sociedade. Acreditamos que ao invocar esse termo, Tonini não o fez inconscientemente, pelo contrário. Havia um sentido naquela retórica daquele religioso, o de mostrar que como “soldados” aqueles missionários orionitas estavam ali, para salvaguardar aquele povo no aspecto religioso, cultural e, como veremos no último capítulo deste estudo, ainda social, educacional e no campo da saúde. Agora então, os missionários se autorrepresentam como os “soldados” que estavam ali em defesa daquele povo e região.

Colocamo-nos, ainda, na tarefa de questionar: Por que “soldados”? Por que a necessidade de defender aquelas regiões e seus habitantes? A resposta agora nos parece mais

compreensível: porque os missionários orionitas se viam como os heróis daqueles lugares, isso mesmo, os heróis. Assim, para nos ajudar a entender essa última autorrepresentação, agora dos orionitas como heróis, Tonini em sua narrativa diz:

Escrevo para recordar às gerações futuras o heroísmo dos nossos irmãos, o esforço, as lutas, o sofrimentos, seja na missão como nas retaguardas, para aqueles que vierem no ano dois mil e que comerão com talheres eletrônicos, não se esqueçam que o bem se faz só com o sofrimento, aceito filialmente das mãos de Deus (IBIDEM, p.8).

Como se pode perceber da narrativa acima de Tonini, nela podemos destacar três pontos que consideramos necessários para a reflexão nesta parte deste estudo: quando o religioso demonstra o seu interesse que aquelas narrativas fossem recordadas na posteridade, quando ele, pela primeira vez em sua narrativa, denomina aqueles missionários de heróis e por último, quando afirma que o trabalho deles no antigo extremo norte goiano só podia ser feito mediante o sofrimento deles como sujeitos da ação missionária naquele contexto.

Sobre a intenção de Tonini que as gerações futuras recordassem, por meio da narrativa de sua obra de memória, todo o universo que fez parte das ações daqueles missionários, acreditamos, nada mais é do que a confirmação daquilo que já vemos inferindo nessa parte deste estudo, ou seja, a nossa interpretação de que eles atuaram no sentido da constituição e manipulação de uma memória religiosa para o extremo norte goiano, memória que tem neles próprios o elemento fundador. Sobre esse esforço de quem narra uma autobiografia para sobreviver na memória dos outros, Contardo Calligaris reflete que:

O escrito autobiográfico implica uma cultura na qual, por exemplo, o indivíduo (seja qual for sua relevância social) situe sua vida ou seu destino acima da comunidade a que ele pertence, na qual ele conceba sua vida não como uma confirmação das regras e dos legados da tradição, mas como uma aventura a ser inventada. Ou ainda uma cultura na qual importe ao indivíduo durar, sobreviver pessoalmente na memória dos outros (CALLIGARIS, Op.cit. 49).

Como observou acima Calligaris, o autobiógrafo pretende quase sempre narrar e sobreviver na memória dos outros por intermédio de sua narrativa. Tonini buscou pelas suas intenções exatamente isso, cremos, ao dizer que escrevia para que as gerações futuras recordassem os feitos daqueles religiosos, mas lemos: feitos dele próprio. Como vimos então, Tonini desejou que as gerações futuras recordassem os feitos deles. Temos a exata medida de como aqueles religiosos agiram e, a partir daí, desejaram ser lembrados. A escrita dos orionitas então, cremos, podem ser tomadas como fruto de um processo ideológico: o de

manipular uma história por intermédio da narrativa, no caso em questão, a construção da narrativa orionita por eles próprios.

Processos ideológicos que acreditamos, também fizeram parte tanto do processo de ocupação religiosa daquele espaço social quanto do que sobre aquela ocupação ficou registrado nas obras de memória dos orionitas: as suas narrativas. Sobre a função da narrativa nesses processos de manipulação da memória, Ricouer nos esclarece que:

A memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação (RICOUER, Op.cit. p.98).

Como observado acima, Ricouer nos chama a atenção para um outro mecanismo de manipulação da memória que também influencia a constituição da identidade: a função da narrativa. A narrativa, ou seja, os escritos, no caso específico abordado neste capítulo, as narrativas expressadas nas obras de memória dos missionários orionitas, também são frutos desses processos de ideologização da memória. Ele ainda nos chama atenção para a questão da configuração dessas narrativas. Configuração que se dá na “montagem” e “colocação” de cada personagem na narrativa. Para Ricouer, essas configurações da narrativa terminam por modelar a identidade dos personagens que passam a ocupar ou não a posição de protagonistas da ação narrada.

A partir dessas reflexões de Ricouer, cremos que se deu a configuração das narrativas dos missionários orionitas quando da produção de suas obras escritas de memória. Segundo nossa compreensão e como será possível perceber a seguir, cada personagem foi estrategicamente colocado de forma que cada orionita, desde o seu fundador Dom Orione até os missionários que vieram para o extremo norte de Goiás, passaram a ocupar, naquela configuração narrativa, o papel de protagonista daquela história, cada um a seu modo e mediante o interesse de quem “assinou”, ou seja, o autor de cada narrativa.

Sobre a parte da narrativa que Tonini denomina seus coirmãos e ele próprio de “heróis” e que tudo que foi realizado por eles teria sido fruto de muito sofrimento, fica apenas expressada, agora pela própria fonte aqui analisada, o que entendemos ser um esforço para a construção de uma autorrepresentação dos missionários orionitas como os heróis daquele processo de ocupação religiosa que se deu a partir da década de 1950 naquela região goiana.

Acreditamos que essa autorrepresentação de heróis junto com as já abordadas nessa parte deste estudo como a de soldados, daquelas aventuras que teriam sido praticadas por eles, a noção de que eles sofreram, se isolaram, viveram a solidão, todos esses atributos somados, justificaria, na narrativa daquele missionário, a elevação deles à categoria de heróis do extremo norte goiano, caminhos, portanto, para a constituição de uma memória orionita para aquele lugar.

Mas o missionário Tonini ainda apresenta, em outro momento, o trabalho deles orionitas como ato de heroísmo. Conforme podemos observar nessa narrativa, quando se queixa do pequeno número de missionários num determinado momento do início da missão, assim diz:

Tantos anos de duras lutas, de fadigas, de lágrimas, para haver, depois de tudo, a missão praticamente a descoberto. O que valeria o heroísmo daqueles poucos que ainda estavam se batendo como leões? A quem apelar? As únicas vozes que o consolavam vinham daquelas tumbas, onde repousavam aqueles cinco, à margem do Tocantins (TONINI, Op.cit. p.214).

Nessa narrativa acima de Tonini, podemos destacar de novo, três aspectos que corroboram para a nossa interpretação de que aqueles missionários estavam atuando também no sentido da constituição e manipulação de uma memória tendo eles próprios como os “protagonistas” daquele processo de ocupação religiosa. Como observado, ele novamente retoma a retórica da luta deles, do cansaço que eles viveram, de suas lágrimas. Ou seja, aquele religioso busca novamente construir um discurso de que ele e seus homens muito sofreram para ver toda aquela obra religiosa erguida. É como se quisesse lembrar: fomos nós.

Num segundo momento ele de novo os representa como os heróis daqueles lugares, ao se questionar de que “valeria o heroísmo deles” diante, naquele momento, de um quadro de instabilidade no número de missionário naquela região. Na verdade, essa narrativa de Tonini que representa uma queixa, ele se questiona de um problema que estava passando aquela missão naquele momento, ou seja, pequeno número de missionários. Mas dessa queixa, como se pode observar, extraímos novamente a imagem que eles tinham deles próprios: a de heróis.

Por último, no que concerne à análise dessa narrativa de Tonini, vemos que ele invoca a memória dos missionários que já tinham morrido no transcórre daquela missão. Ora, por que o missionário Tonini invoca aqueles homens mortos? A resposta, nos parece simples: porque ao invocá-los, aquele missionário busca na representação daqueles que morreram durante a missão e pela missão, um elemento agregador para a constituição de uma narrativa

que reforçasse a imagem deles próprios como os heróis daquele lugar, da fé daqueles povos do extremo norte goiano.

Essa narrativa do missionário Tonini só corrobora para que possamos melhor e de forma mais clara entender o que estava em jogo naquele momento além da construção de igrejas, de escolas, de hospitais, como veremos no último capítulo deste estudo, mas um patrimônio ainda maior, assentado na formação de elementos que viessem, no futuro, identificar aqueles missionários orionitas como os “fundadores” daquele lugar, uma memória orionita, acreditamos, estava se constituindo.

Nesse sentido, Tonini reafirma o sofrimento deles naquelas missões, o heroísmo que eles praticaram e lembra os que morreram entre eles a serviço daquela missão religiosa, assim, cremos, ele buscou manipular a memória deles próprios como os elementos fundadores daquela sociedade do extremo norte de Goiás. Sobre essa estratégia narrativa que visa corroborar tanto para a manipulação de uma memória como de uma identidade para aqueles lugares, Ricouer nos esclarece ainda que:

O fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas também história celebrada. À memorização forçada somam-se as comemorações convencionadas. Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração (RICOUER, Op.cit.p.98).

Na reflexão acima, Ricouer destaca a importância da narrativa para o estabelecimento da identidade por meio da manipulação da memória. Ele ainda nos chama atenção para o fato que essas narrativas se convertem em histórias que ensinadas, passam a ser aprendidas e daí, celebradas. Cremos que esse mecanismo está também presente na narrativa anterior sobre a vida de Dom Orione e nessa parte, sobre os feitos dos primeiros missionários expressados nos registros autobiográficos de Tonini que aqui refletimos.

Assim, ao destacar seus sofrimentos e seus heroísmos, visava ele também esse mecanismo apontado por Ricouer: rememorar, memorizar, comemorar. Estava em jogo, por fim, a manipulação de uma memória orionita, que assentada nas narrativas primeiro da ideologia de Dom Orione, depois nos feitos dos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano, a constituição de uma memória para aquela região, memória cujo elementos fundadores seriam eles próprios, os missionários orionitas.

Portanto, assim consideramos que se deu, nos registros autobiográficos de Quinto Tonini, o que consideramos ser um esforço para a constituição e manipulação de uma memória orionita para a região objeto deste estudo. Por intermédio de uma missão religiosa

católica, de padres italianos que vieram para o extremo norte de Goiás no advento da década de 1950, implantar – como veremos ainda ao findar dos capítulos seguintes – o catolicismo sob bases orionitas, implantação que como foi narrado pelo próprio Tonini, se deu às custas de dor, sofrimento, isolamento, solidão, aventura e por fim, “heroísmo” daqueles missionários.

Estava lançada, a nosso ver, as bases para a constituição de uma memória religiosa para aquela região e aquele povo: assentada nas “qualidades” e “atributos” daqueles missionários italianos. Assim, entendemos que a obra discutida na parte anterior, de autoria de Giovanni Pattarello, lançou as bases para essa memória orionita constituída primeiro no perfil de Dom Orione de caridade e humildade somado à sua pedagogia de servir aos mais pobres e, com a obra escrita de Tonini, se completou na efetivação prática dessas orientações no antigo extremo norte goiano: a implantação de um projeto missionário religioso daqueles padres que, como vimos, se deu e se solidificou os colocando como os “heróis” daqueles lugares. Essa é, portanto, a memória orionita.

Consideramos ainda necessário fazermos alguns apontamentos sobre esse registro autobiográfico de Tonini, visto algumas questões ainda nos inquietar enquanto pesquisador. Reservamos essa análise para esse momento pelo fato que, do ponto de vista metodológico, é nesse instante deste estudo que estamos analisando as obras, ou seja, os livros de alguns dos missionários orionitas.

Nesse sentido, uma questão nos intriga e que cremos, cabe uma reflexão nessa parte deste estudo que discute a questão da memória: se refere à própria figura de Quinto Tonini. Como já foi dito até aqui e ainda veremos nos capítulos seguintes, foi ele um homem estratégico para a missão orionita. Vimos nessa parte deste estudo como ele contribuiu com seus escritos e apontamentos para o que consideramos ser os elementos para a compreensão de uma memória orionita. Ele contribui significadamente para a formação e o estabelecimento dessa memória. Nesse caso, pelo seu trabalho na missão naquela região, pela sua liderança e habilidades (como veremos ao longo deste estudo), pelos seus registros de memória, não haveria de Quinto Tonini ser lembrado por tudo isso?

Não haveria ele de fazer parte da memória orionita em forma de homenagens dos próprios orionitas?, homenagens que poderiam se constituir em nome de escolas orionitas, de hospitais, de centros de assistência social, de creches orionitas, de seminários orionitas na região que o mesmo atuou? Assim exposto essa nossa inquietação, por ora consideramos dizer que aquele missionário que ele mesmo julgava ter realizado muito pela região aqui estudada, em parceria com seus coirmãos, foi completamente “esquecido” pela congregação orionita.

Foi e ainda é, literalmente, silenciado pela instituição que ele pertencia. Nada no extremo norte goiano na época e diga-se de passagem, até hoje, no que se refere à presença dos orionitas, faz referência a Quinto Tonini.

Exposta essa nossa inquietação, vale agora, cremos, nos indagar: o que diz a memória escrita de outros personagens daquela missão e que pode, em parte, responder esse silêncio por parte da congregação orionita, em relação à Quinto Tonini? Nesse sentido, quais os “bastidores” da missão orionita na época que pode ter influenciado no processo tanto de afastamento de Tonini da missão, quanto do seu “esquecimento” por parte da sua congregação?

Na parte seguinte, buscaremos compreender aquela missão religiosa não mais pela ótica da constituição de uma memória, objeto até aqui de nossa preocupação, mas agora sob um novo prisma: primeiro a dos bastidores da missão e, fechando este capítulo, as intrigas internas no interior daquele grupo de religiosos que chegaram até nós por intermédio dos relatos de memória de dois de seus religiosos.

### **1.3 Meandros da Verdade: os Bastidores de uma Paixão**

Ao longo da pesquisa que resultou na produção deste estudo, analisando as narrativas escritas de memória daqueles missionários, pensando e repensando diálogos que travamos com alguns personagens que conheceram de perto aqueles sujeitos, nos deparamos com a figura de uma pessoa que, nos bastidores da missão orionita atuou e com destaque: Teresinha de Jesus Nóbrega Foli, que era freira orionita, depois, desligada da congregação. Cremos que essa freira alimentou um verdadeiro sentimento amoroso por ninguém menos que Quinto Tonini, ao que parece, correspondeu àquele sentimento. Não é incomum surgir sentimentos amorosos entre pessoas que possuem alguma ligação religiosa e paixões entre religiosos não é um fenômeno de todo estranho na história do catolicismo.

Mas por que consideramos importante abordar esse “sentimento” entre aqueles dois personagens como parte integrante deste estudo? Como melhor abordaremos na parte seguinte, acreditamos que, além de disputas políticas internas, essa paixão entre o religioso e a freira terminou por fazer com que Quinto Tonini fosse afastado da missão religiosa e da “chefia” do catolicismo na região na época. Esse processo de afastamento daquele missionário

resultou no “desmonte” daquele grupo de religiosos que eram muito bem “afinados” entre si. Teresinha e Tonini foram afetados por aquele processo, em cheio<sup>5</sup>.

E nos registros de memória tanto dela quanto dele é perceptível a relação muito próxima entre os dois. Daí, dando um “zoom” nessas narrativas, acreditamos e como poderemos constatar nessa parte deste estudo, havia mais do que uma relação de amizade entre os dois. Essa relação, portanto, contribuiu, não de forma decisiva, mas contribuiu, para a decisão de afastá-lo daquele cargo e missão. Essa é nossa justificativa para a abordagem desse sentimento entre aqueles dois personagens nessa parte deste estudo.

Mas vale dizer que esse amor e essa paixão não consta em suas narrativas de forma clara, mas como será possível perceber nessa parte deste estudo, uma quantidade considerável de indícios nos leva com tranquilidade a interpretar suas narrativas por esse viés. Acreditamos nessa interpretação como já dissemos pelo teor de suas narrativas mas também pelo que podemos interpretar mediante estudos que abordam a problemática do uso das autobiografias como fonte histórica. O historiador Weder Ferreira da Silva ao fazer uma análise da obra *Memórias e Narrativas (auto) biográficas* de autoria de Ângela de Castro Gomes e Benito Bisso Schmidt, nos diz que:

Como apontou Giovanni Levi, nosso fascínio de arquivistas pelas descrições impossíveis de corroborar por falta de registros documentais alimenta não só a renovação da história narrativa, como também o interesse por novos tipos de fontes, nas quais se poderiam descobrir indícios esparsos dos atos e das palavras da vida cotidiana dos atores sociais. Os chamados escritos de si ou autorreferenciais vêm ganhando terreno no campo da historiografia, ilustrando, assim, as várias possibilidades e os resultados de pesquisas que

---

<sup>5</sup> Um dos casos mais famosos do ocidente, se refere ao romance entre Pedro Abelardo e Heloísa de Paráclito. O relacionamento entre os dois se deu na França do século XII. Abelardo era considerado um brilhante teólogo e professor universitário, ligado à Igreja Católica. Heloísa era estudiosa de grego, latim e hebraico, reconhecida por sua reputação erudita. Os dois se conheceram quando ela se tornou aluna dele. Se apaixonaram e começaram a se relacionar em segredo, vindo a ter um filho. Tanto o relacionamento amoroso entre eles como o filho do casal foram escondidos por medo que aquela história prejudicasse a carreira acadêmica de Abelardo. A Igreja Católica na época detinha o monopólio da educação e costumava punir de forma severa professores que se relacionasse com suas alunas. A história depois veio à tona e após pressões da Igreja, o tio de Heloísa que havia confiado a educação da jovem aos cuidados de Abelardo, resolveu castrá-lo. A partir daí, Abelardo seguiu a vida religiosa tornando-se monge católico e Heloísa se tornou freira. Mesmo depois de seguirem a vida religiosa, já separados, os dois continuaram se correspondendo até o resto de suas vidas, um amor platônico. Essas cartas são reconhecidas também como uma “troca” intelectual entre os dois, além de uma busca espiritual. Essa alusão que fazemos da história de Tonini e Teresinha com a de Abelardo e Heloísa é necessária apenas a título de compreensão para esses relacionamentos ou paixões “platônicas” que costumam surgir entre pessoas ligadas à religião. No caso de Tonini e Teresinha, sabemos, ele era sacerdote católico e ela uma jovem adolescente, reconhecida e admirada na sua pequena cidade, que depois entrou para a vida religiosa. Diferente de Abelardo e Heloísa que chegaram a se casar e ter um filho, Tonini e Teresinha como veremos nessa parte do trabalho, não assumiram nem para eles mesmos nem publicamente o sentimento que alimentavam um pelo outro. Para mais informações sobre a vida de Abelardo e Heloísa, Ver: ESTEVÃO, José Carlos. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Editora Paulus, 2015.

utilizam tais escritos como fonte de investigação histórica (SILVA, 2016, p.1).

Conforme refletiu acima Silva, na ausência de registros documentais de natureza tradicional, os dados autobiográficos, esses novos tipos de fontes corroboram para interpretações, mediante o que o autor chama de “indícios esparsos” dos atos da vida desses atores sociais, note-se para este estudo, esses atores são Teresinha e Tonini. Os indícios existem e como será possível perceber, não faltam para a construção de nossa interpretação sobre esses atores daquelas missões.

Assim, Teresinha de Jesus Nóbrega Foli era de uma família conhecida da cidade de Filadélfia, segundo principal centro da missão orionita. Quinto Tonini quando chegou àquela cidade, na casa da família dela se hospedava. Começava aí, desde a sua chegada em 1952, o convívio entre os dois. Sobre essa relação que, publicamente, foi sempre retratada como de dois amigos, durou, daquele momento em diante, o resto da vida dele, até sua morte. Logo após esse “desaparecimento” de Quinto Tonini, Teresinha Foli decidiu falar, ou melhor, escrever. E escreveu, nos legou dois livros de memória, o último é objeto de reflexão nessa parte deste estudo.

Esse livro de memória intitulado *Meandros da Verdade*, título por sinal deveras curioso e instigador, foi editado e lançado no início de 2003, três anos após a morte de Quinto Tonini. É uma autobiografia. É como se Teresinha já se sentisse mais a vontade para escrever e de fato escreveu. “Abriu” o seu coração, mas só uma parte, talvez ainda por receio. Mas nós nessa parte deste estudo, cruzaremos suas narrativas e buscaremos abrir essa outra parte do “coração” daquela freira orionita.

Assim, sobre essa decisão de Teresinha de “quebrar” o seu silêncio, ela diz:

Segundo Tagore, “a verdade levanta contra si a tempestade que espalha suas sementes em todo lugar”. Esta frase expressa com clareza os motivos que me levaram a calar, guardando, sob a custódia do silêncio, a verdade que hibernou oculta por trás das nuvens escuras da calúnia e da difamação, nuvens essas que ofuscaram, em parte, a vida do sacerdote Pe. Quinto Tonini. A prudência pesava sobre o receio de levantar, então, a tempestade. Antes de tomar a decisão de falar, pedi a Deus que me mostrasse sua vontade e que me desse luz e coragem para executá-la (FOLI, 2003, p.1).

Essa primeira manifestação de Teresinha, na verdade, é uma explicação para aquela atitude dela de se manifestar, depois de tanto tempo, sobre os acontecimentos que tinham envolvido a figura de Tonini, acontecimentos como a “trama” que foi “armada” pelos

superiores da congregação com o objetivo de afastá-lo da missão orionita e da liderança da Igreja no antigo extremo norte goiano.

Ela portanto resolveu falar, ou melhor, escrever sobre ela. Mas por que Teresinha tomou essa decisão de escrever? Os estudos autobiográficos nos ajudam a entender essa decisão de Teresinha. Assim, segundo Contardo Calligaris:

Diários íntimos e autobiografias são escritos por motivos variados: respondem a necessidades de confissão, de justificação ou de invenção de um novo sentido. Frequentemente, aliás, esses três aspectos se combinam (CALLIGARIS, Op.cit. p.45).

Acreditamos, portanto, a partir da reflexão acima de Calligaris, que a autobiografia de Teresinha, essa decisão de falar como ela mesmo escreveu, partiu de dois motivos: primeiro justificar a vida dela e conseqüentemente, atribuir a sua própria vida e a de Tonini um sentido novo. Teresinha parece querer esclarecer, sob a ótica dela e mediante seus diálogos com Tonini, o que teria sido “tramado” para justificar o afastamento deste do seu cargo. Mas nós, sobre essa obra de Teresinha, e nessa parte deste estudo, não temos como foco essa “trama” contra Tonini, mas o sentimento que ela alimentou por ele e ele por ela: a “trama” do amor que enlaçou aqueles dois personagens da missão orionita na sua primeira década e continuou até a morte daquele religioso.

**Imagem 3:** Teresinha de Jesus Nóbrega Foli (freira orionita, depois desligada da congregação)



**Fonte:** Livro *Mosaico de Uma História*, autora: Teresinha Foli, 2001

Mas como ocorreu o primeiro encontro entre aqueles dois personagens? Teresinha em sua narrativa nos dá a dimensão daquele momento:

De repente entra aquele sacerdote alto, jovem, vestido numa batina preta e grossa, trazendo no braço uma capa longa, também preta e, na mão, uma

pastas de alça pequena. Em silêncio, eu a tudo observava. Aquele padre tinha alguma coisa que me chamava a atenção (FOLI, Op.cit. p.3).

Como se pode observar na narrativa acima de Teresinha, ela “guardou” em sua memória aquele primeiro encontro com Tonini, guardou nos mínimos detalhes, a cor da roupa, os pertences daquele sacerdote. Afirma em sua narrativa que observava tudo, o que já demonstra, nesse primeiro momento, que havia um interesse que era expresso por aquela necessidade de observar aquele homem que acabara de chegar em sua casa. Mas uma coisa está clara nessa narrativa: a intenção de Teresinha em expressar em seu registro autobiográfico que algo naquele padre chamava a sua atenção. Seria o que se denomina costumeiramente de “paixão à primeira vista?”. Nos parece que sim.

**Imagem 4:** Missionário Quinto Tonini (quando chegou em Goiás em 1952)



**Fonte:** Contracapa do livro *Meandros da Verdade*, autora: Teresinha Foli, 2003

Um dia, aquela moça resolveu procurar aquele sacerdote. Sobre esse momento ela nos narra que:

Não dava mais para caminhar sozinha daquela forma. Em casa já começavam a perceber meu retraimento. Resolvi procurar Pe. Tonini, às escondidas, na Casa Paroquial. Eu tinha pavor em desnudar meu interior. Ele me fez sentar à sua frente. Tive a impressão – quase certa – que já aguardava aquele momento. Não lhe contei minha luta interior. Limitei-me a pedir que me ajudasse e orientasse à procura de uma Congregação que não fosse a das Capuchinhas, a única que eu conhecia de perto. Ele não me desaconselhou, mas fez-me ver que eu tinha a saúde frágil para o rigor dos conventos. Não abri, como desejava, nem mesmo uma fresta da janela de minha alma (IBIDEM, p.5).

Essa narrativa do primeiro diálogo entre Teresinha e Tonini nos é extremamente revelador em vários sentidos. Sigamos suas memórias. Ela nos informa que na sua casa seus parentes já estavam percebendo algo de diferente nela, uma mudança de comportamento. Seria o fato dos parentes de Teresinha já perceberem algo de diferente nela em relação àquele missionário? Daí ela nos informa que resolvera conversar com ele na casa paroquial e, surpreendentemente, diz que foi um encontro às escondidas, ou seja, um gesto que se dá quando se esconde algo. Por que Teresinha haveria de se encontrar com aquele sacerdote daquela forma? Haveria algo a esconder entre os dois?

Teresinha diz que “não dava mais para caminhar sozinha daquela forma”. Teria ela ido se encontrar com Tonini para dizer-lhe do seu amor? Essa hipótese é extremamente possível. Na narrativa acima vimos que Teresinha não registrou o verdadeiro sentido da sua visita à Tonini, pelo menos não escreveu. Sobre essa estratégia do que se quer falar e também do que se quer calar, Maria Helena Menna Barreto Abrahão no estudo *Memória, Narrativas e Pesquisa Autobiográfica* reflete que:

Não se trata de uma mera descrição ou arrumação de fatos, mas de um esforço de construção (e de reconstrução) dos itinerários passados. É uma história que nos contamos a nós mesmos e aos outros. O que se diz é tão importante como o que fica por dizer. O como se diz revela uma escolha, sem inocências, do que se quer falar e do que se quer calar (ABRAHÃO, 2003, p.86).

Conforme observa acima Abrahão, ao interpretar esses registros autobiográficos, não se procura fazer uma simples “arrumação de fatos”, mas segundo ela mesmo pontou, é um esforço para a reconstrução de histórias de vidas passadas. Sabendo ainda que, nesses registros autobiográficos o que está dito é tão importante quanto o que não está. De fato, cremos que muitas coisas escreveu Teresinha, mas muitas coisas podem ter sido omitidas também, daí esse nosso esforço em buscar reconstruir essa história entre os dois, dentro de uma outra história, a da missão orionita.

Ela prossegue em sua narrativa relatando que tinha medo de “abrir” o seu interior. E, acreditamos que para desviar o sentimento que estava alimentando por aquele missionário, pede a ele conselhos quanto à sua ideia de entrar para a vida religiosa. Como observado por ela, não queria fazer parte das irmãs capuchinhas. Mas por quê? Se era a congregação onde havia feito os seus estudos e ela já conhecia? Teria ela, já no seu interior, optado pela congregação orionita como estratégia para ficar mais perto de Tonini?

Surpreendentemente, Tonini também desaconselhou ela de ingressar na ordem das irmãs capuchinhas. Entendemos que essa tentativa de Tonini de orientar Teresinha para que não entrasse na ordem capuchinha tinha um objetivo certo: fazer com que ela ingressasse na congregação das irmãs orionitas. E foi o que aconteceu, Teresinha Foli após aquela conversa com Tonini, ingressou na Congregação das Pequenas Irmãs Missionárias da Caridade, nome canônico das freiras orionitas. A partir daquele momento, Teresinha Foli, dentro do grupo das irmãs orionitas, passava a se chamar Maria Goretti, seu nome religioso.

Mas por que Tonini desaconselhou Teresinha a ingressar na ordem das irmãs capuchinhas? Uma hipótese seria a que, Teresinha, como irmã orionita, ficaria mais fácil o contato entre eles, sendo os dois, religiosos de uma mesma congregação. E foi o que exatamente aconteceu, daqueles dias em diante, ela ingressou na congregação feminina de Dom Orione: estava “selada” a “parceria” e a convivência entre aqueles dois, convivência que se deu até o dia da morte daquele missionário quase cinquenta anos depois daquele momento.

Acreditamos, segundo nossa interpretação, que aquele sentimento, a partir de um determinado momento, passou a ser percebido por alguns religiosos da missão orionita no antigo extremo norte goiano. O que consideramos ser natural, pois em se tratando de sentimento amoroso, paixão, ser mesmo difícil esconder, como se diz na linguagem popular. E nos parece que foi o que aconteceu. Basta observarmos essa narrativa de Teresinha, ao se referir à sua superiora em Tocantinópolis:

Certo dia, ao voltar da aula, a Superiora, Irmã Clotilde, deu-me a notícia que tinha tudo para me encher de satisfação, não fosse o tom irônico que havia em sua voz: Sabe, Suor Maria Goretti, quem vai ser o Administrador Apostólico? Não, respondi. Ela disse: Dom Quinto Tonini. No que falei: Ótimo, murmurei. Continuei meu caminho com livros e cadernos nas mãos e fui digerir a notícia, procurando descobrir o que haveria por trás daquela comunicação fora do contexto de nossa vida diária, feita com tanto sarcasmo, que ela não soube ou não quis esconder (FOLI, Op.cit. p.7).

Nesse diálogo acima entre a superiora das irmãs orionitas em Tocantinópolis e Teresinha Foli, que como irmã orionita respondia pelo nome de Maria Goretti, vemos claramente que aquela comunicação daquela superiora já representava, como mesmo definiu Teresinha, uma “ironia” e “sarcasmo”. Ou seja, aquela superiora parece que já sabia do sentimento que existia entre aqueles dois religiosos orionitas, Teresinha e Tonini. Acreditamos que, àquela altura, já era de conhecimento de alguns membros da congregação a estreita relação entre os dois.

Outra passagem que nos faz crer que outros missionários sabiam daquele sentimento que havia entre os dois, remonta à figura do missionário Pacífico Mecozzi, aliado de Tonini. Quando esse último já estava a caminho da Espanha, após seu período no Uruguai, iniciado logo após o afastamento da missão no extremo norte goiano, ao saber que Teresinha Foli estava, naquele momento em Niterói, e que Tonini estaria de passagem pelo Rio de Janeiro a caminho da Espanha, a pedido de Tonini, tratou de acertar um encontro entre Teresinha e esse último, o que representou o último encontro entre os dois em solo brasileiro. Sobre essa “ajuda” do missionário Pacífico para aquele encontro, Teresinha narra que:

A visita foi rápida. Nós nem chegamos a entrar em casa. Conversamos fora, à sombra das mangueiras. Quando Pe. Tonini me narrou, depois de alguns anos, como chegou até onde eu estava através de mais um “anjo protetor”, ele, Padre Pacífico, já não estava mais entre os vivos. Senti-me frustrada. Queria ter percebido tudo isso a tempo de demonstrar ao Pe. Pacífico minha gratidão, ao menos por um instante (IBIDEM, p.22).

“Cruzando” a narrativa anterior a essa última, quando do diálogo entre Teresinha e a superiora das irmãs orionitas em Tocantinópolis, com a narrativa acima sobre a “ajuda” do missionário Pacífico Mecozzi para aquele encontro entre Teresinha e Tonini em Niterói, podemos dizer, com toda convicção, que o sentimento entre eles já era de conhecimento de outros religiosos daquela congregação orionita. Nos parece que não havia nada mais em completo segredo. Essa é nossa interpretação. Nessa narrativa, Teresinha ainda se lamenta não ter podido agradecer ao missionário Pacífico por sua contribuição para que ocorresse aquele encontro entre Tonini e ela em Niterói, segundo ela, ele morreu antes que ela pudesse agradecê-lo.

Assim, parece que aquele sentimento entre os dois já era conhecido por outros membros da congregação. Logo, as consequências começariam para Teresinha Foli. Ela narra que começou a ser perseguida dentro da congregação das irmãs orionitas. Conforme ela mesmo relata:

Mas uma coisa começou a chamar minha atenção: após sua ausência, o relacionamento da Superiora comigo começou a se complicar. Indiretas que eu não compreendia, clima de tensão. Meu moral estava por terra. Optei pelo caminho que a pouca experiência de vida religiosa apontava como o mais seguro para andar sem tropeços: o do silêncio. Finalmente fui chamada pela Superiora, que me comunicou a notícia de minha permuta por outra religiosa, que já se encontrava a caminho: Irmã Amor Dei, colega em meus tempos de Colégio (IBIDEM, p.10).

Como é possível perceber acima pela narrativa de Teresinha, ela começou a sentir-se perseguida pela sua superiora. Foi inclusive transferida de Tocantinópolis, sede da missão. Estaria sendo punida, por sua relação de proximidade com Tonini? Cremos que sim. Esses foram os mecanismos de punição impostos à Teresinha Foli: primeiro indiretas, insinuações, segundo passou a viver como ela mesmo destacou, um clima de tensão com seus superiores e, por último, acabou sendo transferida de Tocantinópolis.

**Imagem 5:** Missionário Orionita Pacífico Mecozzi



**Fonte:** Imagem da galeria de sacerdotes orionitas da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, de Araguaína

Nas narrativas seguintes vemos que Teresinha demonstrou preocupação com a possibilidade de outros religiosos da congregação orionita estarem sabendo de seus sentimentos por Tonini e desse por ela. Mas nos parece que àquela altura não dava mais para esconder aquela situação. Até nos estudos autobiográficos há uma ligação indivisível da dimensão do individual com o social. Sobre essa relação, Maria Helena Abrahão reflete que:

Esta dialética pode, igualmente, ser encontrada em Ferrarotti, quando afirma que, nos estudos autobiográficos, fica clara a imbricação já referida entre o eu pessoal e o seu social, permitindo reconstruir os processos que fazem de um comportamento a síntese ativa de um sistema social a interpretar a objetividade de um fragmento da história social a partir da subjetividade não iludida de uma história individual (ABRAHÃO, Op.cit. p.83)

Conforme observou acima Abrahão, o eu e o social estão correlacionados nos estudos autobiográficos, são portanto dimensões inseparáveis. Portanto, a relação de Teresinha com o entorno dela, no caso a vida religiosa e os religiosos da congregação, começou a deixá-la preocupada. Seria essa preocupação que a fez não revelar de forma direta e clara a paixão que ambos alimentavam um pelo outro? É possível que sim.

Mas mesmo após o afastamento de Teresinha e depois de Tonini da missão orionita no extremo norte goiano, eles continuavam se encontrando e esses encontros aconteceram inúmeras vezes. Teresinha nos narra, agora, o primeiro encontro deles dois após a transferência dela de Tocantinópolis, quando em Santa Catarina, recebeu a visita de Tonini que acabara de deixar a chefia da missão e estava a caminho do Uruguai. Segundo ela:

Depois de deixar Tocantinópolis fui destinada para trabalhar em Siderópolis, Santa Catarina. Certa manhã a campainha tocou. Fui atender e deparei-me com o Pe. Tonini. Perguntei por amigos e parentes que eu havia deixado em Goiás. Notei que ele estava taciturno, estranho, diferente. Quando lhe pedi se podia levar uma carta minha ao papai, ele respondeu: Não vou mais voltar para o Goiás. Estou aqui de passagem para o Uruguai, meu novo campo de trabalho. Como? Está me dizendo que deixou a missão e vai deixar também o Brasil?: Sim, renunciei. Pe. Tonini contou-me os motivos que o levaram àquela resolução. Não percebi nele nenhum sentimento de revolta, mas uma tristeza profunda, que procurava esconder (FOLI, Op.cit. pp.12-13).

Como se pode atestar nessa narrativa acima de Teresinha Foli, mesmo com a transferência dela e depois a dele da missão orionita no extremo norte goiano, eles continuaram a se encontrar. Essa narrativa expressa o primeiro encontro dos dois após as transferências. Importante ainda notar, que o missionário Tonini foi diretamente em Santa Catarina rever Teresinha. Nos parece uma visita que é mais que uma simples visita, demonstra a existência de um sentimento mesmo, que havia entre eles. Foi como se, antes de começar seu trabalho em outro lugar, no caso específico, outro país, o Uruguai, Tonini desejasse rever aquela mulher.

Vale aqui dizer que inúmeros encontros ainda aconteceram entre os dois, inúmeros. Por uma questão de “economia” de páginas, optamos por não mensurar todos esses encontros. Mas eles se deram no Brasil como também fora, na Europa. Isso mesmo, Quinto Tonini e Teresinha Foli se encontraram com frequência também fora do Brasil. Só a título de informação, na Europa, esses encontros ocorreram, por exemplo, em: Nevacerrada (Espanha), Nápolis, Sanremo e Pompéia, as três cidades na Itália (FOLI, pp.24/25; 27/28; 39; 43/44).

Num desses encontros, Teresinha não escondeu sua alegria e seu sentimento. E fica um pouco mais evidente a nossa interpretação de que havia muito mais do que amizade entre eles dois. Sobre aquele momento, ela narra:

Aquele encontro foi uma injeção de ânimo. Pela primeira vez não consegui esconder “minhas pérolas”, que rolaram indiscretas, deixando-me envergonhada. Ele era a única pessoa a quem ainda eu tinha coragem de falar sem receio de ser apunhalada pelas costas. Não havia mais necessidade de tantas palavras (IBIDEM, p.25).

Essa narrativa de Teresinha sobre aquele encontro com Tonini é muito, muito emblemática para a construção de nossa interpretação nessa parte deste estudo. Ela diz não ter escondido suas “pérolas” e que por isso, sentiu vergonha. Ela não explica em seus escritos o que seriam essas “pérolas”, mas acreditamos ser seus sentimentos, sua paixão por aquele missionário, daí ter ficado envergonhada, nos parece.

E fecha sua narrativa afirmando que, naquele encontro, não havia “mais necessidade de palavras”. Mas por que não teria mais necessidade de palavras? Num encontro entre duas pessoas, dois amigos, não se conversa? Se não haveria mais necessidade de palavras, certamente, é porque o sentimento, aquela felicidade daquele reencontro falaria por si só. Na ausência de palavras, falaria o sentimento, acreditamos.

E mesmo quando não podiam se encontrar pessoalmente, eles trocaram correspondências mútuas. Em alguns momentos da narrativa de memória de Teresinha, parece que esse hábito que eles tinham de trocar correspondências era muito, muito comum. Sobre essas correspondências frequentes entre os dois, apresentamos aqui apenas alguns exemplos de que eles se comunicavam e com frequência, ora dando notícias um para o outro, ora informando o outro uma mudança de endereço, conforme podemos observar nesse conjunto de quatro narrativas em que Teresinha narra que:

Ao chegar no Uruguai, Pe. Tonini escreveu-me dando o seu endereço (IBIDEM, p.13)

E nós continuamos a nos corresponder, sem falar de passado, nem de futuro, mas de coisas amenas, dando-nos força mutuamente (IBIDEM, p.19).

Depois que chegou na Espanha, Pe. Tonini mandou-me seu endereço. Nossa correspondência resumia-se a cartões postais escritos no verso. Era uma forma de nos mantermos em sintonia (IBIDEM, p.22).

Em janeiro de 1985 recebi uma carta do Pe. Tonini onde ele comunicava seu retorno para a Itália, acrescentando que gostaria de receber minha visita. (IBIDEM, p.27).

Assim, apresentamos apenas algumas narrativas de como aqueles dois missionários se correspondiam. Estabeleceu-se, sem sombra de dúvidas, um laço inquebrável entre eles. Um laço que só pode ser explicado pela existência de um sentimento, um amor, uma paixão, um afeto. Mas em um determinado momento, os superiores da congregação orionita no Brasil resolveram “colocar um fim” naqueles contatos entre aqueles dois missionários.

Isso mesmo, uma correspondência enviada por Tonini que estava no Uruguai para Teresinha em Siderópolis, Santa Catarina, foi interceptada por um sacerdote orionita daquela missão naquele estado do sul do país. Segundo Teresinha:

Quando entrei na Casa Paroquial, encontrei o Pe. Pedro Pelanda na sala, sentado, tendo uma carta aberta nas mãos. Acomodei-me numa cadeira a seu lado. Imediatamente reconheci a letra da carta, colocando-me em estado de alerta. Pe. Pedro começou a me explicar, com a solenidade de quem “estava salvando a pátria”, que havia tirado aquela carta das mãos do Pe. Nello Bonomi, quando viu que estava endereçada a mim (IBIDEM, p.15).

Como se pode perceber na narrativa acima, a carta de Tonini à Teresinha foi desviada por membros da congregação orionita. Mas por que desviar correspondências entre aqueles dois religiosos? A resposta mais apropriada, estava no fato, cremos, que os membros mais “graduados” da congregação orionita no Brasil já sabiam de algo entre aqueles dois religiosos e aquela estratégia de desviar suas cartas, teria como objetivo, ou confirmar essa relação ou saber de algo a mais, dos planos que poderiam existir entre aqueles dois.

Mas esse não foi o único caso de interceptação de correspondência entre Teresinha e Tonini. Tempos depois, quando ela residia em Fortaleza, outra correspondência entre os dois foi interceptada por ninguém menos que o superior dos orionitas no país na época, conforme podemos observar nessa narrativa de Teresinha quando ela diz:

Certo dia um carro buzinou em frente ao nosso portão. Era um táxi. No banco de passageiro estava sentado um senhor, tendo nas mãos um mapa da cidade. O passageiro disse que procurava a residência de Teresinha Nóbrega. O recém-chegado explicou que tinha ido à procura de um livro que tinha sido despachado pelo Correio em meu nome, mas que na verdade era para ele. Alberto acompanhou-o até o táxi, que continuava aguardando. Depois que se despediu e se acomodou no carro, o Pe. Antônio Lemos (sim, ele mesmo), virou-se e disse: Eu sou o provincial dos orionitas. Só então Alberto percebeu que havia sido ludibriado. Era tarde. O táxi estava longe (IBIDEM, pp.29-30).

Ao observar a narrativa acima de Teresinha, vemos que era a segunda interceptação de correspondências entre ela e Tonini, agora, novamente, violação colocada a cabo por membros da congregação orionita. Mas dessa vez havia uma diferença: o próprio provincial, que é o superior daqueles religiosos no Brasil, pessoalmente, realizava aquela “tarefa”. Acreditamos que a “entrada em cena” do orionita mais “graduado” no país naquele momento, reflete bem a preocupação que Teresinha e Tonini representavam para aquela congregação. A correspondência violada foi o que Tonini chamava de ‘datiloscrito’, um conjunto de várias

páginas em italiano de suas memórias, para que Teresinha procedesse a tradução para o português. Esses textos foi o que veio a se constituir no livro de Tonini, já anteriormente citado, a obra ‘Entre Diamantes e Cristais’.

Aqueles textos foram então para as mãos da Congregação. Não chegaram, naquele momento, no destino primeiro, a residência de Teresinha em Fortaleza. Logo depois, Tonini informado da violação, disponibilizou outra cópia para que Teresinha fizesse a tradução. Interessante observar sobre esse livro, que ele não foi publicado pela congregação orionita, como era desejo de Tonini na época, o que é estranho, visto ele – o livro – ser considerada a principal fonte sobre a primeira década da missão no extremo norte goiano. Nas páginas daquele livro, não há nenhuma referência ao apoio da congregação para a sua publicação, o que nos faz acreditar que foi uma publicação independente, ou seja, bancada pelo próprio Quinto Tonini.

Como vimos, então, correspondências entre Tonini e Teresinha foram violadas. O que nos leva a crer que esse fato pode ter, somado às perseguições, transferências e insatisfações, levado aqueles dois missionários a se sentirem insatisfeitos com a congregação a que eles pertenciam. Não sabemos exatamente o motivo, mas Teresinha Foli decidiu se desligar da congregação das irmãs orionitas em 1971, doze anos após o afastamento de Quinto Tonini do comando da missão orionita no extremo norte goiano. Conforme ela mesmo narra:

Em 1971 escrevi-lhe dizendo que ia deixar a Congregação, definitivamente. Não tinha mais sentido minha vida ali, remando sempre contra a maré, excluída de tudo. Ele me respondeu: “não achas tarde para começar tudo de novo?” Eu respondi: “Ainda não cheguei aos 40 anos e tenho garra o suficiente para recomeçar do zero. Depois escrevo-lhe dando o endereço do pensionato onde vou morar (IBIDEM, p.26).

Como se pode perceber na narrativa acima, Teresinha Foli, em uma outra correspondência, comunica a Quinto Tonini a sua decisão de abandonar a congregação orionita naquele ano de 1971. Ao comunicar a ele aquela decisão, vemos a importância daquele missionário para aquela freira. Não deixa de ser uma enorme consideração essa atitude dela. Mas essa atitude dela ainda demonstra outras coisas. Estaria Teresinha comunicando Tonini a sua decisão de forma que ele também decidisse por aquele gesto? Não seria um “aviso” nos moldes: olha, fiz a minha parte, e você? Não estaria ela buscando, com aquele abandono da vida religiosa, constrangê-lo a fazer o mesmo e começarem, daquele momento em diante, uma nova vida, juntos?

Naquele momento, não estavam mais tão próximos, ele como já dito, havia se mudado para a Europa. Esses fatores juntos, acreditamos, pode ter influenciado na decisão de Teresinha Foli de abandonar o hábito religioso e a sua congregação. Essa é a nossa interpretação para aquela decisão dela. A partir daí, Teresinha Foli resolveu dar uma “guinada” em sua vida, como ela mesmo narra, após deixar a congregação e a vida religiosa:

Continuei residindo em Niterói. Conclui o Curso de Serviço Social na Universidade e o Curso de Italiano. Casei-me. Prestei concurso público e fui admitida para trabalhar como assistente social do INPS. Em 1980 pedi transferência e nos mudamos para Fortaleza (IBIDEM, p.27).

A partir da narrativa acima de Teresinha, podemos inferir que ao abandonar a vida religiosa ela parece mesmo ter decidido redirecionar muitas coisas na sua vida daquele momento em diante. O que foi natural. Ela continuou seus estudos vindo a adquirir uma graduação e estudou a língua italiana. Mas por que decidiu estudar o italiano? visto que acabara de abandonar o hábito religioso e não era mais freira? Teria sido um desejo/projeto de conhecer com mais propriedade a língua de Tonini que como sabemos, era italiano? É possível. Ela narra que entrou para o serviço público e o que consideramos mais surpreendente: casa-se.

Nas duas últimas narrativas anteriores Teresinha mostra em seu registro autobiográfico ter redirecionado consideravelmente sua vida. Ela quis que essa mudança fosse registrada e de fato o foi. Sobre essas mudanças nas trajetórias de vida de quem se autobiografa, o historiador Weder Ferreira da Silva no estudo já citado anteriormente, reflete que:

As narrativas autobiográficas evidenciam de forma clara como a trajetória de um indivíduo varia no tempo, o que atesta, mais uma vez, aquilo que Pierre Bourdier chamou de “ilusão biográfica”, a ilusão de uma linearidade e coerência do indivíduo. Dito isto, cabe ainda ressaltar a proposição de Paul Ricouer, para quem a história de vida de um indivíduo não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta de si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas (SILVA, Op.cit. p.2).

Conforme observou acima Silva, nas narrativas autobiográficas, as trajetórias dos sujeitos varia de acordo com o tempo. Não existe portanto, linearidade e coerência de acordo com o autor. Exatamente como ocorreu com Teresinha, pois como vimos nas suas narrativas posteriores, ela abandonou a vida religiosa, casou-se, se tornou servidora pública.

Quando analisamos essa narrativa durante a pesquisa que deu origem a este estudo, imaginamos, está desconstruída a nossa hipótese, que já naquele momento apontava para a

existência de um sentimento amoroso entre aqueles dois religiosos. Daí, procedemos a novas leituras das narrativas e cruzando-as, concluímos que o fato de Teresinha ter se casado apenas corroborava para nossa hipótese pré-estabelecida. Ou seja, ao casar-se, cremos, a agora ex-freira, teria apenas buscado uma companhia para a sua vida. Talvez por medo da solidão, porque sabia que começava ali uma “nova vida” e seu “sonho” de unir-se à Tonini ainda não tinha se concretizado. Essa é nossa hipótese para aquela decisão de Teresinha de abandonar a vida religiosa.

Acreditamos que o que reforça essa nossa hipótese/interpretação nos é apresentado pela própria Teresinha, por suas atitudes e decisões. Atitudes como o fato de mesmo depois de casada, ela continuou e com muita frequência, a se comunicar com Tonini e, decisões como por exemplo e não menos importante, deixar seu marido no Brasil e ir para a Europa com uma única finalidade: visitar Tonini. Isso mesmo, Teresinha mesmo depois de casada, intensifica suas visitas à Tonini no “velho” continente. Essas atitudes/decisões de Teresinha são muito importantes para o sustento da nossa hipótese e fundamental para a nossa narrativa nessa parte deste estudo.

Assim, anos depois de casada, residindo em Fortaleza com seu marido, Teresinha surpreende de novo, conforme podemos observar nessa sua narrativa quando diz:

Aposentei-me em 1994 e escrevi-lhe, com a seguinte proposta: “Vamos trabalhar por um ou dois anos da África? Sei que os padres de Dom Orione têm várias casas lá. Eu posso ensinar e colocar minha profissão à disposição da comunidade lá. Meu marido não se opõe e ficaria aqui, cuidando de nossos interesses” (FOLI, Op.cit. p.27).

Como podemos observar na narrativa acima de Teresinha, ela continua se comunicando com Tonini, mesmo depois de casada. Mas o mais surpreendente nesse momento é a proposta que ela faz para aquele sacerdote: irem morar um tempo na África. Mas como uma mulher casada propõe deixar seu marido e país para passar alguns anos em outro país com um outro homem? mesmo esse último sendo um padre? Como podemos explicar “racionalmente” uma proposta desse nível? Estaria Teresinha partindo para um “tudo ou nada” com Tonini? Nos parece sim, que era essa a atitude daquela ex-freira com aquela proposta.

Ela completa aquela proposta dizendo que poderia colocar os seus conhecimentos à serviço do povo daquele lugar e que, seu marido não se mostrava contrário àquela ideia. Reconhecemos que não conseguimos explicar esse aval – se é que esse aval de fato existiu – do marido de Teresinha para aquela proposta dela de ir morar uns anos com Tonini na África.

Não conseguimos mesmo explicar aquela anuência do marido dela, exceto, mediante um palpite: a de que, sabendo do sentimento que sua mulher alimentava por outro homem, no caso, o sacerdote Tonini, e que aquele sentimento era muito antigo, anterior a ele, ele estaria “liberando” ela para que buscasse a sua felicidade, o seu caminho, no caso, na África, muito, muito longe do Brasil.

Curiosa foi a resposta de Tonini para aquela proposta de Teresinha, conforme ela narra, “Menina, esqueceu que eu sou mais velho que você 12 anos?” (IBIDEM, p.27).

Consideramos essa resposta de Tonini à proposta de Teresinha de irem morar alguns na África curiosa pelo fato que, aquela resposta, dada naqueles termos, apenas demonstra a “saia justa” que Teresinha acabara de colocar Tonini. Ele ficou, cremos, desconcertado com aquela atitude da ex-freira. Tanto ficou que respondeu não de uma forma explicativa, justificando o fato de não poder ir. Mas respondeu invocando a sua idade, no caso como exposto, ser doze anos mais velho que ela.

Outro ponto a se observar nessa resposta de Tonini foi a forma como ele a inicia: chamando Teresinha de “menina”. Uma forma carinhosa, diga-se de passagem, de tratar a outra pessoa. Uma forma, além de carinhosa, mas que demonstra intimidade que havia entre os dois. Assim, depois daquela proposta de Teresinha, eles tornaram a se encontrar na Itália, nesse encontro, percebe-se o surgimento de um outro sentimento que estava ficando daqueles encontros: o arrependimento. Arrependimento não por terem se encontrado, é claro, mas por não terem “aberto” os seus corações naqueles momentos, conforme podemos observar nessa narrativa dela:

Era a oportunidade que eu aguardava para desabafar, tirar as dúvidas, ouvir seus conselhos equilibrados, sinceros, humildes e seguros. O tempo passou rápido. Após o almoço fomos para a Estação de Nápolis, onde peguei o trem para Roma. Quando retornei ao Brasil, escrevi-lhe uma carta, lamentando não ter aproveitado aquela oportunidade para abrir o meu interior. Fiquei com remorso, ao ler a resposta: “Eu sou um tonto. Não percebi que você precisava de mim” (IBIDEM, p.28).

Conforme podemos observar na narrativa acima, aqueles encontros agora eram geradores de remorso entre os dois. Acreditamos que eram remorsos porque durante aqueles momentos, ambos não abordavam o que sentiam um pelo outro. Naqueles encontros parecia que de tudo se conversava, sobre suas vidas, seus problemas, suas angústias, seus dilemas, mas ao que parece, nunca, nunca falavam do que sentiam um pelo outro. Pelo menos é o que se percebe nas narrativas de Teresinha. Mas por que não tratavam do que sentiam um pelo

outro? O que os impedia de se “entenderem” na oportunidade daqueles encontros? A única hipótese que temos é a do medo, da timidez de se declararem de forma definitiva um para o outro. Se é que já não tinham feito isso. Mas as narrativas de memória de Teresinha aponta para não.

O fato é que eles se encontravam. Ainda é importante notar que, vez por outra naqueles encontros, eles tinham certos cuidados para não serem mal “interpretados” pelos outros. Isso mesmo, parecia haver a necessidade de discrição entre eles, conforme se deu em um encontro entre os dois em Sanremo, Itália, quando narra Teresinha:

Na cozinha, ele pegou um pãozinho numa cesta que estava sobre aquele móvel. Tirou um pedaço e deu-me o outro, dizendo: “Prove este pão”. Tirei um pedaço e pus na boca. Ele olhou para mim, com os olhos cheios de lágrimas e disse: “E pensar que estes pães estão aqui porque a comunidade os despachou do refeitório. Querem pão fresquinho. Onde está o voto de pobreza? Já pensou, Tetê, quantos pobres ficariam felizes se tivessem destes pães sobre a mesa?” Eu não disse uma palavra. Como muito pouco pão. Mas experimentei daquele. Estava bom. Era um pãozinho torrado, que não se fabrica no Brasil para o consumo em massa. Apressei-me em sair com ele dali, para evitar que fosse flagrado chorando. Que pensamentos aquela cena poderia provocar se fosse vista e julgada fora do contexto? (IBIDEM, pp.45-46).

Algumas análises podem ser feitas sobre essa narrativa acima de Teresinha. Primeiro, vale observar que aquele foi o penúltimo encontro que se deu entre os dois. Aproximava-se o fim da vida de Tonini. Vemos, portanto, Tonini num momento de emoção: chora. Aquele sacerdote tenta explicar aquelas lágrimas, aludindo para o fato que muitos não tinham pães para comer e aqueles pães ali disponíveis. Será que aquela explicação era a mais verdadeira para aquelas lágrimas de Tonini? Seria mesmo aquele o motivo para emoção?

Nossa hipótese é que, emocionado ao reencontrar Teresinha, ele não consegue conter a sua emoção e derrama lágrimas. Lágrimas ali explicadas por ele, buscando outra justificativa, que não a presença de Teresinha diante dele naquele momento. Outra hipótese que deve ser considerada, inferimos, é que Tonini possa ter sentido que aquele seria um dos últimos encontros entre eles. Isso é possível. E de fato foi, foi o penúltimo encontro que ocorreu entre os dois.

Outra observação que apontamos é a forma como ele se refere a ela: chama-a de “Tetê”. Um diminutivo para o nome Teresinha. De novo, uma forma carinhosa de tratamento, que a nosso ver, representa proximidade e mais, intimidade entre os dois. Por último, sobre essa narrativa anterior que retrata aquele que foi um dos últimos encontros entre eles dois,

Teresinha diz ter saído logo com Tonini daquele lugar, estava preocupada com a possibilidade de alguém vê-lo chorando diante dela. Receou Teresinha de que aquela cena fosse presenciada por pessoas que pudessem tomá-la “fora do contexto”.

Como explicar, portanto, esse gesto de Teresinha? Só possuímos uma hipótese: sabendo ela do sentimento recíproco entre eles dois, aquelas lágrimas de Tonini poderiam evidenciar, publicamente, o que ele sentia por ela. Na verdade, foi uma preocupação de preservá-lo de insinuações e fofocas, agora na Itália, já que insinuações e fofocas fizeram parte da vida deles no Brasil. Esse gesto, essa preocupação de Teresinha em preservar Tonini demonstra, mais uma vez, o carinho e o sentimento que ela guardava por ele, cremos.

Assim, naquele mesmo ano, 1999, a saúde do missionário Tonini se deteriorou. Teresinha resolveu voltar à Sanremo, Itália para vê-lo. Chegando lá, ela foi direto para seus aposentos. Ele não estava naquele momento, havia saído. Quando eles se encontraram, aquele seria o último entre os dois. Sobre aquele momento Teresinha narra que:

No dia seguinte, após o café da manhã fui ao encontro dele, no asilo. Encontrei-o sentado numa sala grande, uma espécie de escritório, que lhe estava reservada. Parado com uma estátua, olhava o vazio como se estivesse ausente. Ao ver-me na porta, encheu-se de vida e levantou-se para me saudar. Vê-lo retomar o ânimo e expandir a alegria que lhe era peculiar, ao menos por um pouco de tempo, compensava o sacrifício da longa e cansativa viagem que eu acabara de fazer (IBIDEM, p.47).

Conforme se pode observar daquele último encontro entre Teresinha e Tonini, este último estava muito debilitado, como ela mesmo o apresenta. Ela narra que ele ao vê-la, foi tomado por uma alegria contagiante. Nos parece que Tonini poderia ter intuído que aquele seria o último encontro entre os dois. Ela também diz que ficara de igual forma alegre ao ver ele por um instante.

Assim, ao se aproximar o momento que veio a ser a despedida final entre os dois, Teresinha narra que:

Passei a tarde conversando com ele. Como só havia ali uma cadeira, acomodei-me à sua frente, sentada no assoalho. Falei do meu retorno que se aproximava. Prometi-lhe voltar, se Deus assim o permitisse. Não consegui prosseguir. Fui assaltada pelas lágrimas indiscretas, que fugiam do meu controle. Ele continuou na posição em que se encontrava, sem mover-se, sem falar nada, mas atento. Parecia um rochedo. Não sei precisar quanto tempo durou aquele silêncio que se instaurou entre nós. Pareceu-me eterno. Finalmente tomei ânimo e o convidei a sairmos para ver o mar, que ficava vizinho, ao lado. Minha despedida final estava feita. O assunto encerrou-se ali, naquela tarde. Deixei Sanremo convicta que não mais nos veríamos. Acredito que Pe. Tonini também pensava da mesma forma. Dele eu guardo

uma última imagem: deixando a estação, cabisbaixo, atrás do motorista da vila que nos trouxe até ali, sem se voltar para trás (IBIDEM, pp.48-49).

Como vemos na narrativa acima de Teresinha, aquele momento de extrema emoção entre os dois marcou de fato a despedida entre eles. Nos parece, ambos tinham consciência que era sim a última vez que eles se encontrariam. De fato foi. Mas alguns apontamentos precisam, acreditamos, ser feitos dessa narrativa. Teresinha nos narra a emoção que viveu, cita as suas lágrimas que ela chamou de “indiscretas” e observa que ele não demonstrava nada, nenhuma reação, estava imóvel. Mas por que Tonini se manteve sem reação naquele momento?

Temos como hipótese duas interpretações: a do seu estado de saúde precário naquele instante, que poderia ter lhe tirado qualquer senso de racionalidade ou gesto emotivo, sabemos que, determinados estados de saúde condicionam muito do nosso comportamento, gesto e atitude. Segundo, um esforço dele para não demonstrar nenhuma emoção, para não demonstrar, naquele momento, fraqueza. Acreditamos mais na primeira hipótese, como a mais adequada. De qualquer forma, naquele último encontro quem “derramou” lágrimas foi Teresinha, no penúltimo encontro como vimos, foi Tonini. Estaria “completada” a despedida, cada um agiu da sua forma, no seu momento.

Creemos que podemos ainda hipotetizar que naquele último encontro entre os dois eles pudessem ter tratado do amor que ambos sentiam um pelo outro. Isso pode ter acontecido e ela optou em sua narrativa autobiográfica em não abordar. Sobre essas omissões em registros autobiográficos, o historiador francês Philippe Artieres nos esclarece que:

Mas não arquivamos nossas vidas de qualquer forma, não pomos nossas vidas em conserva de qualquer maneira; não guardamos todas as maçãs da nossa cesta pessoal; fazemos um acordo com a realidade, manipulamos a existência: omitimos, rasuramos, riscamos, sublinhamos, colocamos em enxergo certas passagens, registramos apenas alguns acontecimentos, omitimos outros (ARTIERIS, Op.cit. p.3).

Como destacou acima Artieres, quem se autobiografa costuma omitir informações, registra apenas o que lhe convém. Creemos que naquele último encontro entre Teresinha e Tonini possa os dois terem tratado do sentimento que ambos tinham um pelo outro. Mas Teresinha não abordou esse assunto em sua autobiografia. Mas por quê? Já sabemos que o registro autobiográfico de Teresinha foi escrito após a morte de Tonini. Talvez em respeito a sua memória, ou ainda em consideração à Congregação Orionita, Teresinha possa ter optado em não expor aquele amor, de forma a não constranger ela própria, nem a memória de Tonini.

Destacamos o que Teresinha apontou como “silêncio” que imperou num determinado momento daquela despedida. Esse silêncio, nos diz muito. Era a despedida final, eles sabiam que não se veriam mais. É como se os dois, conscientemente, não quisessem, por um momento, expressar mais nada. A longa convivência que eles tiveram já teria sido o suficiente para eles, suficiente os encontros anteriores, as correspondências, as confidências. O silêncio deles parece ter falado pelo sentimento.

Por fim, daquele encontro ficou para Teresinha o que ela chamou de “última imagem”: a de Tonini de cabeça baixa, ao deixar aquele lugar. Acreditamos que essa última imagem de Tonini narrada por Teresinha pode gerar várias interpretações possíveis. Ficamos com uma: a da tristeza daquela despedida, da tristeza de terem alimentado por quase uma vida toda um sentimento e que naquele último momento entre os dois, terem se dado conta de que não deram “um passo” além, no caminho da felicidade deles, felicidade que poderia ter se dado com a união entre ambos, visto que ela já tinha abandonado o hábito religioso, possivelmente, aguardando a mesma atitude dele, atitude que não veio, como sabemos, se concretizar.

Assim, no ano seguinte, 2000, a situação do missionário Tonini se agravou de vez. Teresinha partiu imediatamente para a Itália, conforme ela narra:

Pe. Tonini foi transferido para o Hospital da Congregação, em Castagna, próximo de Gênova. Cheguei às 18 horas em Roma. Deixei minha bagagem entregue à guia e parti de trem para Gênova, onde cheguei ao amanhecer. Aquela quase certeza que tive em Sanremo um ano antes fez-me mudar o itinerário. Peguei um táxi para a Casa Provincial dos Padres, no Paverano de Gênova. Mais tarde prosseguiria até Castagna. Não foi necessário. Ali mesmo, Pe. Tonini fora velado, dois dias antes. Os parentes levaram seu corpo para sepultá-lo em sua terra natal. Cheguei tarde. Ele já havia partido! (FOLI, Op.cit. pp.49-50).

A narrativa acima de Teresinha nos mostra seu esforço para encontrar Tonini ainda com vida. Mas ela não conseguiu. Estava assim, encerrada aquela relação que havia começado quase cinquenta anos antes, em Filadélfia, quando em 1952, Tonini se hospedou na casa dos pais de Teresinha Foli, quando ele chegara para assumir a paróquia católica daquela cidade, no contexto da missão orionita no antigo extremo norte goiano. Uma relação que começou entre Tonini e uma Teresinha ainda adolescente, que continuou entre Tonini e Teresinha já como freira, e terminou entre o já idoso Tonini e Teresinha ex-freira. Esses foram os caminhos vividos, traçados e cruzados entre aqueles dois personagens orionitas.

Caminhos que, acreditamos, foram sempre pavimentados por um sentimento amoroso, de carinho, de paixão, de afeto, mas também de respeito, de consideração, de amizade.

Reservaram um tratamento respeitoso entre eles, sempre com o cuidado de não se exporem publicamente. Mas esse cuidado, por vezes, não foi suficiente. Basta ver que Teresinha foi constrangida várias vezes, uma vez pela sua superiora quando trabalhava em Tocantinópolis, outras vezes por sacerdotes orionitas, quando da violação de correspondências entre ela e Tonini, uma vez em Siderópolis e a última em Fortaleza, já como ex-freira.

Já dissemos que as narrativas não demonstram de forma clara e incontestada essa relação de amor entre Teresinha e Tonini. Mas acreditamos que essa relação, esse sentimento existiu. Alguns estudos sobre autobiografia nos ajudam a construir essa representação. Assim, para Maria Helena Abrahão:

Ao trabalhar com metodologia e fontes autobiográficas, o pesquisador conscientemente adota uma tradição em pesquisa que reconhece ser a realidade social multifacetária, socialmente construída por seres humanos que vivenciam a experiência de modo holístico e integrado, em que as pessoas estão em constante processo de auto-conhecimento. Por esta razão, sabe-se, desde o início, trabalhando antes com emoções e intuições do que com dados exatos e acabados; com subjetividades, portanto, antes do que com o objetivo. Nesta tradição de pesquisa, o pesquisador não pretende estabelecer generalizações estatísticas, mas, sim, compreender o fenômeno em estudo, o que lhe pode até permitir uma generalização analítica (ABRAHÃO, Op.cit. p.80).

Conforme observou acima Abrahão, esse tipo de fonte autobiográfica lida com emoções antes do que com dados acabados, com subjetividades e não com objetividades. Daí esse tipo de fonte nos permitir relativa liberdade de interpretação para a construção de nossas narrativas. Foi o que buscamos fazer com as memórias autobiográficas de Teresinha Foli. Ela não deixou escrito em suas memórias que amava Tonini, mas não precisou. No que chamamos “entrelinhas” essas palavras estão colocadas. E concordamos com Abrahão ainda quando ela diz que nós pesquisadores podemos, a partir das fontes autobiográficas, no nosso esforço de compreender nosso objeto, fazer o que ela chama de “generalização analítica”, foi o que buscamos fazer nessa parte deste estudo.

A discrição para manter aquele relacionamento sempre existiu. Se assim não tivesse acontecido, certamente aquele sentimento entre eles tinha sido de conhecimento público na época e até hoje. Não foi público. Ainda nos resta agora uma indagação definitiva nessa parte deste estudo: o que se deu entre Quinto Tonini e Teresinha Foli foi apenas um sentimento ou se caracterizou um relacionamento de fato? Inferimos, baseado em nossas interpretações, que foram ambos, tanto sentimento quanto relacionamento. Sentimento na medida que ambos se

gostavam, relacionamento na medida que se encontravam, se correspondiam, se confidenciavam, dividiam suas alegrias e angústias.

Mas teriam eles mantido relações mais íntimas, como homem e mulher? Sobre essa questão não sabemos, de fato, responder. Pela crítica das narrativas de memórias de ambos, cremos que não. Ou seja, o sentimento existiu, mas ficou apenas nisso. A própria narrativa de Teresinha que retrata o último encontro entre eles aponta nessa direção. Foi uma despedida entre duas pessoas que nunca assumiram efetivamente o que sentiam um pelo outro, daí o silêncio daquele último momento, um silêncio que nos diz muito: arrependimento, principalmente.

Consideramos dizer ainda que, quando nos debruçamos sobre as narrativas autobiográficas de Teresinha Foli, uma dúvida perpassou nossa cabeça. Poderíamos enquadrar os escritos de Teresinha como de caráter hagiográfico, assim como são os escritos de Giovanni Pattarello quando aborda a vida de Dom Orione? Chegamos a conclusão que não, por dois motivos: primeiro pelo fato que as narrativas de Teresinha assim como as de Quinto Tonini como vimos anteriormente e de Remígio Corazza como veremos a seguir, não foram construídos no sentido de edificação, da demonstração de uma vida exemplar. Segundo, Teresinha como mostramos em nossa interpretação nessa parte deste estudo, alimentou por Tonini sua paixão e a história se desenvolveu em torno desse eixo, não foi portanto, uma escrita edificadora e exemplar do ponto de vista religioso, características que marcam uma escrita hagiográfica.

Assim, uma das características principais da escrita autobiográfica é centrada no indivíduo. Sobre essa questão a historiadora Maria Lígia Leite Pereira no estudo *Algumas Reflexões Sobre Histórias de Vida, Biografias e Autobiografias*, reflete que:

Há pelo menos, cinco elementos fundamentais comuns à autobiografia: a lenda familiar; o relato de vocação; o exemplo; a apologia; e a pequena história. Entretanto, as histórias de vida oferecem condições de enfrentar essas questões, de forma a não obtermos uma hagiografia, e sim um retrato com nuances, estabelecido com a colaboração do modelo, e por isso mesmo mais próximo do indivíduo real: com contradições, limites, defeitos e qualidades (PEREIRA, 2000, p.124).

Como observa acima Pereira, existem basicamente cinco modelos ou elementos fundamentais comuns nos escritos autobiográficos. Já dissemos acima que os relatos de Teresinha assim como de Tonini e de Corazza (que veremos a seguir) não são hagiográficos. Portanto são narrativas autobiográficas. Sendo assim, a partir das reflexões de Pereira, da existência desses cinco elementos fundamentais que orientam as autobiografias, em qual

deles, portanto, podemos encaixar as narrativas autobiográficas de Teresinha, Tonini e Corazza? Seria principalmente a da “pequena história” para os três, uma história “pequena” porque se desenvolve paralela à história da missão orionita e do catolicismo na região como um todo e, note-se ainda, vale dizer, com alguns elementos de apologia e exemplo como vimos, consta na autobiografia escrita por Tonini.

Portanto, assim se construiu uma parte da história da missão orionita no extremo norte goiano, uma história “paralela” àquela “oficial”, que narra momentos daquela missão religiosa naquela região. Essa história paralela, representada por nossa abordagem, da existência de um sentimento amoroso, uma paixão, no seio daquela congregação religiosa, forma o que consideramos ser o outro lado daquelas missões, ou seja, os seus bastidores.

Mas haveria ainda uma outra história que, junto com essa de Teresinha e Tonini, ajudaria a explicar o cotidiano e o não dito dos discursos sobre aquela missão religiosa? Sim, são as histórias das intrigas que se instalaram no interior daquela missão/congregação orionita. Nesse sentido, na parte seguinte, a última deste capítulo, teremos como objetivo perseguir parte dessas intrigas e entendê-las, como fator que não só contribuiu e como veremos, de fato, determinou muito para o desenrolar daquela missão religiosa naquele extremo norte goiano.

#### **1.4 Silêncio Prudente: os Bastidores de uma Intriga**

Além da relação muito próxima que existiu entre o missionário orionita Quinto Tonini e a freira e depois ex-freira Teresinha Foli e que foi possível acompanhar na parte anterior, outros bastidores fizeram parte daquela missão religiosa naquele contexto histórico. Esses bastidores, acreditamos, contribuíram de forma decisiva para o desenrolar daquele processo de ocupação religiosa que aqueles missionários orionitas estavam realizando naquele espaço social, o extremo norte de Goiás a partir da década de 1950.

Esses bastidores, agora, não nos conduz mais a uma outra paixão entre outros religiosos daquela missão, mas a uma figura entre aqueles missionários que é apontado como o conspirador, o perseguidor, o articulador de várias “tramas” que fizeram parte daquela missão religiosa. Esse “algoz” de muitos orionitas foi um sacerdote italiano que naquele contexto era o provincial dos orionitas no Brasil: Giovanni Pattarello.

Sobre a história de vida e da carreira de Giovanni Pattarello dentro da congregação orionita sabemos muito pouco. Sabemos, através de suas memórias, que chegou a conhecer e

conviver com Dom Orione (PATTARELLO, 1985). Na década de 1950, foi designado como o superior dos orionitas no Brasil, no cargo de provincial onde exerceu por vários anos. As referências mais diretas que são feitas a ele constam no livro de memória do missionário Remígio Corazza, que também é um registro autobiográfico.

Assim, nos primeiros anos da missão orionita no antigo extremo norte goiano, ou seja, a partir dos anos de 1952, Tonini, como já foi dito e ainda constataremos nos capítulos seguintes, atuou como uma liderança quase incontestável no interior daquela missão. Como evidência que seu trabalho era reconhecido pela Igreja, dois anos após a sua chegada em Tocantinópolis, em 1954, foi nomeado pelo Vaticano como administrador apostólico da Igreja naquela região.

Naquele momento em diante, nos parece, a vida de Tonini e de Pattarello se “cruzaram”, para a infelicidade do primeiro. Mas por que para a infelicidade de Tonini? Porque quando da escolha de Tonini pelo Vaticano, seu nome estava em disputa com mais outros nomes entre os orionitas, dentre aqueles: Pattarello<sup>6</sup>. Esse último, portanto, parece que não “engoliu” o fato de ter sido preterido para aquele cargo em favor de Tonini.

Assim, acreditamos que a partir daquela escolha e decisão do Vaticano pelo nome de Tonini para a administração dos católicos daquela região, começava a “rivalidade” de Pattarello com ele, rivalidade que durou por muitos anos e que veio causar enormes dificuldades tanto para Tonini como também as pessoas mais próximas dele, seus coirmãos como Remígio Corazza, Pacífico Mecozzi e Teresinha Foli.

Como falamos acima, entre esse grupo de “aliados” de Tonini, o mais severo crítico de Pattarello foi Remígio Corazza. Sobre esse missionário orionita, também conheceu e conviveu com Dom Orione. Foi ordenado sacerdote católico em 1952, doze anos após a morte de Dom Orione e no mesmo ano que começava a missão orionita no extremo norte de Goiás. No ano seguinte, 1953, chegou em Tocantinópolis como missionário. Portanto, a partir dos relatos de memória de Remígio Corazza, sabemos que ele além de amigo pessoal de Tonini, foi seu “braço direito” e presenciou o início daquela missão religiosa naquele espaço social. O “exploraremos” nessa parte deste estudo no âmbito dos bastidores, das intrigas que se instalaram no interior daquela missão.

Em 2000, Corazza publicou sua obra de memória intitulada *Silêncio Prudente*, seu registro autobiográfico. Sobre esse escrito, podemos dizer que nos oferece um verdadeiro

---

<sup>6</sup> Sobre a escolha de Tonini e o fato de Pattarello ter sido preterido naquele momento pelo Vaticano, Ver: FOLI, Teresinha de Jesus Nóbrega. *Meandros da Verdade*. Fortaleza: GM Editora, 2003, p.9.

panorama sobre os bastidores da missão orionita. Consideramos inclusive, Corazza, como o mais “destemido” e “corajoso” entre aqueles missionários quando se refere a sua escrita e como decidiu expor, na sua ótica, o que ele viu, ouviu e presenciou no desenrolar daquela missão. Naquelas suas memórias, ele não poupou nem economizou palavras para se referir a tudo que sabia.

**Imagem 6:** Missionário Orionita Remigio Corazza



**Fonte:** Imagem de domínio público (internet)

Embora o título daquela obra nos leve a crer que ele tenha sido cauteloso, não é isso que vemos em sua narrativa. Mas cremos que existe uma explicação para aquele título “silêncio prudente”. Como dito, foi publicado no ano 2000, logo após a morte de Quinto Tonini, e três anos após a morte de Giovanni Pattarello. É como se Corazza estivesse dizendo, o silêncio até agora (aquele ano 2000) foi prudente, necessário. A partir dali, não era mais, ele escreveu o que sabia.

Como dito, Tonini, Corazza, Pacífico e Teresinha, formavam um grupo bem “afinado” entre os missionários orionitas. A própria missão orionita e a Igreja daquela região estava sob direção de Tonini. Assim, Corazza em suas memórias aponta Pattarello como aquele que conspirou contra Tonini, quando narra que:

Em Tocantiópolis, sede da missão orionita, o slogan paulino “*é bom desejar ser bispo*” era notório e não faltavam pretendentes, embora todos soubessem que já havia um preconizado da cúpula à espera. Numa carta escrita pelo próprio provincial da época, Pe. Pattarello, a um colega amigo, Pe. Pacífico, aquele prometia uma boa quantia em dinheiro, para a construção da igreja de Araguaína, exigindo claramente o troco: “*façamos cair a pedra no peão e o reizinho (padre Tonini) cairá sozinho*” (CORAZZA, 2000, p.61).

Como se pode observar na narrativa acima, Corazza deixou muito claro o que estava acontecendo naquele momento, final da década de 1950, no interior da missão orionita no

extremo norte goiano: disputa pelo poder que se materializava em forma de intrigas. Intrigas que estavam sendo implantadas e “patrocinadas” pelo provincial dos orionitas na época, Pattarello. Corazza é muito direto em sua narrativa e sem rodeios, nos expõe aqueles bastidores. Algumas colocações precisam ser feitas sobre essa narrativa daquele religioso.

Primeiro, ela se refere ao ano de 1959. Naquele momento Tonini era o administrador apostólico da Igreja Católica naquela região. O cargo de administrador apostólico dentro dos mecanismos eclesiais da Igreja costuma ser provisório, geralmente o administrador apostólico governa até a escolha do bispo, seu substituto definitivo. Ou seja, aquele mandato de Tonini como administrador estava chegando ao fim, estava por abrir, então, o processo de nomeação de um bispo para aquela Igreja. Tonini poderia ser nomeado bispo e confirmado no cargo em definitivo ou escolhido outro sacerdote entre aqueles religiosos para, como bispo, administrar aquela Igreja.

Pattarello que como já vimos, havia perdido o cargo de administrador apostólico para Tonini cinco anos antes, em 1954, naquele momento, 1959, começava então, a se movimentar para tirar Tonini do seu cargo e da missão na região e “acelerar” a escolha de seu substituto, ele próprio, talvez. O próprio Corazza afirma que havia pretendentes para aquele cargo, certamente Pattarello era um. Corazza então afirma que Pattarello escreveu uma carta na época à Pacífico Mecozzi, missionário orionita em Araguaína, importante centro da missão.

**Imagem 7:** Sacerdote Orionita Giovanni Pattarello



**Fonte:** Imagem capturada do Seminário Orionita Padre Pattarello em Araguaína

Naquela correspondência, Pattarello pediu apoio daquele missionário que estava em Araguaína para o seu plano de “derrubar” Tonini do cargo de administrador para que fosse

logo aberto a sua sucessão e nomeação de um bispo, o que parece que, ele mesmo desejaria sê-lo e, surpreendentemente, condiciona esse pedido de apoio de Mecozzi, ao envio por parte dele, Pattarello, de recursos financeiros para a construção da igreja de Araguaína. Isso mesmo, Pattarello tentou, segundo Corazza, “subornar” o missionário orionita que respondia pela igreja daquela cidade, em troca de apoio para seu plano conspirador contra Tonini que ele chamou de “reizinho”. Chamou Tonini de “reizinho”, cremos, um diminutivo de rei, com a intenção de inferiorizá-lo, ridicularizá-lo.

Assim, nessa primeira narrativa que destacamos de Corazza, vemos muito claramente o que estava em jogo naquele momento no seio das missões orionitas no antigo extremo norte goiano naquela época: disputa pelo poder interno, no caso, a chefia da Igreja e dos católicos naquela região. Chefia que naquele momento ainda continuava nas mãos de Tonini como administrador apostólico, um cargo que provisório, já durava, em 1959, cinco anos, muito tempo e que, Pattarello parece, desejava encurtar, desejava por fim à gestão de Tonini.

Mas uma coisa nos inquieta nessa primeira narrativa de Corazza: é o fato de Pattarello ter enviado aquela carta à Mecozzi. Sendo Mecozzi, como já sabemos, um aliado de Tonini, como poderia ele receber uma correspondência daquele que era acusado de conspirar contra aquele grupo? Sabendo que Mecozzi fazia parte da “zona de influência” de Tonini, o que levou Pattarello a se corresponder com ele? Estaria o missionário Mecozzi “lá e cá”, ou seja, atuando nos dois lados em conflito? Estaria ele “traindo” Tonini se mostrando amigo de Pattarello? Ou aquela correspondência de Pattarello para Mecozzi foi apenas uma tentativa de persuadi-lo a passar para o “grupo” de Pattarello? Não sabemos exatamente se Mecozzi “jogava” nos dois lados, mas essa nossa inquietação é válida para entender aquele contexto.

A narrativa autobiográfica de Remígio Corazza, cremos e ainda veremos nessa parte deste estudo, nos trás os bastidores e as intrigas em torno da congregação orionita com uma clareza perceptível. Ele realmente nos apresenta aquelas intrigas como uma verdadeira história. Sobre a concepção da narrativa autobiográfica como uma verdadeira história, a historiadora Lígia Maria Leite Pereira acrescenta que:

O escrito autobiográfico, nos lembra Contardo Calligaris, pressupõe uma cultura em que o indivíduo se coloque acima da comunidade a que pertence, e conceba sua vida como uma aventura a ser inventada, e não como um destino pré-determinado a ser cumprido. Além disso, se é certo que sempre se escreveram histórias de vida, a ideia de que a vida é uma história surgiu com a era moderna (PEREIRA, Op.cit. p.117).

Conforme refletiu acima Pereira, ela diz que o escrito autobiográfico faz com que o indivíduo conceba a sua vida como uma aventura a ser inventada e completa nos dizendo que a narrativa autobiográfica é construída como uma verdadeira história, a história encadeada pelo próprio narrador. Foi essa a história construída por Remigio Corazza, a história de sua vida como sacerdote orionita no antigo extremo norte goiano.

Como visto ainda naquela “proposta” de Pattarello, ele escreveu sobre a necessidade de fazer “cair a pedra no peão”. O peão no caso, era o missionário Corazza, apontado como uma espécie de “homem de confiança” de Tonini. Acreditava Pattarello que atingindo Corazza atingiria Tonini e este perderia seu poder, era então uma estratégia: perseguir Corazza para conseguir “minar” o trabalho de Tonini.

E nos parece, foi o que aconteceu. Daquele momento em diante, o missionário Corazza foi duramente perseguido pelo provincial Pattarello, sendo inclusive, chamado para uma conversa com o Núncio Apostólico<sup>7</sup> no Brasil na época, conforme ele mesmo nos narra: “Para complicar a situação, chega um telegrama de Dom Alano: ‘Pe. Corazza, o Núncio Dom Lombardi espera-o’” (CORAZZA, Op.cit. p.63).

Como nos informa na narrativa acima, Corazza foi convocado por ninguém menos que o Núncio Apostólico no Brasil, o representante do Papa no país. Certamente para dar explicações sobre alguma situação referente à missão orionita naquela região. Infelizmente, Corazza não relatou em suas memórias o conteúdo da conversa. Mas arriscamos dizer que aquela conversa não tinha outro motivo que não um pedido de explicação sobre a missão orionita em Goiás, ou alguma coisa dessa natureza. Estaria, portanto, Pattarello como provincial dos orionitas no Brasil, implantado intrigas sobre aquela missão e seus membros, naquele momento chefiados por Tonini? Cremos que sim.

Muita coisa aconteceu após aquele encontro de Corazza com o Núncio Apostólico. Ele narra que:

Quando voltei da Nunciatura o clima estava para lá de nebuloso. Estava turvo. Eu (o peão), transferido para a Sicília. D. Tonini (o rezinho) tombado. Era o cheque-mate. Não para os dois, que tiveram a graça e a força de conservar a fé. O cheque-mate foi para a missão orionita goiana, atingida em cheio. E como! (IDEM).

---

<sup>7</sup> Núncio Apostólico é o representante do Vaticano e do Papa em um país. É como se fosse um embaixador do Vaticano. Ele chefia a chamada Nunciatura Apostólica que geralmente fica na capital federal. Cabe ao Núncio Apostólico auxiliar o Vaticano nas suas relações com os países. Também auxilia o Papa na escolha de sacerdotes que se tornarão Bispos. Para mais informações, ver: *Código de Direito Canônico, São Paulo: Edições Loyola, 2001*. Na época retratada neste trabalho, o Núncio Apostólico no Brasil era Dom Armando Lombardi que exerceu a função de 1954 a 1964. Para consultar a lista dos Núncios Apostólicos no Brasil, conferir no site: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_n%C3%BAncios\\_apost%C3%B3licos\\_no\\_Brasil](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_n%C3%BAncios_apost%C3%B3licos_no_Brasil).

Na narrativa de Corazza acima, podemos atestar a dimensão das intrigas implantadas no interior da missão orionita naquele contexto e região. Corazza afirma que quando voltou para Goiás, após o encontro com o Núncio Apostólico, se deparou com uma nova realidade: estava transferido para a Itália e Tonini como ele mesmo chamou “tombado”, ou seja, derrubado, atingido. Assim como ocorreu com Teresinha Foli e pudemos observar na parte anterior, agora outros aliados de Tonini foram transferidos: Corazza, Mecozzi e o próprio Tonini. Ele renunciou<sup>8</sup> à função de administrador apostólico da Igreja Católica naquele ano, 1959, indo morar não só longe de Tocantinópolis e Goiás, mas longe inclusive do Brasil, ou seja, no Uruguai.

Corazza ainda chama aquele processo de transferência deles da missão orionita em Goiás de “xeque-mate”. Essa expressão de origem persa, significa que “o rei está morto” ou quando no jogo de xadrez, o rei atacado por uma ou mais peças, não pode mais continuar na casa que está, deve movimentar-se para outra casa. Essa expressão é utilizada na maioria das vezes para anunciar o lance que põe fim à partida, representa o momento da “jogada final”, aquela em que o vitorioso do “jogo” anuncia a sua vitória.

Era então a vitória de Giovanni Pattarello. Ele conseguiu então, se ver livre de Tonini e nos parece, de forma emblemática, completa, visto aquele ter sido designado para um outro país: Uruguai, e como sabemos, Pattarello atuava como superior dos orionitas no Brasil. Não iria mais, daquele momento em diante, ter que lidar com Tonini. Parece que foi, então, uma vitória completa. Corazza encerra sua narrativa escrevendo que esse “xeque-mate” teria sido não neles, o grupo de Tonini, mas na missão orionita no norte de Goiás, a missão como um todo, todo aquele trabalho realizado por eles até aquele momento.

---

<sup>8</sup> Os motivos para a renúncia de Quinto Tonini até hoje não são totalmente explicados, colocados de forma clara. Em seu livro de memória *Entre Diamantes e Cristais* ele alega ter sido uma decisão pessoal. Remigio Corazza como vimos acima, narra que Pattarello perseguiu ele até o mesmo renunciar. Já a ex-freira orionita Teresinha Foli é a única a narrar em suas memórias contidas no livro *Meandros da Verdade* o que pode ter levado Tonini àquela decisão. Segundo Teresinha, Tonini antes de ir morar no Brasil no início de 1952 como missionário, teria ajudado uma religiosa italiana que estaria com problemas com a instituição fazendária daquele país. Depois dessa ajuda de Tonini àquela mulher, teria nascido uma amizade entre os dois e ela costumava lhe enviar correspondências, algumas com dinheiro para o sustento pessoal daquele sacerdote, segundo Teresinha, uma gratidão daquela religiosa para com ele. Essa história narrada por Teresinha, se cruzada com a versão de Corazza de que Pattarello perseguia Tonini, nos faz crer que Pattarello possa ter tido acesso a essa história envolvendo Tonini e a religiosa italiana e, a partir daí, constrangido Tonini, ameaçando-o que levaria aquela história ao conhecimento público não como uma relação de amizade, mas em outros sentidos, o que prejudicaria a imagem, a reputação e o trabalho daquele que era, naquele momento, o principal missionário orionita no extremo norte de Goiás. É possível ainda que Pattarello sabendo da paixão entre Tonini e Teresinha, também tê-lo ameaçado, forçando Tonini a renunciar. Assim, se tratando de que a renúncia de Tonini não está muito clara, nós, “ligando” os “fios” dessa “trama”, cremos que Tonini foi vítima do que teria sido uma “armação” com um objetivo certo: forçar a sua renúncia do cargo de administrador apostólico e da missão orionita, renúncia que de fato ocorreu. Para mais informações sobre a renúncia de Tonini, ver: *FOLI, Teresinha de Jesus Nóbrega. Meandros da Verdade. Meandros da Verdade. Fortaleza: GM Editora, 2003, pp.18-19.*

**Imagem 8:** Da esquerda para a direita: Remigio Corazza, Teresinha Foli e Quinto Tonini



**Fonte:** Livro *Silêncio Prudente*, autor: Remigio Corazza, 2000

Qual seria ainda outra explicação para aquela expressão “xeque-mate” de Corazza? Ele mesmo nos explica o que havia acabado de acontecer, quando inconformado registrou:

Acredite quem quiser. Já estava tudo decretado. Não era possível que aquilo fosse verdade. Desmoronava tudo, um trabalho levado a efeito com tanto amor e sacrifício (IBIDEM, p.61).

Conforme se observa na narrativa acima de Corazza, ele acredita que tudo que havia acontecido, ou seja, aquelas transferências e a própria renúncia de Tonini tinha sido resultado de um “projeto”, acreditamos nessa interpretação por ele dizer “já estava tudo decretado”. Mas decretado por quem? Acreditamos que por Pattarello, o superior dos orionitas no Brasil. Corazza parece que tomado por um inconformismo, diz que tudo estava desmoronado, como se dissesse: destruído. E encerra aquela narrativa afirmando que aquele trabalho realizado pelo grupo de Tonini do qual ele fazia parte, teria sido feito com muita dedicação, “amor e sacrifício”. Era sim, um desabafo de Corazza.

Após aquelas transferências que na verdade resultou no “desmonte” do grupo dos missionários orionitas que “orbitavam” em torno da figura de Tonini, e a própria renúncia desse último, o Vaticano designou o substituto daquele Administrador Apostólico: o sacerdote orionita Cornélio Chizzini<sup>9</sup>, que logo foi nomeado Bispo daquela região. Ainda sobre a transferência de Corazza para a Itália, vale destacar que ele se considerava um exilado, conforme podemos observar quando escreveu:

---

<sup>9</sup>Dom Cornélio Chizzini, religioso orionita, foi então o primeiro Bispo de Tocantinópolis, sucessor de Quinto Tonini no comando daquela igreja, governou-a de 1960 até 1981 quando faleceu. Para mais informações sobre a história da Diocese de Tocantinópolis e seus bispos, conferir no site: [www.diocesedetocantinopolis.org.br](http://www.diocesedetocantinopolis.org.br).

Em Palermo, na Água Santa, quartel central da máfia, a congregação tem um internato. Ali fui cumprir meu exílio, como assistente dos filhos dos mafiosos. Tanto em Palermo como em Messina fiz uma ótima experiência pedagógica (IBIDEM, p.64).

Como se percebe nessa narrativa acima de Corazza, ele considerou-se como exilado. O exílio, sabemos, é a condição em que a pessoa é enviada ou decide ir para outra região ou país, contra a sua vontade, geralmente, quando perseguida no país de origem. Nos parece que era exatamente o sentimento que Remigio Corazza sentiu naquele momento, voltou para o seu país – Itália – mas contra a sua vontade, pois desejava continuar seu trabalho na missão orionita em Goiás.

Corazza nessa sua narrativa, apresenta suas experiências quando da sua transferência para a Itália, na verdade, seu retorno para a sua terra visto que era italiano. Lá, ele diz ter aproveitado outros trabalhos naquilo que ele considerava ser um exílio. Em alguns estudos autobiográficos, se reflete que o narrador autobiógrafo é quem dá o encaminhamento que melhor considera para a sua história de vida. Assim, ainda segundo Maria Lígia Leite Pereira no seu estudo já citado, ela nos diz que:

Uma autobiografia consiste na narrativa da própria existência e, como salienta Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988), nela foi o próprio narrador quem se dispôs a narrar sua vida, deu a ela o encaminhamento que melhor lhe pareceu e deteve o controle sobre os meios de registro (PEREIRA, Op.cit.p.118).

Conforme consta na reflexão acima de Pereira, como é o narrador que se colocou a serviço de narrar a sua própria existência, ele termina por dar a essa existência o encaminhamento que ele considera mais adequado possível. Para a autora, até os meios de registros daquela história de vida estão sob o controle do narrador que os detém. Ou seja, o registro autobiográfico é totalmente encadeado pelo narrador, desde os meios de registro do mesmo até a montagem da narrativa, como ocorreu com os missionários orionitas que nos deixaram esses registros.

Aliás, vale ainda dizer que consideramos toda a escrita de Corazza como direta, sem rodeios, sem “meia voltas” para o que ele quis dizer. Na época da pesquisa que resultou neste estudo, durante diálogos que mantivemos com pessoas ligadas à congregação orionita, sempre que o assunto se referia a esse missionário Corazza, esses atributos sempre fizeram parte do diálogo. Inclusive foi considerado o “homem de confiança” de Tonini, aquele que ficava na “linha de frente”, executor de muitas tarefas desse último e seu “defensor” na missão orionita.

Talvez por esse motivo, cremos, tenha sido transferido para fora do Brasil, igual Tonini. Justamente para que Pattarello como superior daqueles religiosos no Brasil, não tivesse que lidar mais com aqueles dois.

Interessante ainda observar que igualmente como ocorreu com Teresinha Foli, Remígio Corazza também teve algumas de suas correspondências interceptadas e violadas por membros da congregação orionita, segundo ele mesmo narra:

Dom Carlo Pensa, superior geral, visitou a missão goiana e não se conformava com minha transferência para a Sicília. Lamentava meu silêncio. Acontecia, porém, que minhas cartas não lhe eram entregues. Segundo a versão do então secretário dele, Pe. Zambarbieri, era para não apressar a morte do superior geral, já idoso. Aquele falso zelo foi por mim rebatido: O senhor secretário que me perdoe. Sempre ouvi dizer que a verdade, por mais dura que seja, jamais mata alguém. Ao contrário, abre os olhos dos vivos para evitar as iniquidades, as injustiças, as calúnias (CORAZZA, Op.cit.p.64).

Essa narrativa acima de Corazza é interessante sobre aquele contexto. Primeiro vale observar que Dom Carlo Pensa, então superior geral dos orionitas, foi o primeiro sucessor de Dom Orione, tendo sido seu “braço direito” por toda a vida (PATTARELLO, 1985). Corazza ao narrar que aquele superior não se conformava com a transferência dele Corazza, para a Sicília, nos faz crer que aquelas movimentações de Pattarello na missão goiana não seria do conhecimento daquele superior que morava na Itália. É o que se pode deduzir. Segundo, Corazza teria descoberto que as cartas que ele escrevia para aquele superior geral não chegavam em suas mãos, eram portanto, desviadas. Desviadas como foram as correspondências entre Teresinha Foli e Quinto Tonini. Parecia, então, ser prática comum entre os missionários orionitas mais “graúdos” violar correspondências entre seus religiosos, pelo menos desviar daqueles considerados “perigosos”.

Nas narrativas de Remígio Corazza, ele nunca separa o “eu” do “meio” em que ele convivia. A escrita dele, portanto, expõe a todo instante a congregação religiosa a que ele pertencia e as práticas exercidas por seus superiores. Assim, a questão da relação entre o indivíduo e os grupos sociais a que é ligado também pode ser explicado pelos estudos autobiográficos. Sobre essa relação Maria Lígia Pereira acrescenta que:

Os documentos pessoais apresentam algumas distinções entre si, a exemplo das autobiografias e memórias. Trata-se de uma questão de intenção: o autor quis escrever a história de sua pessoa ou a de sua época? Nas memórias, o autor se coloca como testemunho de seu tempo. Se não há como abandonar o ponto de vista individual, o objeto do discurso é algo que ultrapassa em

muito o indivíduo, para ser a história dos grupos sociais e históricos aos quais ele pertence ou pertenceu (PEREIRA, Op.cit. p.124).

Como reflete acima Pereira, no registro autobiográfico, quase sempre não se consegue abandonar o ponto de vista individual de quem narra, e faz uma ressalva, no sentido de que aquilo que o indivíduo narra ultrapassa muito o próprio indivíduo e incorpora elementos da história dos grupos a que ele pertence ou pertenceu. Exatamente como ocorreu nos registros autobiográficos de Remigio Corazza. Ele não conseguiu separar ele do grupo que ele pertencia e, por esse motivo, terminou por expor fatos e histórias da instituição que ele também representava naquele momento.

Ainda destacamos nessa narrativa de Corazza, que ele procurou informar aquele superior geral, Dom Carlo Pensa, sobre os acontecimentos que estavam em curso na missão goiana. Possivelmente tentou informá-lo das “movimentações” de Pattarello contra os missionários que “orbitavam” em torno de Tonini, como também a perseguição de Pattarello contra esse último. Ao que parece, esse esforço de Corazza foi em vão, como ele mesmo narrou acima, suas cartas foram desviadas e como sabemos, os missionários ligados a Tonini foram “desarticulados” por meio de transferências no interior da congregação.

Em outro momento dos escritos de memória de Remigio Corazza, vemos novamente o que já destacamos anteriormente: sua postura destemida. Agora, em um diálogo entre ele e o Vigário Geral<sup>10</sup> dos orionitas na época, padre Parodi. Sobre esse diálogo, segundo Corazza:

O Vigário Geral, Pe. Parodi, quando por mim, o peão, foi questionado sobre certas atitudes de desaprovação da boa fé e do trabalho suado por nós executado, perguntei-lhe: “por que tanto desafeto?” Eh!, dizia Parodi, “você súditos não passam de marionetes, palhaços, atores em cena. Quem os faz agir é o seu superior, por trás dos bastidores, assistido pela graça de estado (CORAZZA, Op.cit. p.61).

Essa narrativa acima de Corazza, que diz respeito a um diálogo travado entre ele e um orionita “graúdo” da congregação na época, demonstra a intriga que estava instalada naquela congregação naquele momento. Vemos que o vigário geral, Parodi, se refere à Corazza e o grupo que “orbitava” em torno de Tonini como “marionetes” e “palhaços”. Ou seja, termos que são geralmente atribuídos a quem costuma ser manipulado, usado por outro. No caso aqui, Parodi acusa Corazza, Pacífico, Teresinha e todos que eram influenciados por Tonini, de

---

<sup>10</sup> Vigário Geral na estrutura da Igreja Católica é aquele que tem o poder executivo em uma diocese, poder designado pelo bispo. Para mais informações, ver: *Código de Direito Canônico, São Paulo: Edições Loyola, 2001*. No caso do vigário geral que Corazza faz referência, Padre Parodi, ele ocupava uma função executiva na congregação orionita, espécie de coordenador, atuando como auxiliar do provincial.

serem manipulados por esse último. E ainda mais interessante, Parodi acusa ainda, de que Tonini agia tendo nos bastidores o Estado, ou seja, as figuras políticas e os órgãos públicos daquele extremo norte goiano.

Como veremos nos capítulos seguintes, Tonini e os orionitas naquele espaço social estabeleciam acordos e parcerias com os políticos locais, prefeituras, como também o governo de Goiás, para o estabelecimento de convênios e ajudas para a implantação de vários projetos no âmbito daquela missão religiosa. Agora, um importante membro da congregação parecia atribuir a essas negociações, algo de negativo, de reprovável aos olhos da congregação. É o que podemos compreender desse diálogo. Além ainda que, aquelas palavras de Parodi, significavam o que seria uma primeira grande crítica ao trabalho de Tonini, crítica que, não se constatou em outras narrativas, visto o trabalho de Tonini sempre ter sido bem avaliado e elogiado até então.

Essa “acusação” de Parodi nos leva a crer que Pattarello não estava só em sua “tarefa” de reprovar, desaprovar e até perseguir Tonini, ao que nos parece, ele tinha ainda outros “aliados” contra Tonini, no caso aqui específico, esse vigário geral, padre Parodi. Certamente, Pattarello devia contar mesmo com o apoio de mais religiosos orionitas para suas ações contra Tonini e seu grupo, acreditamos pelo fato que, uma pessoa só, não poderia mesmo dispor de tanto poder dentro de uma congregação religiosa, poder a ponto de redirecionar os rumos de uma missão religiosa, como aquela no extremo norte de Goiás, tida como tão importante naquele contexto para aquela congregação italiana.

Passados três anos daquelas transferências, Remígio Corazza retornou ao Brasil. Era o ano de 1962. Estava encerrado o seu “exílio” na Europa, longe da missão orionita em Goiás. Chegando ao Brasil, foi enviado novamente para a missão goiana na cidade de Araguaína. Naquele mesmo ano, Corazza se incumbiu de buscar mecanismos para a criação de uma escola orionita naquela cidade e, na ausência de recursos para a manutenção da escola, teve a ideia de angariar contribuições dos alunos, pais e benfeitores. Acontece que sendo uma escola ligada à uma congregação religiosa que atuava com fins filantrópicos, não poderia aquela escola cobrar mensalidades. Estava criado um problema com Pattarello que ainda era o provincial no Brasil (CORAZZA, 2000).

Naquele momento, Pattarello tenta atrapalhar os planos de Corazza, conforme ele narra: “A congregação através de seu representante, o provincial padre Pattarello, foi contra aquele projeto” (IBIDEM, p.71).

Como colocado acima por Corazza, o sacerdote Pattarello começava de novo a persegui-lo. Dessa vez, desaprovando a ideia daquele missionário de buscar, nos alunos, pais

e doadores, recursos para a manutenção da escola. Mas dois anos depois do seu retorno, já em 1964, com apoio do prefeito da cidade, de alunos, pais de alunos e doadores locais, Corazza conseguiu fundar a escola, que recebeu o nome de Ginásio Santa Cruz. Passados alguns anos, Corazza sofreu um grave acidente de carro na BR-153, próximo à cidade de Guaraí. No veículo estavam três orionitas, ele Corazza, padre Viana e irmão Macário. O carro capotou naquela rodovia e, dos três, Corazza foi o que sofreu mais escoriações. Foi transferido para a capital, Goiânia. Começava sua lenta recuperação (CORAZZA, 2000).

Depois daquele acidente, Pattarello alegando que Corazza precisaria “descansar” do trabalho de diretor da escola em Araguaína, transfere-o para o pequeno povoado de Ananás, outra cidade da missão. Lá, Remígio Corazza passaria por dificuldades, como ele narra:

Mais um mês e librei-me das muletas. O provincial, padre Pattarello, mandou-me então substituir o padre Raffa, em Nazaré. Ali permaneci durante seis meses, com alimentação precária, sem ter onde tomar as refeições regularmente. Exceto aos domingos, quando a esposa do prefeito, dona Ivone, trazia-me um almoço especial. Os jovens de Nazaré pediram e foi fundado o Ginásio Nossa Senhora de Nazaré, nos mesmos moldes do Santa Cruz de Araguaína (IBIDEM, p.76).

Como se pode observar na narrativa acima, Corazza era constantemente perseguido por Pattarello. Dessa vez, mesmo aquele estando em recuperação do acidente de automóvel, Pattarello transfere-o para um povoado pequeno, onde certamente não teria melhores condições para se recuperar tanto fisicamente quanto psicologicamente do acidente. Corazza ainda narra que nem alimentação adequada tinha acesso. Imaginemos aquela situação. Ele diz ainda que implantou naquele lugar uma escola, da mesma forma que tinha realizado em Araguaína.

Como observado até aqui, em suas narrativas, Remígio desenha uma imagem negativa de Pattarello, ou seja, imagem negativa dos outros mas nunca dele mesmo. Ele sempre se autobiografa como um homem sem desacertos, mácula ou problemas de qualquer natureza. Maria Lígia Pereira em suas reflexões sobre autobiografias, observa que é muito comum essa ausência de atos errados na vida de quem escreve sobre si. Segundo ela:

A maioria das histórias de vida consiste em verdadeiras apologias. Há escassez de atos errados ou imorais, de práticas injustas ou violentas, de comportamento fraudulento de quase todo tipo de parte do escritor. A maior parte das histórias de vida tentam falar com uma única voz, sem contradições e sem oponentes. Partes quase inteiras da vida são deixadas de fora, especialmente os episódios dolorosos ou questionáveis que poderiam trazer danos à imagem do narrador (PEREIRA, Op.cit. p.124).

Como observado acima por Pereira, acontecimentos que coloquem em dúvida o comportamento da pessoa que narra sobre a sua própria vida são silenciados da maioria das autobiografias. Acreditamos que possa haver passagens da vida de Remigio e não só dele, mas também de Tonini e Teresinha que poderiam nos levar a questionar a imagem e a própria história de vida deles. Mas esses fatos não apareceram em seus registros autobiográficos, corroborando para a interpretação acima de Pereira.

Logo após sua passagem pelo povoado de Ananás, eis que vem uma nova transferência de Corazza, dessa vez é enviado para Araguatins, outro centro da missão orionita, lá residindo mais um período, ainda em recuperação médica (CORAZZA, 2000). Anos depois, em 1971, não sabemos como e porque, Corazza retomou o cargo de diretor do Ginásio Santa Cruz em Araguaína.

Naquele mesmo ano, a secretaria de educação de Goiás ofereceu uma parceria com aquela escola orionita, o que seria um “convênio modelo” para outras escolas. Corazza fechou o acordo mas com a condição de que enquanto a verba não fosse liberada pelo governo de Goiás, a escola continuaria recebendo o apoio financeiro que recebia de alunos, pais e doadores locais. Aconteceu que surgiu uma denúncia na capital, Goiânia, de que estava irregular aquele acordo, seria uma fraude o que o Ginásio Santa Cruz estaria fazendo. Corazza chegou a ter sua ordem de prisão pedida, no que foi logo revogada (CORAZZA, 2000).

Remigio Corazza em seus escritos de memória insinua que aquela denúncia teria sido fruto de uma “armação” contra ele. Mas não chega a mencionar diretamente a suspeição sobre Pattarello. De qualquer forma, Pattarello, segundo Corazza, “apareceu” naquela situação:

Padre Pattarello, o Provincial, não perdeu a oportunidade. Aplaudiu a confusão e convocou uma reunião de todo o corpo docente da escola, sem meu conhecimento, convidando também o Superior Geral da Congregação, Dom Zambarbieri, que tinha vindo da Itália e estava de passagem por Araguaína, na ocasião. A decisão final foi uma ordem irreversível: Remigio tinha que sair. E assim aconteceu. Quando eu tava no entroncamento para embarcar, Leonino Caiado, então governador de Goiás, passou ocasionalmente e, vendo-me ali, parou o carro e disse: “Padre Remigio, os teus chefes são piores que Coronéis, não pude fazer nada”. Obrigado, governador. Não se escandalize. Na religião a política é assim, às vezes. Quando não é pior. Para tranquilizar meus ânimos, viajei para Belém, como hóspede de confrade amigo, padre Hélio Frizon (IBIDEM, p.79).

Como se pode observar na análise da narrativa acima de Remigio Corazza, fica definitivamente claro o grau de intrigas, perseguições e tramas que se davam no interior da congregação orionita no contexto das primeiras décadas da missão no extremo norte goiano.

Intrigas, perseguições e tramas que como foi possível observar, teve em Giovanni Pattarello, a figura central, o “patrocinador”. Pelo exposto acima por Corazza, Pattarello se “aproveitou” da denúncia envolvendo a suposta irregularidade do convênio entre aquela escola orionita e a secretaria de educação de Goiás, para acusar Corazza enquanto diretor daquela escola.

Aquela reunião que foi convocada por Pattarello para decidir o futuro de Corazza à frente daquela escola, teve ainda a participação do superior geral dos orionitas, isso mesmo, o orionita número um da congregação no mundo, que estava de passagem por Araguaína, vindo da Itália. Mas surpreendente do que a participação daquele superior naquela reunião, foi aqueles acontecimentos terem se dado justamente durante a visita daquele superior à cidade de Araguaína. Muita coincidência por sinal, uma coincidência “macabra” para Corazza.

Segundo Corazza, a decisão foi afastá-lo. E como ele mesma narra, foi de fato o que ocorreu. Diga-se de passagem, pela segunda vez, Pattarello afastava Corazza da direção daquela escola. Mas consideramos ainda mais emblemática é a entrada em “cena” naquela história, do então governador de Goiás, Leonino Caiado. Segundo Corazza, também de passagem por Araguaína naquele momento. Corazza em sua narrativa diz que aquele governador teria lhe dito que não teve condições de ajudá-lo e que os orionitas superiores de Corazza, eram “piores que coronéis”.

Vemos então, nesse diálogo entre Remigio Corazza e Leonino Caiado, o que consideramos ser, por parte dos dois, a exposição da congregação orionita através de seus líderes naquele momento, da pior forma possível, como um ambiente “contaminado” por disputas e “rasteiras”. O então governador de Goiás inclusive compara os líderes orionitas como se fossem “coronéis”. Assim, estava novamente, Corazza atingido em “cheio” pelo sacerdote Pattarello, aquele mesmo que anos antes havia articulado um mecanismo que fez Tonini renunciar às suas funções naquela missão, e ainda, transferido seus principais aliados, entre eles, o próprio Corazza, além de Mecozzi e a então freira Teresinha Foli.

Remigio apresentou de forma clara os planos de Pattarello naquela reunião: a decisão do superior da congregação foi afastá-lo. Portanto, em sua escrita, Corazza apresenta a sua verdade sobre aqueles fatos. Sobre esses mecanismos de construção da verdade de si nos escritos autobiográficos, Michel Foucault no estudo *A Escrita de Si*, reflete que:

A escrita como exercício pessoal feito por si e para si é uma arte da verdade díspar; ou, mais precisamente, uma maneira racional de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso (FOUCAULT, 1983, p.151).

Como refletiu acima Foucault, a escrita de si termina por ser o que ele chama de arte da verdade. A verdade que é construída e constituída pelo próprio narrador da sua vida, no caso aqui em questão, o missionário orionita Remigio Corazza. Ainda sobre esse mecanismo da construção da verdade pelo narrador, Foucault acrescenta que a verdade construída pelo narrador estará a serviço das circunstâncias que irão orientar o uso dela, no caso, a verdade elaborada por Remigio estava e ainda está circunstanciada ao uso que ele pretendeu dar a ela: mostrar como ele foi perseguido por Pattarello.

Mas Remigio Corazza, aquele missionário orionita que como já dissemos, parecia ter uma personalidade forte, destemida e corajosa, se encontrou pessoalmente, anos depois, com Giovanni Pattarello, era o ano de 1971. Esse que foi, segundo sua narrativa, o último encontro registrado entre os dois, se deu em Goiânia, quando ele narra que:

Quando a tempestade amainou, dois meses eram passados. Telefonaram ao padre Hélio, marcando um encontro comigo em Goiânia. Era uma manhã nublada. Corria no ar uma brisa suave. O encontro aconteceu por trás da Igreja de São Paulo Apóstolo. Veja antes este memorando, adiantei-me. Depois de ler os oito itens o padre provincial gaguejou: Como é que você ainda recorda tudo isso? São feridas que você abriu. Não houve cura, nem lenitivo. Estão ainda abertas, sangrando. Chorando, o Provincial pediu-me para ficar em Goiânia. Para que?, perguntei. Padre Tonelli estava cansado e idoso, precisava de cuidados médicos em São Paulo. Antes de sair, quis que eu o substituísse na Paróquia. Diante disso assumi a Paróquia de São Paulo Apóstolo, em Goiânia. Antes de tomar posse como vigário em Goiânia fui visitar meus parentes na Itália (CORAZZA, Op.cit. pp.79-80).

Na narrativa acima de Corazza, ele apresenta aquele último encontro registrado entre ele e Pattarello. Ele narra que teria sido chamado por Pattarello para aquela conversa. É surpreendente o gesto de Corazza: entrega um “memorando” para seu interlocutor. Certamente um papel pontuando tudo que Pattarello já tinha feito de ruim para com ele Corazza e seus amigos. Ele narra que foram oito os itens ali esboçados. Nos diz que Pattarello se impressionou como Corazza ainda se lembrava de tudo aquilo. No que aquele respondeu que eram “feridas” que teriam sido abertas por Pattarello, e que aquelas “feridas” ainda estavam “abertas” e pior, “sangrando”.

Nessa narrativa, Corazza parece expor toda mágoa que sentia por Pattarello, por tudo que aquele havia feito contra ele Corazza e cremos, contra os primeiros missionários, entre eles Tonini, Mecozzi e Teresinha. Pareceu aquele encontro um “acerto de contas” entre os dois. Daí em nossa interpretação daquelas narrativas vemos Remigio Corazza como um homem sem “meias palavras” e até corajoso. Sua postura tanto nas narrativas dele mesmo

como nas de Tonini ou de Teresinha, apresenta-o como destemido, o homem da “linha de frente”. E na frente dele naquele momento, em Goiânia, estava nada menos que seu “algoz”, aliás, depois de tudo analisado até aqui nessa parte deste estudo, podemos dizer que Pattarello era sim, o “algoz” de todos ali, daquele grupo liderado pelo missionário Tonini.

Corazza nos narra que Pattarello chorou diante dele. Esse choro pode ser interpretado como arrependimento? Sim, pode. Mas também pode ser interpretado como não arrependimento, visto que ele não se desculpou ou melhor, não pediu perdão à Corazza. De Pattarello naquele instante, Corazza só registrou o choro. Consideramos que não podemos, nesse momento, atribuir um significado mais claro para esse gesto de chorar de Pattarello, exceto, cremos, dizer que é possível que tenha se arrependido. Mas ainda podemos dizer que, Pattarello poderia sim, ter dado um “passo” mais adiante e aproveitado aquele momento para reconhecer que havia errado, agido mal ou, na linguagem religiosa visto que eles eram religiosos, cometido muitos, muitos pecados. Mas não o fez.

Os escritos de memória de Corazza passa e passou para a história e a posteridade esse último encontro entre os dois: o do gesto do choro de Pattarello e seu consequente silêncio. Não houve, portanto, pedido de perdão de Pattarello à Corazza. Muito menos Corazza se adiantou para perdoá-lo. Muito pelo contrário, como vimos em sua narrativa, naquele momento ele entregou um documento que ele chamou de “memorando” para Pattarello, possivelmente, uma lista das “maldades” que esse último cometera.

Então, como entender essa ausência de pedido de perdão de Pattarello à Corazza naquele último encontro? Como também o fato de Corazza não ter se adiantado e, vendo Pattarello chorar diante dele, não oferecer-lhe o perdão? Para nos ajudar a entender aquele momento, nos servimos ainda de Paul Ricouer, sobretudo seus estudos sobre o perdão na história. Na condição histórica, Ricouer não descarta a possibilidade da reconciliação com o passado por meio da perspectiva escatológica do perdão. Mas ele nos alerta que:

O perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em segundo plano, o horizonte foge ao domínio. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível. Ele imprime o selo do inacabamento na empreitada inteira. Ele é tão difícil de se dar e de se receber quanto de se conceituar. A trajetória do perdão tem sua origem na desproporção que existe entre os dois pólos da falta e do perdão (RICOUER, Op.cit.p.465).

Ricouer se questiona, acima, se o perdão de fato existe e se haveria nele algum sentido. Ele diz que o perdão é difícil. Se a chave do perdão estaria no “desligamento” do

sujeito com a sua ação, convém realmente concordar com Ricouer que o perdão é difícil. Tanto é difícil que Pattarello não pediu perdão à Corazza, limitou-se, segundo esse último, a chorar naquele encontro entre os dois, ninguém mais do que Pattarello sabia e deveria ter consciência de tudo que já havia feito de mal para aqueles missionários. Tão difícil ainda que também Corazza não se adiantou a oferecer-lhe o perdão.

Mas por que Ricouer teoriza que o perdão é difícil? Ele mesmo nos dá a pista para a compreensão a respeito dessa dificuldade quando nos diz que:

Se a justiça é mesmo para ser feita, sob pena de que a impunidade dos culpados seja consagrada, o perdão somente pode se refugiar em gestos incapazes de se transformarem em instituições. Esses gestos que constituiriam o incógnito do perdão designam o lugar inelutável da consideração devida a todo homem, singularmente ao culpado (IBIDEM, p.466).

A partir dessa reflexão acima de Ricouer, fica mais claro o porquê que o perdão é difícil. Ele nos diz que a crença na justiça e na necessidade de que essa impere, faz com que o perdão se torne um “gesto incapaz”. Assim sendo, a recusa de Pattarello em pedir perdão à Corazza limitando-se a chorar diante desse último, e o conseqüente fato de Corazza em não se adiantar em oferecer perdão à Pattarello representaria, então, da parte de ambos, esse desejo que a justiça, afinal, fosse feita? E sendo assim, a justiça feita, aquele gesto do perdão seria incapaz de por fim àquela pendência entre os dois? A partir da reflexão de Ricouer, cremos que sim.

De qualquer forma, pela crítica da narrativa de Remigio Corazza, acreditamos que não houve perdão entre aqueles dois missionários orionitas. Vale ainda lembrar que, para Ricouer, o perdão, se existe, “quebraria” a dívida, mas não a faria esquecer, pois para ele é um esquecimento relativo da dívida, não do fato em si. Então, segundo Ricouer, o perdão não é uma exigência, mas um pedido que pode enfrentar a recusa, o imperdoável, daí o perdão para ele ser possível, mas difícil. De fato, foi tão difícil para aqueles dois religiosos orionitas que não existiu naquele encontro.

Assim, neste capítulo, objetivamos entender como os missionários orionitas agiram no sentido de estabelecer uma memória para aquele extremo norte goiano, memória como vimos, ligadas a eles próprios como os elementos fundadores da história daquela região. Acreditamos, portanto, que a constituição dessa memória orionita é um dos instrumentos que favoreceu o processo de estruturação do catolicismo naquela região e contexto histórico, a memória orionita é parte integrante do processo de estruturação daquele catolicismo.

Vimos além desse processo de constituição de uma memória orionita para aquela região, nessas mesmas memórias, detectamos alguns “bastidores” das missões orionitas naquele contexto e espaço social, bastidores vistos no âmbito do “não dito” do discurso oficial e que influenciou em um determinado momento os rumos da própria missão. Mas o que os missionários orionitas deixaram registrado sobre o que eles viram, ouviram e fizeram no decorrer da missão orionita na região objeto deste estudo? Assim, as representações que foram construídas pelos orionitas sobre as pessoas, crenças, práticas e o lugar que eles estiveram desde o início da década de 1950 em diante, são as questões que nos guiaram no capítulo seguinte.

## 2 OS MISSIONÁRIOS ORIONITAS: REPRESENTAÇÕES SOBRE O ESPAÇO E SEUS SUJEITOS

### 2.1 As Viagens / Os Sertões

Nesse caminho para entendermos como os orionitas estruturaram o catolicismo no antigo extremo norte goiano no contexto abordado neste estudo, vimos no capítulo anterior como aqueles missionários atuaram no sentido de estabelecer uma memória fundadora para aquelas sociedades, memória é claro que tem eles próprios como os elementos que fundaram a história religiosa daquela região. Agora neste capítulo, buscaremos entender a estruturação daquele catolicismo ao modo orionita mas não mais no campo da memória, mas no campo das representações. Representações que os missionários orionitas construíram sobre o que eles viram, ouviram e, sobretudo, fizeram, ou seja, levar o catolicismo para aquele espaço e contexto histórico.

Assim, cremos que para entender o trabalho missionário dos religiosos católicos pelo interior do Brasil é preciso, primeiro, buscar localizar e entender o sentido das viagens desses religiosos. O sentido dessas viagens passa, portanto, pela compreensão do que seja o que se convencionou chamar de ‘desobriga’ e ainda ‘missão evangelizadora’. Mas por que é necessário a compreensão dessa diferença entre ambas? pelo motivo que cada uma delas, a seu modo e a partir de seus métodos, se diferenciam nos objetivos a serem alcançados como também na logística. Para além, é claro, de localizarmos em qual dessas duas práticas se enquadrou as viagens dos religiosos orionitas no antigo extremo norte goiano.

Assim, para o historiador Edivaldo Antônio dos Santos na tese *Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): Fundação e Consolidação da Missão Dominicana no Brasil*, onde estudou a ação dos missionários dominicanos na região do Brasil Central na passagem do século XIX para o XX, quando busca explicar a diferença entre missão evangelizadora e desobriga, nos diz que na primeira:

O missionário ia, a convite do pároco local, para reavivar o fervor do povo, através da evangelização, que durava dias seguidos. O povo se reunia normalmente na Igreja Matriz do lugar para ouvir os religiosos e se confessar. As igrejas lotavam e haviam grande interesse por parte da população. Após a pregação, seguia-se a recitação do rosário. As missões evangelizadoras enfatizavam a conversão pessoal e a intensificação da vida cristã. (SANTOS, 1996, p.98).

Como é possível perceber na análise de Santos, o sentido ou o principal objeto da missão evangelizadora consistia no que ele chama de ‘conversão’ e ‘intensificação da vida cristã’. Ou seja, essas missões objetivavam primeiro converter as populações interioranas e, a partir daí, introduzi-las na vida cristã católica. Era uma espécie de conquistar e manter a conquista. Segundo ele, o missionário ia naquela localidade a convite do pároco local e, a partir daí, trabalhavam numa parceria que durava alguns dias.

Já no que se refere às chamadas desobrigas, o sentido e objetivo era outro. Ainda segundo Santos:

Nas desobrigas o trabalho missionário consistia sobretudo na administração dos sacramentos. Durante esse trabalho, os missionários saíam geralmente no lombo de burros, em direção a diversos lugarejos. E chegando reuniam a população de toda redondeza para cumprir as obrigações religiosas: a comunhão e a confissão anual, crisma, casamentos, regularização das uniões de fato. Quando necessário, levavam também a Unção dos Enfermos. A passagem do sacerdote missionário era muito esperada pelo povo, pois a passagem do missionário era uma oportunidade de ficar em paz com as obrigações religiosas, visto que, em muitos casos, teriam outra oportunidade somente vários anos depois. (IBIDEM, p.98-99).

A partir das reflexões de Santos contidas nas citações acima, podemos então inferir que as missões evangelizadoras tinham o caráter de conquista de fiéis e de manutenção e aprofundamento da fé dos mesmos, ao passo que as desobrigas tinha o caráter exclusivo de administração dos sacramentos. Assim, podemos dizer que, no projeto de expansão religiosa do catolicismo pelo interior do Brasil, primeiro haveria de acontecer a missão evangelizadora, para se concretizar a conquista de fiéis e, conseqüentemente, a desobriga para a manutenção dos sacramentos. Nesse sentido, cabe uma indagação, em qual dessas duas práticas se deu a ação dos missionários orionitas pelo interior do antigo extremo norte goiano?

A partir das reflexões de Santos, podemos localizar a ação dos orionitas dentro do que se entende por desobriga. Por dois motivos: primeiro, os orionitas em suas narrativas expressam claramente a prática da administração dos sacramentos como principal trabalho deles. Segundo, como a missão evangelizadora atendia sempre a convocação do padre local, os orionitas não contavam com esse dispositivo na região que eles se instalaram. Na região alvo do trabalho deles, com exceção de Tocantinópolis, única paróquia da região na época, não havia outras paróquias e padres, eles orionitas eram, portanto, a partir de 1952, os únicos naquele trabalho missionário por aquelas regiões.

Nesse sentido, localizado o trabalho daqueles missionários no que se entende por desobriga, resta entendermos como funcionava aquelas viagens pela região aqui estudada. A

desobriga é, portanto, uma viagem realizada por um ou mais religiosos com o objetivo de visitar regiões mais longínquas da sede da paróquia. Para Tonini:

A desobriga é uma viagem missionária que o sacerdote faz uma ou mais vezes ao ano, no interior de sua paróquia, para dar ao povo pobre e que habita muito distante da igreja, a possibilidade de receber os sacramentos (TONINI, Op.cit.p.32).

Como podemos perceber, essas viagens missionárias, para os religiosos, tem como objetivo assistir os fiéis das regiões mais distantes e que pouco convivem no seu cotidiano com os religiosos. As distâncias entre as regiões e suas paróquias obriga os religiosos a promoverem essas viagens de forma que além da administração dos sacramentos eles possam, de tempos em tempos, manter um contato mais próximo com os fiéis da região.

**Imagem 9:** Missionário orionita Quinto Tonini em uma de suas desobrigas



**Fonte:** Livro: *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

Vale ainda observar, a partir dessa citação, que para o missionário, pelo menos é a impressão que ele nos deixou em sua narrativa, que o principal objetivo do evento é mesmo a administração dos sacramentos religiosos, argumento que pode ser refutado, pois acreditamos que, não só esse era o interesse dos religiosos naquelas viagens, mas envolvia outros de natureza moral, social, sanitária e educacional.

Na representação dos missionários e da igreja, essas viagens possuíam um caráter religioso. Mas podemos dizer que essas viagens tinham um caráter para além desse último. Essas viagens e o resultado delas, ou seja, os sermões – pregações de caráter religioso feito pelo sacerdote – traziam consigo uma natureza também moral e ética. Sobre esse outro caráter da desobriga, ou seja, a da busca pelo estabelecimento de uma unidade moral, religiosa e ética

entre os povos alcançados por essas práticas religiosas, o historiador Peri Mesquita no artigo *Crise do Capitalismo Agrário e Solução Católica no Paraná*, quando reflete sobre as desobrigas, nos esclarece que:

Desde que haja um mínimo de articulação entre os agentes religiosos do catolicismo popular (povo) e os agentes do catolicismo oficial (missionários), por meio das visitas de desobriga, das missões populares, da presença dos padres nos santuários esporadicamente, pelas capelanias, etc. a unidade religiosa, moral e ética do povo estava assegurada (MESQUITA, 2000, p.7).

Ainda sobre esse outro caráter das desobrigas, ou seja, o interesse por parte dos missionários no estabelecimento de uma unidade além de religiosa, mas também moral e ética, o historiador Rodrigo de Souza Ferreira na tese *Os Dançarinos do Rosário Ganham Novos Trajes: Congada, Igreja e Amigos da Congada em Bras Pires*, quando aborda as missões religiosas pelo interior do Brasil, acrescenta que:

Mesmo sendo pouco numerosos, os padres dessas desobrigas cumpriram a função de manter a unidade religiosa, moral e ética do todo. Através de visitas esporádicas, sobretudo por ocasião de missões populares e da realização da desobriga, esses padres asseguravam a manutenção do culto católico pelo interior do país. (FERREIRA, 2005, p.101).

A partir das reflexões dos dois últimos autores, e segundo nossa interpretação, acreditamos que esse aspecto moral e ético que consideramos indissociável do discurso religioso tem como objetivo final o que podemos chamar de “direcionamento das consciências” dos fiéis. De qualquer forma e como veremos na sequência deste estudo, naquele momento e contexto histórico do antigo extremo norte goiano as viagens missionárias dos orionitas traziam consigo muito mais que um objetivo religioso.

No que se refere à “logística” dessas viagens, Tonini nos relata que:

Geralmente pára de 20 em 20 km em choupanas e junto à família que acredita ser mais conveniente. O chefe da família, avisado ao menos um mês antes, reavisa por sua vez, todos os habitantes da redondeza. Pode acontecer de alguma família não ser avisada e por isso, julgar-se ‘non grata’ ao dono da casa e não ir à missa (TONINI, Op.cit.p.32).

Interessante observar na citação acima, dois momentos importantes da mesma. O primeiro se refere ao momento que o religioso cita o fato de que as paradas são realizadas em casas de famílias que o sacerdote julga ser mais conveniente. Essa parte da citação nos leva a

crer que as viagens missionárias e suas paradas, não eram feitas de forma aleatória, sem um planejamento mínimo prévio. Quando o sacerdote inferiu que devia se hospedar em casa de família mais conveniente, vemos que há uma seleção das famílias que iriam os receber, possivelmente uma seleção moral daquelas famílias que eles, religiosos, julgavam estarem mais preparadas do ponto de vista moral para os receberem.

Outro ponto interessante a ser observado, diz respeito ao fato de alguma família da região visitada pela desobriga não ser avisada e por esse motivo ficar de fora dos trabalhos religiosos a serem administrados pelos missionários. Essas famílias que poderiam ser “vítimas” daquele possível infortúnio, além de serem consideradas excluídas dos sacramentos a serem dispensados pelos religiosos, deixavam ainda de se socializarem com os seus “conterrâneos”, fenômeno que segundo os missionários, ocorre apenas em tempos esporádicos.

Podemos ainda, a partir da citação de Tonini, inferir que pode ter sido comum essas situações de exclusão de famílias durante as desobrigas. O que nos pode levar a crer que o ambiente social de convivência em algumas regiões do antigo extremo norte goiano não era sempre de harmonia e solidariedade mútua. A exclusão de uma ou outra família das recepções das desobrigas missionárias pode ter sido comum na década de 1950 e que já naquele contexto, essa animosidade social não era alvo de trabalho por parte daqueles religiosos.

Para a população moradora distante das paróquias e que recebiam, esporadicamente as desobrigas, aquele parecia ser um momento de festa e de celebração, onde todos da família precisariam participar, momento que as pessoas se “ajustam” com a Igreja e Deus, como podemos perceber quando o missionário diz que:

Os convidados chegam ao declinar do sol, a pé ou a cavalo, levando crianças para batizar, jovens para crismar, rapazes e moças para casar, quadros e imagens, velas e fósforos para benzer. As vezes, por delicadeza com os donos da casa que os convidou, fazem de 30 ou 40 quilômetros de estrada. Outras vezes vão a dois ou mais lugares, seja porque lhes convém, ou mesmo para satisfazer ao convite (IBIDEM, p.32).

Como podemos observar, além da administração dos sacramentos religiosos como o batismo, a crisma e o casamento, era costume levar para as desobrigas objetos de uso cotidiano em casa, nos afazeres domésticos e do trabalho como citado: quadros, imagens, velas, fósforos. Vale ressaltar que é costume antigo entre os fiéis da igreja a benzeção religiosa de artefatos para o uso pessoal e doméstico, essa prática inclusive é comum até hoje em muitos templos católicos. Outro ponto a ser refletido na citação diz respeito a parte final

da mesma, quando o religioso afirma que as pessoas iam às desobrigas também para satisfazer o convite. O que nos leva a pensar que, em alguns casos, a presença era mais por gratidão a quem convidou do que propriamente ao sacerdote e à igreja ali presente.

É interessante pensar, a partir dessa inflexão, que a participação nas celebrações religiosas das desobrigas orionitas não era exclusivamente um sentimento de fidelidade à igreja, aos missionários e à própria desobriga, mas que em alguns casos era uma presença “protocolar”, em respeito ao dono da casa que recebia as celebrações, uma cordialidade, um agradecimento pelo convite.

Outra passagem que merece nossa atenção se refere à alimentação dos participantes da desobriga, tanto a alimentação dos religiosos como dos fiéis. Segundo Tonini:

O proprietário da fazenda, se tem possibilidade, abate um bovino, ovino ou suíno. Se pobre, aves do próprio quintal e dá comida a todos os convidados. Caso contrário, limita-se ao café com bolo, uma espécie de biscoito de polvilho, na chegada e na saída. Durante a noite todos dormem na mesma choupana: homens, mulheres, crianças, cães, cabritos e algum porquinho. Aqueles que não cabem na cabana, prendem as suas redes sob as plantas, que são abundantes (IBIDEM, p.32-33).

Como é possível observar na representação acima, a alimentação dos participantes do evento é importante para o êxito da viagem. Pelas palavras do missionário, havia, portanto, três possibilidades de alimentação que abrangia três condições financeiras de quem recebia a desobriga. Aquele que tinha mais condição, no caso o fazendeiro, este serviria uma alimentação mais “farta” com o abate de grandes animais. A segunda possibilidade seria o sertanejo pobre, que se encarregaria de oferecer aves da criação doméstica e, por último, o mais pobre ainda, a este restaria, servir bolo de uma massa feita de farinha, bolo este conhecido popularmente como “bolo cacete”.

Podemos inferir que essa “logística” da alimentação dos participantes das viagens missionárias pode ser considerada a mais “democrática” possível, pelo fato de oferecer possibilidade para que todos pudessem receber a desobriga em sua casa, em sua fazenda. Nota-se, pela descrição do religioso, que na escolha prévia do lugar para a alimentação parece não ser dada prioridade a quem tem mais condição financeira e possibilidade de melhor servir os participantes, nesse sentido, nos parece que todos poderiam dar sua parcela de contribuição naquelas recepções daquelas viagens, as desobrigas.

Outro ponto a se observar, refere-se ao fato da acomodação dos participantes logo após a alimentação com vistas às celebrações do dia seguinte. O religioso cita que todos dormiam nas mesmas instalações, desde adultos até as crianças e o curioso, também alguns

animais. Não se sabe se conscientemente ou não, essa representação do missionário ao citar que nas instalações dormiam pessoas e também animais, parece ressaltar o caráter de pobreza e humildade das viagens missionárias. Uma alusão a essa passagem pode ser encontrada nos evangelhos quando ao se aproximar do nascimento de Jesus, sua família teria se hospedado em instalações humildes, junto com animais.

Mas as dificuldades apareceram em alguns momentos das desobrigas, conforme podemos observar quando diz que:

As viagens ocorriam sempre de uma às seis da tarde, sob a ira selvagem do sol equatorial. A primeira parte da noite era toda para a função religiosa e as confissões. A manhã era cheia, entre a santa missa e a administração dos sacramentos. A vida não era de forma nenhuma confortável (IBIDEM, p.37-38).

Como pode-se perceber na representação do missionário, não só a desobriga enquanto viagem era planejada, pensada previamente, como todo o funcionamento do evento. As viagens sempre ocorriam na parte da tarde, e as noites e manhãs eram reservadas aos ofícios religiosos. Isso nos faz pensar que havia uma racionalidade expressa em todo o processo que envolvia as desobrigas, desde a preparação das rotas, passando pela viagem em si, sempre no lombo dos animais, a alimentação, como vimos anteriormente, até o funcionamento dos horários de forma a dar agilidade e maior produtividade ao evento.

**Imagem 10:** Um missionário orionita atravessando um afluente do Araguaia



**Fonte:** Periódico: *Voz do Norte*, 1979

Os missionários orionitas pareciam “apaziguar” os seus cansaços com a alegria de verem “bem encaminhada” a missão. De fato, junto àquele cansaço, conviviam momentos de

felicidade quando da realização das desobrigas. Sobre o misto de sofrimento e cansaço com alegria e felicidade, Tonini nos diz que:

Não restava dúvida de que era um trabalho árduo e penoso que muitas vezes desencadeava um cansaço fadigante. Mas esse último era consolado pela satisfação em ver tudo sendo encaminhado, o trabalho sendo realizado e a fé sendo nutrida entre aquele povo que esperava quase tudo de nós, do consolo à força para continuar a vida (IBIDEM, p.118).

Analisando acima o discurso orionita da convivência mútua entre sofrimento e alegria no interior das desobrigas e do trabalho missionário, acreditamos que aqueles sofrimentos que estavam submetidos aqueles missionários eram sim, de escolha consciente dos mesmos. Pelo exposto na representação de Tonini, é possível perceber que os missionários em suas viagens se sentiam homens felizes, realizados pela escolha que fizeram, pelo seu estilo de vida e da missão que colocaram como sentido para as suas vidas.

Sobre o sofrimento vivenciado na maioria das vezes por missionários em suas desobrigas e a relação desses sofrimentos com a felicidade de estarem cumprindo seus destinos de vida, o historiador Edivaldo Antônio dos Santos ainda reflete que:

Diante dessas e de outras dificuldades surge uma pergunta: onde o missionário encontra forças para continuar a labuta? Onde encontra forças para não desanimar diante de tão árdua missão? Que força misteriosa move o missionário por esse sertão brasileiro? Ainda mais: sabendo-se que o missionário era um homem feliz, pergunta-se como é possível equacionar sofrimento e alegria sem cair no ridículo do masoquismo? De fato ele sabe equacionar estas duas realidades que em si são excludentes: sofrimento e alegria (SANTOS, Op. cit.p.40).

A partir dessa reflexão de Santos e relacionando-a com a representação de Tonini, fica evidente a relação entre sofrimento e alegria no interior das desobrigas. Mas resta ainda uma reflexão: como entender a coexistência dessas duas dimensões do cotidiano humano, sem olhar para essa oposição como algo inconciliável? Como podemos entender essa vivência missionária de sofrimento e ao mesmo tempo de felicidade? com um agravante, esses dois sentimentos sendo vivenciados em uma região tão longínqua, pouco habitada, desprovida de condições de desenvolvimento e de infraestrutura, onde parecia que tudo faltava, onde tudo parecia contribuir para a geração de dificuldades?

Assim, para refletirmos sobre a compreensão dessa relação sofrimento/alegria na vida missionária, Santos ainda nos chama a atenção que:

O mundo materialista em que vivie o homem moderno não consegue captar esta realidade. Isto é masoquismo, diz-se a partir de uma ótica puramente humana e materialista. A partir desta ótica, não é possível entender a ação missionária. Para entendê-la é necessário mergulhar nesse universo místico e misterioso da genuína espiritualidade cristã onde a alegria de saber-se trabalhando para Deus, dá forças para suportar toda espécie de adversidades. Então será possível compreender como o missionário é tão feliz no meio de tantas fadigas (IBIDEM, p.40-41).

Nesse sentido, de acordo com Santos, a compreensão do trabalho missionário só é possível olhando pela ótica do prazer em “trabalhar” para Deus. Assim, segundo esse pesquisador, fora dessa ótica que acima de tudo é espiritual, esse serviço missionário torna-se incompreensível aos olhos do pesquisador que busca interpretar sob parâmetros racionais.

Acreditamos que anos depois do início da missão, os orionitas começaram a adquirir experiência em suas viagens. Vale agora destacar a ideia do autor da narrativa acima que atribui um grande valor à vida do missionário. Não era pra ser diferente. De fato, o valor residente na vida de um religioso em missão devia sim, ter sua importância. Entendemos que as experiências adquiridas ao longo dos primeiros anos das missões no antigo extremo norte goiano fez com que eles passassem a atribuir a si uma representação certamente diferente da que tinham produzido de si mesmo antes de iniciar a “aventura” que foi fazer parte do cotidiano da região norte goiana na metade do século XX.

Portanto, a partir das discussões sobre o conceito de representação, como podemos dizer que os orionitas representaram essas viagens em suas narrativas? Como vimos, o missionário orionita representou em suas narrativas aquelas viagens como difíceis e penosas, sobretudo devido às distâncias que precisavam ser percorridas. Mas eram viagens também planejadas do ponto de vista dos ofícios religiosos, eles dividiam o tempo de acordo com as necessidades de cada região a ser visitada. Vale observar que aqueles missionários recebiam considerável apoio naquelas viagens, sobretudo no âmbito da alimentação e da hospedagem.

Portanto, eram viagens difíceis mas que eles se sentiam satisfeitos ao término delas. Essa foi a construção das representações do missionário orionita sobre aquelas viagens. Para entendermos melhor essas representações construídas pelo missionário, basta observar as palavras de Roger Chartier quando diz que:

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como

categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real (CHARTIER, Op.cit. p.17).

A partir do que inferiu acima Chartier, podemos dizer que aquelas viagens significavam a realidade daquele trabalho missionário, mas sobre aquela realidade o orionita construiu sua representação como vimos, pensou sobre aquelas viagens e a partir daí, deu elas à leitura, ou seja, deu àquelas viagens a sua representação, seu registro de acordo com suas percepções.

Como sabemos, as viagens também chamadas de desobrigas realizadas pelos missionários orionitas se deram no antigo extremo norte goiano, lugar chamado por eles próprios de sertão. Assim, acreditamos que para refletirmos sobre esse espaço social, o sertão norte goiano na época, se faz necessária uma compreensão dessa categoria: sertão. Essa necessidade de reflexão sobre essa categoria, de fato, nos levou naturalmente ao enfrentamento inevitável quanto ao significado do conceito/termo sertão.

Importante historiografia aborda essa problemática e consideramos que, para a compreensão daquele sertão norte goiano na década de 1950 em diante, espaço social de atuação dos missionários orionitas, não poderíamos deixar de dialogar, ainda que de forma breve, com essa problemática neste estudo. Assim, a historiadora Janaína Amado, no artigo *Região, Sertão, Nação*, ela infere que:

Sertão é, também, uma referência institucionalizada sobre o espaço no Brasil. Convertendo-se, assim, em uma categoria espacial, uma categoria de pensamento social, uma categoria cultural e por fim, uma categoria construída durante a colonização (AMADO, 1995, p.145).

Encontra-se aí, a partir da preocupação de Janaína Amado, a importância das discussões quanto à noção de sertão e seu uso na pesquisa historiográfica. Mas em linhas gerais, por que a necessidade dessa problematização do termo sertão? O geógrafo Aziz Nacib Ab'Saber (1985) em suas reflexões sobre os sertões e a construção do que ele chamou de “originalidade da terra”, chamou a atenção para a necessidade de sempre se especificar qual o sertão que estamos nos referindo. Nesse sentido, cabe a nós, em se tratando do extremo norte goiano, “palco” das missões orionitas, referirmos qual foi esse sertão norte goiano encontrado por aqueles religiosos a partir da década de 1950.

Sabemos então que a perspectiva “euclidiana” se tornou clássica por, entre outras coisas, associar a ideia de sertão ao de paisagem e conseqüentemente, à paisagem do nordeste brasileiro, especialmente do semiárido nordestino, lugar de seca e de pobreza. Nascia a

chamada matriz geográfica para a análise da ideia de sertão, o meio geográfico como elemento determinante do que viria a ser compreendido como sertão.

Mas não só essa perspectiva “euclidiana” conviveu nas análises que se seguiram às discussões sobre a noção de sertão. Há ainda, a perspectiva que podemos chamar de romântica e que, entre outras coisas, via no sertão um espaço, uma espécie de último refúgio do homem que ainda não “contaminado” pelo poder avassalador e destruidor do “progresso” e da “civilização” ali residiria. E por fim, a perspectiva inferiorizante de sertão que, visto como portador de realidade diferente daquelas do litoral, seria com relação a este último, inferior, menor, por ser diferente.

Assim, no caminho para se estabelecer um olhar que não ficasse demasiadamente preso a essas perspectivas acima expostas, e tendo em vista a nossa necessidade de refletirmos no sentido de estabelecermos uma leitura mais atual e clara quanto à ideia de sertão e a aproximação deste com o espaço social que os missionários orionitas encontraram a partir da década de 1950, consideramos mais oportuno olhar o sertão do extremo norte goiano a partir de um novo olhar, como reflete a historiadora Olívia Cormineiro na tese *Trilhas, Veredas e Ribeiras: Os Modos de Viver dos Sertanejos Pobres Nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, Séculos XIX e XX*, quando diz que:

Compreendemos o sertão como um espaço delimitado e diverso que, apesar das dificuldades em apreendê-lo, pode ser caracterizado por sua relacionalidade. Desta forma, se o sertão se definia, em uma perspectiva clássica, por sua oposição ao litoral, compreendemos que ele se define em relação ao seu outro, seja, o litoral, o progresso ou o “civilizado”. O avanço aqui é que não mais prevalece uma ideia de inferioridade, mas de tensão entre diferentes e desiguais (CORMINEIRO, 2010, p.21).

Nesse sentido, ao “abraçarmos” esse caminho para uma nova interpretação quanto à ideia de sertão, acreditamos que ele está, de fato, muito além da perspectiva clássica de Euclides das Cunha por seu apego à paisagem, ao semiárido e ao espaço geográfico nordestino, como também muito além de um espaço de refúgio do homem não atingido pelo “progresso” destruidor, muito menos de uma visão que o inferiorizava. Assim, seguindo essa leitura de Cormineiro, podemos enxergar no sertão norte goiano nas décadas que se seguiram às missões orionitas, um espaço de relação entre diferentes, no caso aqui, sertanejos e orionitas.

Mas por que espaço de relação entre diferentes? Porque acreditamos, eram sujeitos que por serem completamente diferentes e não só porque os orionitas eram religiosos e não pessoas comuns, mas diferentemente das pessoas da região, eram portadores de uma cultura

européia, “cultura”, mas que ali estavam para estabelecer um projeto religioso que tinha como o outro, o sertanejo, também portador de uma cultura própria. É nessa relação entre sertanejos e missionários orionitas, que por vezes resultou em tensão, se construiu uma vivência marcada, entre outras coisas, pelo que a historiadora Olívia Cormineiro chama de “tensão entre diferentes e desiguais”.

Assim, sobre aquele sertão encontrado pelos missionários na década de 1950 na região do extremo norte goiano, podemos dizer que era formado basicamente por seis regiões. Pela ordem de importância temos Tocantinópolis, por ser a sede da paróquia e maior centro da região. Seguida por Filadélfia que tinha destaque por fazer divisa com Carolina no Maranhão e ser considerada estratégica pelos próprios orionitas, devido a existência de uma igreja protestante já consolidada, além de associações maçônicas.

Na terceira ordem de importância entre os povoados daquele sertão, temos Babaçulândia, depois Araguaína e na sequência Araguatins e Itaguatins. Não coincidentemente, esses centros urbanos daqueles sertões encontrados pelos missionários orionitas, a maioria era margeada por rios de grande porte. Com exceção de Araguaína, que parece ter entrado nessa lista pelo motivo de ter um rebanho católico relativamente mais fiel à igreja e que agradava mais àqueles missionários.

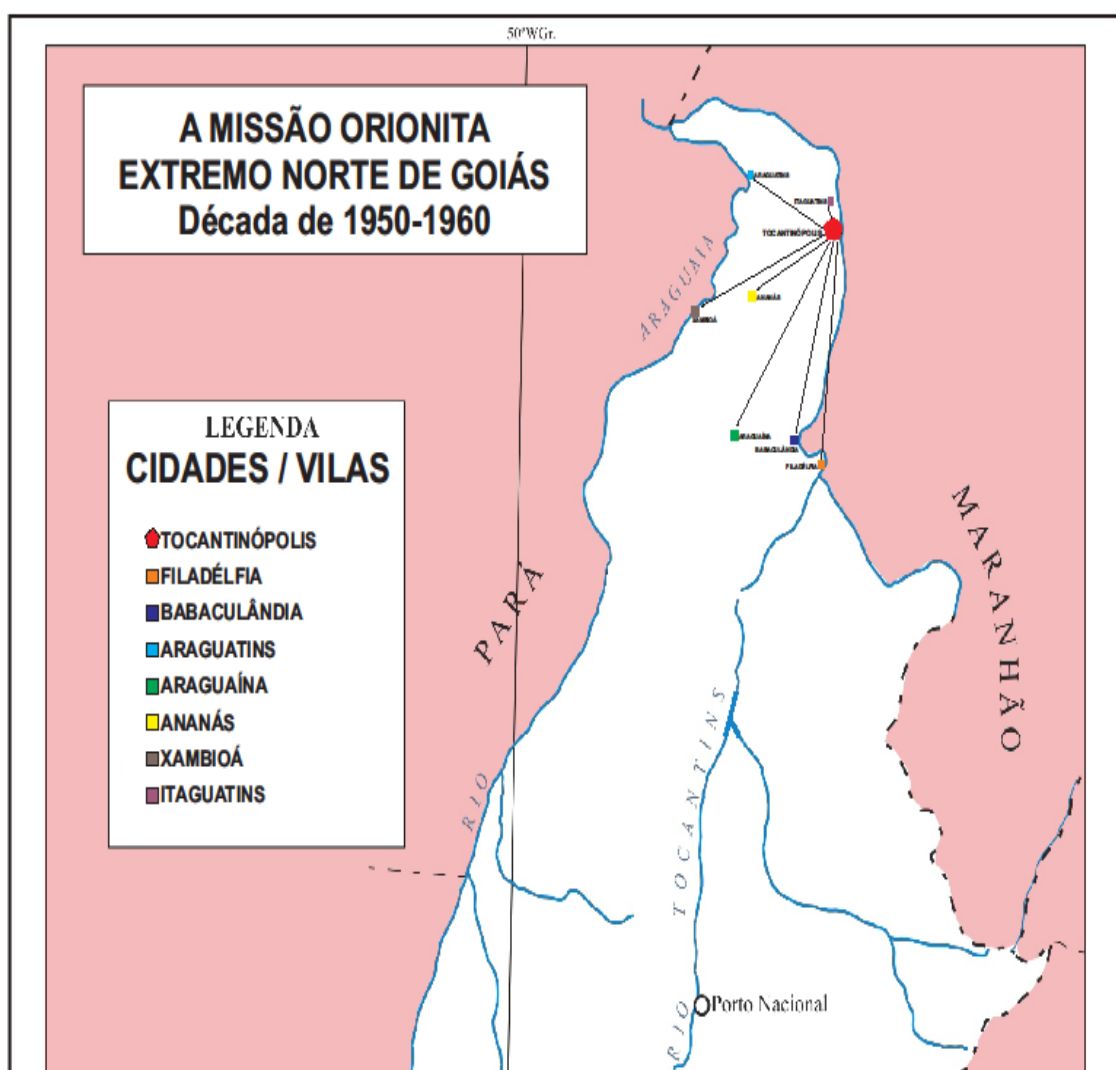
Com relação à sede da missão, Tocantinópolis, que também era a única paróquia de toda a região, as representações sempre condicionam as imagens daquela cidade associada à pobreza e necessidades, além de “desvios” religiosos e morais. Sobre a pobreza encontrada naquele lugar, Tonini nos relata que:

O panorama era nada acolhedor. E ainda à entrada, nas cabanas, constatava-se a miséria por toda parte. A narração dos sofrimentos físicos e morais dos adultos, gelavam, com certeza, o coração. Logo de início, tivemos a impressão da própria fraqueza e insuficiência, diante de tanta necessidade (TONINI, Op.cit. p.11).

Como é possível observar na representação acima, as imagens preponderantes que marcavam Tocantinópolis era associada à pobreza e miséria. Interessante ainda constatar que, a subcondição humana não foi apenas evidenciada pelos missionários não, ela parece ter sido também retratada pelos próprios sertanejos vítimas de toda aquela situação social. Ao citar os sofrimentos físicos, doenças e também sofrimentos morais dos sertanejos pobres da região de Tocantinópolis, o missionário nos deixa uma pista: que toda aquela situação de miséria vivida pelo povo pobre da região não estava apenas ligada ao problema da saúde.

Já o segundo principal centro urbano daqueles sertões goianos, em ordem de importância para a missão orionita, foi Filadélfia. Sobre esse lugarejo, podemos dizer que foi representada nas narrativas dos orionitas como a mais estratégica para a missão. Isso porque além de fazer fronteira geográfica com Carolina, importante centro urbano do estado do Maranhão na época, já contava com igrejas protestantes e, para aumentar a preocupação daqueles missionários orionitas, ainda era sede de uma loja maçônica, a única da região.

**Imagem 11:** Mapa da missão orionita nas duas primeiras décadas de atuação por cidades



**Fonte:** Imagem produzida pelo autor da pesquisa a partir da leitura das fontes orionitas

Nesse sentido, Filadélfia era um terreno que deveria ser muito bem cuidado pelos missionários, conforme podemos atestar pelas palavras de Tonini quando diz que:

Filadélfia, por situar-se diante de Carolina, centro avançado de todas as associações e seitas inimigas da Igreja, deveria ser uma pequena fortaleza

católica para canalizar os ataques frontais contra aqueles pobres trabalhadores, ainda desesperados na defesa dos seus princípios religiosos (IBIDEM, p.174).

Como retratou o missionário em sua narrativa, Filadélfia era um centro estratégico. Como “porta de entrada” para o norte goiano pelo rio Tocantins de quem vinha do Maranhão, já contava com a presença da religião protestante. Para os missionários orionitas esse combate, como veremos ainda mais adiante, consistirá num dos principais desafios para a missão italiana em solo goiano. Não a toa, o missionário cita em sua narrativa a necessidade de “ataques frontais” contra aqueles protestantes que, para eles orionitas, eram “inimigos” do catolicismo.

Já o terceiro centro urbano daqueles sertões em importância para os missionários orionitas na região, se consistiu na vila de Babaçulândia, assim como Filadélfia, também na margem do Rio Tocantins. Sobre a vila de Babaçulândia, assim relatou o religioso:

Fora formada pouco a pouco, desde 1925 em diante. A zona é riquíssima em coco babaçu, utilizado no fabrico de óleo, bom para o preparo de alimentos, para fazer sabões e perfumes. É o município mais rico de serras, no meio das quais se estendem imensos vales, cobertos de florestas, que vistas do alto parecem tapetes cor de esmeralda (IBIDEM, p.41).

Como é possível verificar na representação do missionário, a região de Babaçulândia era rica em riquezas naturais que permitiam a extração para a produção de bens como sabão e essências. Até hoje essa região é rica em coco babaçu, importante meio de vida para o povo comum que vive ainda da extração dessa riqueza natural. Babaçulândia era uma das vilas mais antigas e conhecidas do extremo norte goiano. Lá também se estabeleceram os missionários orionitas. Ao chegar lá pela primeira vez, assim observou o missionário:

Era a primeira vez que o Padre Tonini entrava naquela vila. A gente, das janelas e das portas, observava atônita. Chegados à casa de Henrique Brito, habituado a hospedar os padres, apareceu uma velhota limpa, ligeira, discreta, piedosa e inteligente. O bispo disse ao missionário: “aquela velha é uma bela alma. Não tem cultura, porém foi ela quem sustentou a fé, por vinte anos, nesta vila, desprovida de sacerdote. É a zeladora da capela e chama-se Alexandrina Costa” (IDEM).

Conforme podemos observar na representação acima, vale dizer que Babaçulândia ao “receber” os missionários, assim como outros centros urbanos da região, buscava em algumas figuras locais prover esses religiosos de alguma assistência: pessoas ajudaram eles nas suas tarefas. Muito comum também era a recepção admirada e curiosa por parte dos sertanejos

àqueles “visitantes”, os orionitas. O sertanejo ao mesmo tempo que reagia com curiosidade e admiração à chegada daqueles religiosos, também se colocaram à seus serviços, para ajudar nos ofícios que assim precisassem. Essa espécie de “interação” entre aqueles atores sociais, nos parece que condicionou em parte as missões por aquelas regiões.

Para além de Babaçulândia, outro importante lugarejo daqueles sertões e que fez parte do processo de implantação das missões por parte dos orionitas, foi a vila de Araguaína, única não “banhada” pelos dois principais e maiores rios da região, o Tocantins e o Araguaia. Mas ainda assim, Araguaína era margeada por outro rio, o Lontra, importante afluente do Araguaia e que a este dava acesso. Sobre essa vila, Tonini assim relatou:

Araguaína é uma cidadezinha exclusivamente agrícola, formada pouco a pouco às margens do Rio Lontra, com a chegada dos retirantes perseguidos pela seca do nordeste brasileiro. No dia 17 de junho lá chegamos para a festa do Sagrado Coração de Jesus, padroeiro do lugar. A novena foi muito animada. A capela de palha não comportava sequer um décimo dos fiéis presentes. As paredes foram abertas de modo que de fora se assistissem às funções como se estivessem dentro (IBIDEM, p.29).

Nessa representação acima, vemos que o religioso comenta sobre a formação de Araguaína. De sua natureza agrícola e rural. Ele observa que os moradores dali eram vindos do nordeste, na época já atingido pela seca e por condições difíceis de sobrevivência. Comenta sobre a falta de estrutura da igreja local, onde sua capela era de palha e que não cabia todos os presentes quando ali procuravam para se reunir.

Assim, ao longo de suas representações, os orionitas sempre deixaram claro o sucesso de suas “empreitadas” pela vila de Araguaína. Desde as recepções nas casas daqueles que os acolhiam, o fervor das celebrações, a fé dos habitantes daquele lugar. Essa representação é reforçada pelas palavras de Quinto Tonini quando nos diz que “Araguaína era um terreno fértil para a boa semente. Foi a cidade que mais valorizou o espírito de Dom Orione e as ações de seus missionários na região” (IBIDEM, p.110).

Mas será porque na narrativa sobre essa vila, o religioso a coloca como um lugar especial? O que teria de tão interessante que valorizaria Araguaína e a colocava em condição especial aos olhos dos missionários? Fazendo um brevíssimo balanço crítico das representações construídas sobre essas quatro principais sedes das missões orionitas na época, podemos inferir que a cidade mais importante – Tocantinópolis – por ser sede da missão e no início daquele projeto missionário a única paróquia da região, era também a cidade mais desprezada nas narrativas de Tonini.

O porquê dessa representação buscaremos refletir mais adiante. Filadélfia como vimos anteriormente, era também muito importante porque do ponto de vista estratégico estava localizada de frente para Carolina no Maranhão, berço do protestantismo na região e sede da maçonaria. Babaçulândia também tinha sua importância, devido estar a margem do Rio Tocantins e ponto de acesso para Araguaína. E essa última, parece ter tido uma boa representação na missão, pela fé relativamente mais firme de seus habitantes e pela acolhida aos mesmos. A pobreza, as doenças, a situação de miséria estava presente em todos os lugares, não só em Tocantinópolis mas nos outros centros urbanos.

Dáí porque nas narrativas sobre a cidade sede da missão e da paróquia se destacarem sempre uma representação negativa? Será pelo fato da tragédia, o naufrágio que marcou a missão, a perda de alguns de seus religiosos como veremos mais adiante ter se dado em Tocantinópolis, ou ainda, os ressentimentos gerados pelo afastamento Tonini do comando da prelazia em 1959 o ter deixado magoado, ressentido com aquele lugar?

Vale dizer que além de Tocantinópolis, Filadélfia, Babaçulândia e Araguaína, outros lugarejos “receberam” a presença dos orionitas na década de 1950 em diante, como Araguatins e Itaguatins e na década seguinte, Nazaré, Ananás e Xambioá. Como foi possível observar, os missionários atuaram naqueles sertões. Portanto, nos resta agora refletir: como eles representaram aqueles sertões em suas narrativas? Primeiro vale observar que os orionitas representaram aquele lugar exatamente por esse termo: sertão. A representação que ficou em suas narrativas sobre aquele sertão do extremo norte goiano na época foi de um lugar de abandono, pobreza, dificuldades de toda ordem, de esquecimento, mas também um campo aberto para o trabalho missionário.

Acreditamos que aqueles missionários que ali estavam tinham um objetivo/sentido certo, e pensando assim, buscamos acompanhar esse processo de produção de sentidos por parte daqueles missionários nos utilizando desses estudos da História Cultural, pois assim como Roger Chartier, acreditamos ainda, que os estudos sobre representação nos ajuda a entender: “Os esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, Op.cit. p.17).

Este foi, portanto, nosso objetivo ao lançar mão das reflexões de Chartier nessa parte deste estudo: entender esse processo de produção de representações sobre aquele espaço social do extremo norte de Goiás na época: o sertão, e conseqüentemente, acreditamos, o mesmo tornou-se para nós e ainda para os leitores deste estudo, um pouco mais “inteligível” e “decifrado” para utilizar os termos do próprio Chartier na reflexão acima.

Mas quem eram os povos – sertanejos – que habitavam aqueles sertões que “receberam” os orionitas naquela época? Quais as representações que foram produzidas pelos missionários orionitas sobre aqueles sertanejos, os habitantes daquelas localidades? Como em suas narrativas foram construídas essas representações daquele povo que se transformaram no “diamante a ser lapidado”, pelo trabalho missionário daqueles religiosos orionitas? Assim, as representações construídas pelos missionários orionitas sobre os sertanejos do antigo extremo norte goiano e, dentre esses, alguns que praticavam a fé protestante, faz parte das nossas reflexões a seguir.

## 2.2 Os Sertanejos / Os Protestantes

Essa parte deste estudo, dedicada à compreensão das representações que foram construídas sobre os sertanejos do extremo norte goiano, se constitui numa importante discussão para a compreensão daquele processo catolicizador que estava em curso pelas mãos daqueles religiosos italianos naquele início dos anos 1950. Porém, acreditamos que para entendermos um pouco sobre esse universo do sertanejo como também o próprio uso desse conceito/termo, é necessário primeiro estabelecermos um breve diálogo com as discussões que abordam os significados desse conceito.

Assim, para o geógrafo Fadel David Antônio Filho, quando reflete sobre o significado e uso do termo/conceito *sertanejo*, nos esclarece que:

É comum no Brasil denominar o homem do interior de ‘sertanejo’, caracterizado como uma pessoa simplória e possuidora de uma cultura peculiar (FILHO, 2011, p.86).

A partir da interpretação acima de Filho, podemos dizer que o significado do termo sertanejo refere-se essencialmente às populações que habitam as regiões interioranas do Brasil. Mas afinal de contas, quem eram essas pessoas que os missionários orionitas encontraram no início das missões no advento da década de 1950 no antigo extremo norte goiano? Partindo dessa necessidade de apresentá-las, buscamos com cuidado nos atentar para não estabelecer tipologias de forma rígida, pois esse não é o objetivo central deste estudo.

Nesse sentido, atento a essa questão, esclarecemos que o que entendemos por sertanejo e que aqui abordamos é essencialmente o habitante do extremo norte goiano na época, homens, mulheres e crianças, na maioria das vezes pobres e como tais, possuidores de uma

cultura comum, ou seja, viviam com pouco em seu cotidiano. Esses homens comuns no recorte que abordamos aqui, também dividiam aquele espaço – embora tenhamos como hipótese e arriscamos dizer, uma minoria – com pessoas de posses, ou mesmo possuidora de relativa cultura letrada para os padrões daquele espaço social e época.

Assim, consideramos o sertanejo daquela região na época como pessoas comuns. Optamos por essa abordagem pois acreditamos que os missionários orionitas em seus contatos com as pessoas da região aqui estudada, os sertanejos, não se relacionaram apenas com o homem pobre, o desvalido ou o desassistido de bens materiais e intelectuais, mas eles se relacionaram com todos, pobres e ricos, embora os primeiros, acreditamos, constituíram-se na maioria das populações por aquelas regiões, a maioria com os quais aqueles missionários se relacionaram em seu projeto catolicizador.

Assim, aqueles sertanejos, segundo nossa representação, “receberam” os orionitas, os aconselhavam, os hospedaram, os serviam cotidianamente. Essa relação, na maioria absoluta das vezes amistosa, pode com toda certeza ter favorecido o trabalho daqueles missionários. Insistimos nessa representação pois consideramos que aquelas relações entre aqueles povos e os missionários que chegavam não parece ter se dado de forma hostil, dificultadora, pelo contrário, eles serviram aqueles religiosos, conforme podemos ainda observar nessa representação:

O velhinho que dava as boas vindas ao padre era um sertanejo camponês muito educado e gentil. Sabia ler e escrever, tinha pelo sacerdote o mesmo respeito que tinha por Jesus. A consorte, a sua velhinha era morena, magra como um espeto e também gentil. Enchia-se eles de delicadeza para com o missionário. Aquele sertanejo acompanhou o padre ao banho. Passando sob o laranjal disse: “Eis, padre, estas duas laranjeiras foram reservadas para o senhor. Sei que gosta muito de laranjas. Não deixei que ninguém tirasse laranjas nestas duas árvores”. Responde o Padre: “Não bastava uma?” O sertanejo explicou depois: “É porque são de sabores diferentes. Daí o senhor escolherá a que quiser” (TONINI, Op.cit. p.61-62).

Como se pode verificar acima no diálogo entre Tonini e aquele sertanejo camponês, havia uma clara disposição destes em servir aqueles missionários. No diálogo vemos que era uma relação de respeito e afetividade. Consideramos, pela nossa interpretação, que aquela relação, como já foi dito anteriormente, contribuiu com as missões orionitas naquela região naquele momento histórico. Acreditamos nessa interpretação pois consideramos que se o clima que se deu tivesse sido de completa e rotineira animosidade, aqueles religiosos teriam muito mais problemas a ser enfrentados. Eles na maioria absoluta das vezes receberam apoio e acolhida daqueles homens e mulheres comuns, os sertanejos daquela região.

**Imagem 12:** Sertanejo da região tecendo uma esteira com folha de palmeira de babaçu



**Fonte:** Livro: *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

Mas aqueles sertanejos tinham também, em suas ações com os orionitas, autonomia de decisão, ou seja, eles agiram também respeitando aquilo que eles acreditaram ser melhor para eles e para a região que moravam, conforme podemos observar nessa narrativa quando de um diálogo entre uma sertaneja e um religioso, conforme podemos verificar:

Na hora da despedida (...) perguntou, brincando, à senhora: “O que posso dar-lhe em recompensa por tantos sacrifícios realizados para nós nestes dias?” A mulata não se alterou. Passou os olhos (...) para o Sacerdote, que estava atrás, depois olhou novamente para o interlocutor, dizendo entre o sério e o brincalhão: “Dê-nos o Padre que está conduzindo consigo”. “E Filadélfia?” Perguntou (...). “Filadélfia que se ajuste. Somos filhos de Deus, também nós, como eles temos direito a um sacerdote” respondeu aquela mulher (IBIDEM, p.42).

Nessa narrativa, podemos verificar que aqueles sertanejos também tinham o que podemos chamar de autonomia de decisão, eles sabiam bem o que queriam para si e para seu povo e região. E pelo observado, sabiam conscientemente. Essa narrativa nos leva a crer que a relação que se deu entre aqueles sertanejos, a maioria não letrados, e os missionários orionitas, não se deu somente no campo da submissão nem cultural, nem hierárquica, dada a

posição religiosa e eclesiástica além da cultura letrada e europeia daqueles missionários orionitas.

Era uma relação de autonomia. Como já observado antes, havia respeito, consideração e afeto, mas toda essa prática de gentileza para com os orionitas não significou submissão daqueles povos para com aqueles religiosos, conforme podemos observar ainda nesse diálogo:

Nem havia descido do cavalo, quando aquele homem pediu-lhe para visitar um ferido. “Onde está o ferido?” Perguntou o Padre. “Está sobre o banco do açougue, no mercado”, respondeu aquele homem. “O que vocês pensam que eu sou, um açougueiro?” Disse o Padre. O homem respondeu: “Desculpe Padre, nós o pusemos lá, porque aqui, como o senhor sabe, não tem cadeia e o mercado serve para tudo”. O Padre disse: “Pobre desse povo então, seus feridos aqui são colocados nos açougues”. No que o homem disse: “Padre, deixe a política de lado e venha fazer uma obra de caridade, pelo amor de Deus!” (IBIDEM, p.93).

Vemos acima, nesse diálogo travado entre o sertanejo e o missionário daquele lugar, uma rara situação colocada então: o sertanejo que repreende o seu sacerdote. Consideramos essa narrativa importante porque expõe, de maneira clara, o fato de que a relação entre os sertanejos do extremo norte goiano e aqueles missionários não se deu de forma submissa. Como dito anteriormente, havia o respeito, o serviço e a consideração, mas isso parecia não significar submissão de um para com o outro.

Outra narrativa que reforça essa nossa interpretação de não submissão, podemos verificar nesse diálogo, quando os sertanejos daquele lugar se encarregaram de espalhar boatos que não agradaram aqueles religiosos, conforme podemos observar:

Há uma semana passou por aqui um velho comprador de animais e a todos relatou o que tinha visto e ouvido em uma das casas por onde o senhor passou há dez dias atrás. O povo se apavorou. “Desculpe, mas o que disse o desgraçado?” Perguntou o Padre. O homem respondeu: “Disse que, segundo o seu parecer, o senhor não devia mesmo ser um sacerdote, porque ele, com sessenta anos nas costas, jamais tinha visto um padre tocar música” (IBIDEM, p.65).

Esse diálogo nos ajuda a consolidar nossa interpretação de que havia um agir consciente daqueles sertanejos. Eles recebiam os missionários, os hospedavam, os serviam mas também em determinados momentos os contrariavam. A maioria das vezes como já dissemos anteriormente, era um clima amistoso e de cooperação. Mas não significa dizer que essa relação, nesses parâmetros tenha se dado de forma completa, hegemônica e submissa. Aqueles sertanejos em suas ações, ora colaboravam, ora pareciam não colaborar, e como

observado na representação acima, algumas vezes chegaram a atrapalhar o trabalho daqueles missionários.

Nas suas idas e vindas por aquelas regiões norte goianas, assim os missionários orionitas eram recebidos por aquele povo sertanejo:

Com a chegada daqueles missionários haveria ajuntamento de muita gente dos arredores. Portanto, jogos, disparos, corrida de cavalos, animava-se o aquele povo como uma metrópole se animava para uma olimpíada (IBIDEM, p.126).

Essa representação apresenta a imagem de alegria do povo de uma determinada região quando da chegada daqueles missionários. Analisando essa representação, vemos que havia quando da chegada daqueles religiosos a aglomeração de muita gente e de todos os lados da região. Essa narrativa também representa a animação daqueles povos, por meio da organização de eventos paralelos como jogos e corridas. O religioso compara alguns lugarejos daqueles sertões com grandes cidades quando recebem jogos olímpicos, no sentido da interação entre as pessoas, alegria, confraternização, eventos paralelos.

Essa representação construída pelo religioso, da imagem do ajuntamento de pessoas, que soltavam fogos e promoviam jogos, chama a atenção para a imagem de um sertanejo “animado”, indo, portanto, ao encontro do que o geógrafo Fadel Davi Filho resume, ao relatar a cultura comum dos sertanejos do interior do Brasil, quando esclarece que:

É comum no Brasil denominar o homem do interior de ‘sertanejo’, caracterizado como uma pessoa simplória e possuidora de uma cultura peculiar (FILHO, Op.cit.p.86).

Essa reflexão acima de Filho, já citada anteriormente e aqui retomada, nos ajuda a entender a cultura do sertanejo do interior do Brasil. Em contraste com toda aquela alegria, havia a tristeza quando chegada a hora da despedida dos missionários junto àquele povo sertanejo, como retrata o religioso quando diz:

Aquela era a vida do missionário. Ao subir na cela notou que alguns enxugavam as próprias lágrimas. A partida do missionário significava para o povo do sertão a volta às suas monótonas e seculares ocupações, no isolamento da floresta. Aquele povo sentia a perda de alguma coisa querida, que talvez por um ano haveriam de encontrar. Para aquele povo a felicidade era como um relâmpago (TONINI, Op.cit. p.126).

Como se pode observar pela crítica da narrativa acima, a despedida representava o momento da tristeza. A tristeza tomava conta dos sertanejos presentes naquele momento e aquele sentimento se materializava nas lágrimas. O missionário constrói uma representação de que a sua partida daquelas regiões resultava no início de uma enorme monotonia na vida tanto do sertanejo quanto de todo o lugar. Ele representa aquele momento como a da existência de um sentimento de perda para aqueles sertanejos desacostumados com um momento de protagonismo diante de uma missão religiosa.

Em sua representação, o religioso compara aqueles momentos da missão como tão efêmeros e os compara a um relâmpago. Uma felicidade que de tão rápida parecia ilusória para o povo. É impressionante como nas narrativas dos religiosos em missão por aquela região do país, existe uma clara pra não dizer, obscena valorização de si próprios por parte dos missionários como agentes portadores da solução para quase tudo, inclusive para o estado de espírito das pessoas. Como se de uma forma sobrenatural, onde eles pisassem, tudo mudava. Portadores de uma aura benéfica para toda aquela gente, eles se viam como capazes de mudar o destino das pessoas, das coisas, dos lugares.

Mas os missionários orionitas construíram representações depreciativas daqueles sertanejos: Pobres, miseráveis, desvalidos, esquecidos. Ainda um outro é presente nas representações construídas pelos missionários orionitas, conforme vemos nas palavras do religioso quando diz:

Os velhos goianos sempre diziam: “não deixe a estrada mais longa para seguir a mais curta. A mais longa é sempre a melhor”. Mas quem vinha da Itália para ensinar por aquelas bandas, pensava não ter mais nada a aprender com aqueles analfabetos (IBIDEM, p.54).

Essa outra representação construída sobre os sertanejos daquelas regiões é a de um povo analfabeto. Consideramos que poderia haver uma “explicação” para essa representação do sertanejo como um povo analfabeto. No caso, essa explicação passaria pelo interesse dos missionários orionitas em justificar suas atuações para aquelas regiões na área da educação, formar um estrato social mais educado e condizente com as práticas orionitas.

Mas cremos também, que essa representação do sertanejo como analfabeto está muito além do interesse em justificar a necessidade da implantação de uma educação em moldes religiosos e orionitas por lá. Acreditamos que existia ali um interesse muito maior na construção dessa representação. Um interesse que só poderia estar ligado a um sentimento de menosprezo e de desqualificação do outro, do diferente.

A cultura “não letrada” daquele povo, pensamos, não justificaria um discurso de inferioridade. A construção do outro como algo inferior está ainda ligada à necessidade de domesticar culturalmente o outro por intermédio de um processo civilizatório que muitas vezes desqualifica primeiro, depois estigmatiza, diferencia, para a partir daí, colocar em prática um projeto, no caso dos missionários orionitas, um projeto catolicizador e também civilizador, quem sabe. Sobre essas questões, o teólogo Wilhelm Wachholz no artigo *As Religiões e Seus Mecanismos de Exclusão: Um Ensaio*, nos esclarece que “O grande palco religioso latino-americano caracterizou-se por embates, conflitos, contrastes, estigmatizações e diferenciações” (WACHHOLZ, 2010, p.111).

Assim como refletido acima por Wachholz, essa estratégia entre os missionários religiosos em estigmatizar e diferenciar o outro também ocorreu com os missionários orionitas no antigo extremo norte goiano. Como vimos na última representação de Tonini, ele estigmatiza os sertanejos como analfabetos. E ainda teve o cuidado de usar aquela expressão no plural, como se quisesse deixar claro que se referia a quase totalidade daquele povo.

Acreditamos ainda que, para colocar aquele processo catolicizador em curso era necessário ainda diagnosticar, enquadrar e até inferiorizar as práticas de fé daquelas sociedades. E isso ocorreu seguramente. Paralelamente à construção da representação do sertanejo como pobre, miserável, desvalido, doente e analfabeto, acrescenta-se a “necessidade” ainda, por parte daqueles missionários, de desqualificar a fé daqueles sertanejos.

Em outro momento da narrativa, Tonini vai comparar o cristianismo praticado pelos sertanejos da região com aquele praticado em outros lugares do mundo, isso para entender toda aquela situação vivenciada por eles no front da missão. Para ele:

As missões no centro do Brasil nada têm em comum com aquelas tradicionais do oriente. Lá precisa endereçar a fé ao monoteísmo, aqui, ao invés, precisa renovar e revigorar a fé mesma. Lá é a chegada errada, aqui é o início fraco. Lá precisa pescar com anzol, aqui precisa trocar a água. Portanto os missionários de Dom Orione se encontravam diante dos mesmos problemas que torturam o mundo ocidental, com o agravante das distâncias enormes, da falta de meios, da ausência absoluta de apoio dos leigos, da cultura muito escassa, da instabilidade do caráter (TONINI, Op.cit. p.72).

Nessa representação sobre a situação das missões cristãs e o próprio cristianismo praticado pelos sertanejos do extremo norte de Goiás e a breve comparação com o cristianismo em outras partes do mundo, o religioso busca entender a situação da prática missionária em diferentes contextos espaciais. Ele em seu discurso, mostra que havia

diferenças entre as missões praticadas no centro do Brasil em relação às missões no resto mundo, porque o sujeito, no caso, as pessoas, eram outras.

Interessante observar que ele nomeou cinco fatores que no caso do norte goiano acabou por agravar as dificuldades encontradas por eles no sentido da “depuração” do catolicismo praticado por aqueles sertanejos, são eles: as distâncias, ausência de recursos, o não apoio dos leigos, a cultura e o caráter daquelas populações. De fato, nessa parte da narrativa, importante por sinal, fica muito mais clara as representações daqueles religiosos sobre a região do extremo norte goiano e o que eles julgavam como fatores que dificultavam o trabalhos deles naquele momento histórico. Era preciso então, para os orionitas, conquistar aquele espaço e aquela gente, os sertanejos.

Pelo que foi exposto nessa parte deste estudo, consideramos dizer que os principais personagens que os missionários orionitas tiveram que lidar no seu cotidiano foram os sertanejos daquela região. Nesse sentido, como os orionitas representaram aqueles sertanejos em suas narrativas? Os sertanejos foram representados como solidários, como pessoas ativas, autônomas, que gostavam dos missionários mas por vezes causavam a esses aborrecimentos. Os sertanejos foram representados também como aqueles que por vezes davam conselhos aos missionários, conhecedores que eram daquela região, mas também esses sertanejos foram representados como sujeitos analfabetos e possuidores de uma “cultura escassa”.

Como vimos, portanto, o missionário orionita representou em suas narrativas os sertanejos daquela região como sujeitos bons, mas também menosprezaram eles como não letrados e sem cultura. Mas por que os sertanejos foram representados dessa forma? Haveria um sentido oculto nessa representação? O que ela esconde? Roger Chartier nos ajuda a entender essas representações construídas pelo missionário orionita sobre aqueles sertanejos, ao refletir que:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, Op.cit. p.17).

Como vimos acima na reflexão de Chartier, essas representações que são percepções do social não são discursos sem sentido, pois para ele produzem estratégias e práticas sociais, políticas e também escolares. Consideramos que foi exatamente o que ocorreu com a construção das representações do missionário orionita sobre os sertanejos daquela região: os missionários os menosprezaram em suas representações em nome de uma estratégia, que

consistiu na implantação do projeto orionita para aquela sociedade, projeto que como veremos no capítulo seguinte, tinha na saúde, na educação e na fé as bases da prática orionita. Assim como inferiu ainda Chartier, podemos dizer que estava em curso um projeto reformador para aquela região. Era a conquista daquela região através dessas práticas orionitas.

E acreditamos que de fato, essa conquista, se deu e com toda a força a partir da chegada daqueles missionários na região, e a partir dessa chegada deles e como obstáculo para o trabalho dos mesmos, havia um grupo que já há séculos de forma global, incomodavam os católicos, ninguém menos que os protestantes. Essa religião já existia também naquela região do país antes da chegada dos orionitas, mas de forma esporádica e restrita a alguns lugares, atuavam sempre que estavam de passagem por alguns lugarejos.

Sobre a situação da Igreja Católica no cenário nacional e também no cenário goiano na metade do século XX – recorte inicial de nosso estudo – a historiadora Lindsay Borges no estudo *Representações Doutrinárias e Auto-Afirmação da Igreja (Goiás 1957-1967)*, nos introduz nessa problemática ao nos dizer que:

A Igreja Católica passou por intensas mudanças no período em estudo, tanto em seus aspectos internos, quanto em sua relação com a sociedade, que se modernizava e exigia da instituição uma nova atuação. O maior desafio que essa modernização apresentou para a Igreja foi o enfrentamento com outras visões de mundo que se disseminavam na cidade e no campo. Esse desafio constituiu-se em uma oportunidade de a instituição fortalecer sua identificação com a sociedade ao combater seus adversários, condenando suas ideias e apresentando projetos alternativos (BORGES, 2008, p.133).

Consideramos observar a reflexão acima de Borges pelo fato que a mesma apresenta um panorama introdutório da situação do catolicismo tanto em nível nacional como goiano na metade do século passado, recorte de nosso estudo. Segundo ela, a Igreja passou naquele momento por mudanças tanto internas quanto externas, sobretudo na sua relação com a sociedade. Esse momento segundo Borges, foi marcado pela necessidade que o catolicismo se viu de enfrentar visões de mundo diferentes da sua, no caso aqui em discussão: os protestantes.

Essa necessidade de enfrentamento com os protestantes também estava colocada no antigo extremo norte goiano. Assim, chegado que foi em Babaçulândia, Tonini encontrou sérios problemas no campo da concorrência religiosa, conforme ele mesmo relata:

Quando o padre chegou em Babaçulândia para ficar, encontrou problemas preocupantes. A única igreja boa e bem frequentada era aquela dos Protestantes Batistas. Um pastor, de seus 55 anos, alto e magro com um espeto, calmo e bastante tolerante, espalhava o pão da heresia aos seus fiéis e

aos católicos que iam escutá-lo, porque até então jamais tiveram um sacerdote. O pastor não se preocupava muito com o proselitismo, estava mais interessado no bom progresso de sua fazenda do que com o andamento da grei (TONINI, Op.cit.p.159).

Consideramos importante essa representação, pois aponta, de forma clara, pela primeira vez, qual denominação protestante era naquele momento o motivo de preocupação para aqueles missionários orionitas, ou seja, os batistas. Nesse momento, o religioso também pela primeira vez, denomina a prática protestante de heresia e, de forma muito esclarecedora, reconhece que também católicos se faziam público daquelas pregações.

Segundo o missionário, a presença de católicos naquela “grei” se devia à ausência de padres naquele lugar até aquele momento. Interessante ainda observar, a representação de menosprezo dos missionários orionitas com os líderes protestantes, nesse caso citado acima, acusando o líder concorrente de estar mais preocupado com suas posses na região, do que com a fé e a sua própria igreja local, no caso, a de Babaçulândia.

Acreditamos que os protestantes batistas proporcionaram uma enorme “dor de cabeça” para os missionários orionitas na primeira década das missões no antigo extremo norte goiano. Eles já se constituíam num grupo organizado na cidade de Carolina que fazia divisa com Filadélfia. Assim, a penetração deles na região da missão orionita seria uma questão de tempo. Sobre as relações, ao longo da história, entre os protestantes batistas e o enfrentamento destes com os católicos, de acordo com a historiadora Elizete da Silva:

A postura anticatolicismo dos missionários batistas não fora adquirida aqui no Brasil devido a posição majoritária do catolicismo. Movimentos anticatólicos que agitaram os Estados Unidos no final do século XIX e o ideal norte-americano do chamado “Destino Manifesto” são as principais fontes que alimentaram a hostilidade dos pioneiros batistas que chegaram ao Brasil, não só contra a Igreja Católica como instituição, mas negando e ridicularizando a cultura e valores locais, vinculados ao catolicismo (SILVA, 1999, p.62).

A partir da reflexão acima de Silva, vimos que as estratégias de enfrentamento dos batistas frente aos católicos é herdeira de uma formação religiosa estrangeira. Esse enfrentamento se deu também na região aqui estudada. No caso específico de Babaçulândia, os missionários católicos não conseguiram evitar que naquela região aqueles batistas se estabelecessem. Na verdade, pode-se observar que essas ações orionitas visavam atuar por aqueles lugares antes que os protestantes assim o fizessem, no caso, isso não aconteceu, os protestantes já atuavam por aqueles lugares, antes mesmo dos orionitas.

De qualquer forma, em quase todos os lugarejos da região estavam os protestantes presentes. Em Araguaína, vila narrada de forma afetiva e singular pelos orionitas, também aparece como lugar desse embate, embora lá houvesse sucesso por parte dos missionários católicos, conforme podemos observar:

Araguaína era assistida pelo padre Mecozzi. Lá todos sabiam ajudar a missa, dirigiam procissões, organizavam teatrinhos e devagarinho neutralizavam a propaganda protestante (TONINI, Op.cit.p.143).

Como já destacamos anteriormente, Araguaína era um lugarejo e um dos principais centros de atuação dos missionários orionitas. Um pequeno lugarejo só transformado em cidade em 1958, mas que há 6 anos antes, já contava com a presença esporádica daqueles missionários católicos. Aquele lugarejo, assim como outros, era também “campo de batalha” entre os orionitas e os protestantes, nomeadamente batistas e assembleianos, tendo nesse último grupo, os assembleianos, os maiores rivais dos orionitas, por suas estratégias de combate e enfrentamento.

Sobre a expansão dos assembleianos pelo interior do país e o enfrentamento deste grupo com os católicos no campo da fé, o historiador Rafael da Gama nos esclarece que:

Os assembleianos, um protestantismo que, nesse período, se destaca pela chegada de missionários que chefiaram importantes missões, tiveram suas próprias estratégias de expansão, ocuparam também cargos políticos, se associaram a personalidades e movimentos importantes nas cidades e com uma forma de ação bem organizada, conseguiram muitos fiéis em todo o Brasil e em um curto período de tempo (GAMA, 2015, p.8).

A partir da reflexão acima de Gama, vemos que os assembleianos, esse ramo pentecostal do protestantismo, sempre se destacaram, segundo o autor, pela sua organização e estratégia de difusão de suas ideias religiosas. Nos parece que esse grupo de assembleianos, no antigo extremo norte goiano, também eram organizados, tanto que incomodaram os missionários orionitas que, de igual forma, também enquadraram eles como inimigos naquele momento histórico.

Mas será que tudo se resumia numa situação de conflito entre católicos e protestantes? Nada mais havia além disso? Não seria importante imaginar que em algum momento possa ter tido uma relação amistosa, de convivência mútua entre os dois grupos ou mesmo a participação de fiéis de uma religião nas celebrações do outro grupo. Quanto a essas questões, Tonini nos esclarece que:

Percebia-se que muitos católicos, indistintamente, simpatizavam com os sequazes de Lutero, por causa de suas igrejas bem organizadas, ou de suas escolas também formadas, ou ainda por alguns teatrinhos que proporcionavam alguma diversão semestral ou anual para aquelas gentes desassistidas de um padre católico experiente e corajoso (TONINI, Op.cit. p.159-160).

Como podemos observar pela crítica dessa narrativa, havia a simpatia de muitos católicos pelos discursos e práticas dos protestantes. Isso nos leva a crer que pode ter havido em algum momento uma convivência, apoio ou até mesmo colaboração dos católicos para o avanço protestante na região aqui discutida e problematizada. Consideramos essa possibilidade pelo fato de acreditarmos que no campo da fé, só há avanço se houver espaço. Alguém cedeu aquele espaço, certamente entre esses estavam muitos católicos. Interessante observar nessa narrativa do orionita, que ele atribui o sucesso daqueles protestantes às “igrejas bem organizadas”, “escolas também formadas” e ainda “teatrinhos que proporcionavam alguma diversão”.

Vejamos que ele não reconhece, nos protestantes, aqueles que possuíam poder de retórica religiosa, de convencimento. O orionita parece não querer dar importância aos protestantes, buscar em suas práticas a explicação para o sucesso de sua existência naqueles lugares. Outra observação a ser feita, é o fato que os missionários orionitas pareciam nunca debater com aqueles protestantes no campo teológico, baseado em argumentos das escrituras ou interpretações teológicas dessas últimas, sempre eles criticavam nos protestantes as suas práticas, críticas sem nenhum caráter teológico ou bíblico.

Sobre essa estratégia de confronto entre católicos e protestantes e no não uso de argumentos teológicos para embasar esses debates, o historiador Edílson Soares de Souza nos informa que:

Muitos desses confrontos entre religiosos cristãos, aprofundados e intensificados num Estado não confessional, questionava quase sempre a forma de se praticar a religião cristã do outro grupo. Não se percebe um exaustivo confronto baseado em profundas discussões de caráter teológico ou bíblico, embora o conjunto doutrinário do adversário fosse questionado vez por outra (SOUZA, 2012, p.54).

Como reflete Souza, naqueles confrontos raramente se aprofundavam questões teológicas, ficando restrito os embates em criticar a prática da outra religião, os orionitas agiram exatamente dessa forma. É facilmente possível perceber nas narrativas dos missionários orionitas essa prática de enfrentamento desprovida de reflexões mais

aprofundadas. Na verdade, um debate, um enfrentamento “pobre” em argumentos e “rico” em acusações de natureza prática, quando não inferiorizantes.

Fechando essa reflexão, conforme foi possível ainda observar na última narrativa de Tonini, ele continuava atribuindo o avanço protestante na região à ausência de sacerdotes católicos por aquelas lugares, como se o crescimento dos protestantes tivesse se dado apenas na e por causa da ausência dos sacerdotes católicos, como se depois da simples presença desses, não houvesse mais concorrência no campo da fé.

Mas outro campo de batalha que nos parece digno de reflexão é o campo da retórica utilizada pelos orionitas no embate com os protestantes. Esse campo da retórica, basicamente, se resumia na estratégia de desprezo, menosprezo e até de desqualificação do “inimigo” para aqueles missionários, no caso, os protestantes a quem eles enfrentavam naquelas regiões, conforme podemos observar nas palavras de Tonini:

Eram mais ou menos seis os centros de infestação. Padre Tonini, que nunca havia combatido contra aquela raça de demônios com as palavras, porque quem fez da pregação do erro um meio de vida não se deixaria vencer por nenhuma palavra e por nenhuma lógica (TONINI, Op.cit.p.139).

Vemos, a partir da análise da representação acima, um completo desprezo e menosprezo dos orionitas para com aqueles protestantes. Esse menosprezo visava desqualificar o outro, inclusive os caracterizando como “raça demoníaca” para ficar no termo utilizado acima. Ao nomear aquelas regiões impactadas pelas pregações protestantes de “centros de infestação”, Tonini desqualifica também a região, cremos. O termo infestação é atribuído a algo extremamente tomado por coisas ruins. Infestar significa contaminar, atingir no sentido pejorativo do termo. Sobre essa estratégia de demonizar o outro no embate religioso, o teólogo Wilhelm Wachholz ainda nos esclarece que:

A compreensão que determinado povo tem de sua eleição por Deus leva à demonização do outro, supostamente não eleito. Em consequência disso, constroem-se discursos autolegitimadores de seleção, segregação, desprezo, que podem se constituir em ortodoxias antiecumênicas ou até mesmo “guerras santas” (WACHHOLZ, Op.cit.p.108).

Assim como refletiu acima Wachholz, a demonização do outro se dá por aquele que se considera eleito de Deus. Acreditamos que essa prática esteve presente nas estratégias dos missionários orionitas, basta ver em suas narrativas como eles se referiam aos protestantes daquela região. De fato, era mesmo a construção de um discurso, nas palavras de Wachholz,

legitimador, de desprezo e de segregação do outro, aqui no caso, os protestantes daquela região.

Como pode-se observar na narrativa seguinte, organizaram um plano, o que nos faz crer que planos sempre faziam parte das estratégias orionitas. Assim, vendo que os católicos estavam sendo simpáticos aos protestantes, os orionitas literalmente decidiram operar o que seria nas suas palavras, um “ataque” frontal aos protestantes. Assim, um dos maiores enfrentamentos por aquelas regiões ocorreu em Babaçulândia, sob o comando de Quinto Tonini na época. Segundo ele:

O missionário teve uma boa visão da sorte ruim e viu que era melhor não se colocar em choque com a opinião pública, muito voltada a favor dos hereges. Por outro lado aquele povo, composto em sua maioria por pobres, haveria de acreditar nos fatos concretos e não nas polêmicas. Pôs-se a trabalhar com disposição. O bom jogador de xadrez jamais revela sua intenção ao adversário. Decidiu, por isso, desfechar abertamente o último ataque à heresia. Transcreveu alguns parágrafos do Direito Canônico e do pensamento da Igreja e estampou um “Memorandum”, que leu na igreja e difundiu pelas famílias católicas. O documento recordava aos católicos que, em se tratando de religião e de educação não poderia haver nada em comum com os protestantes. Portanto, não deveriam mandar seus filhos para as escolas daqueles, uma vez que já existia tanto escola católica quanto do município, nas quais o sacerdote podia entrar para ensinar religião. Se, por acaso, alguém por simpatia ou outro motivo, continuasse com os filhos ali, esse seria considerado pela Igreja Católica como pecador público, uma vez que estava expondo os próprios filhos ao perigo de perder a fé. E, como tal, seria excluído dos sacramentos e de todos os atos jurídicos eclesiásticos: o pároco não benzeria mais sua casa e, caso morresse sem se arrepender, ser-lhe-ia negado o funeral religioso. Em Araguaína e Filadélfia ninguém se alterou. Mas em Babaçulândia, caiu como uma ducha fria que deixou perplexas as famílias (TONINI, Op.cit.p.160).

Assim se deu o que ficou conhecido como o “grande enfrentamento de Babaçulândia”. Como é possível observar na narrativa acima, o documento nomeado pelo próprio Quinto Tonini de “Memorandum”, valia diretamente para os católicos de Babaçulândia mas também os de Filadélfia e Araguaína. O que podemos deduzir que eram as três localidades que naquele momento estavam proporcionando maior preocupação aos orionitas. Assim, podemos inferir que se deu o ápice do enfrentamento entre os líderes católicos e os protestantes naquele contexto histórico naquela região.

Uma disputa aberta entre aqueles religiosos por aquele espaço social: o extremo norte goiano. Os dizeres do documento, muito parecidos com os métodos utilizados pela Igreja Católica no passado, quando ainda se ressentia da perda de rebanho para a reforma protestante

e suas igrejas, esclarecia bem o posicionamento dos orionitas com relação aos protestantes da região.

Na verdade, esses enfrentamentos era resultado de projetos diferentes para a cristianização do povo brasileiro. Nesse sentido, a Igreja Católica, principalmente através de suas ordens religiosas, tinha, de acordo com a orientação de Roma, sua estratégia bem definida que era a de arrematar os fiéis em torno de si e garantir a catolicização em todas as suas dimensões. A Igreja enquanto instituição lutou por isso, assim como também os protestantes o fizeram a partir de seus projetos também.

Sobre a relação desses confrontos religiosos como resultado de projetos diferentes para a cristianização do povo brasileiro, o historiador Edilson Soares de Souza ainda nos esclarece que:

Os confrontos religiosos entre católicos e protestantes passam a ter significado, sobretudo, a partir da intensificação dos projetos de cristianização do povo brasileiro, defendidos por católicos e protestantes, resultando no processo de (re) organização das ordens católicas e na mobilização das forças missionárias protestantes, que incluíam evangelização, doutrinação e educação (SOUZA, 2012, p.56-57).

Segundo observou acima Souza, aqueles enfrentamentos no campo da fé foram resultados do choque de projetos diferentes de cristianização do povo brasileiro. Esses enfrentamento como vimos nessa parte deste estudo, se deu também no extremo norte goiano entre os missionários orionitas e seus concorrentes no campo da fé: os protestantes que por lá também existiam e diga-se de passagem, antes mesmo daqueles missionários orionitas.

Assim, pela análise das representações dos missionários orionitas sobre aqueles enfrentamentos, nos parece que daquele momento em diante, ou seja, após o chamado “grande enfrentamento de Babaçulândia”, aqueles missionários orionitas gozaram de relativo descanso e paz no que se refere àquele ambiente de hostilidades religiosas.

Caminhando para o encerramento desta parte que trata sobre o enfrentamento entre os missionários orionitas e os pastores protestantes no antigo extremo norte goiano a partir da década de 1950 do século passado, consideramos importante refletirmos em linhas gerais, o que estava, então, em jogo nessa disputa?

Ou seja, num contexto mais ampliado, quais projetos, em nível de Brasil estavam em disputa naquele contexto histórico entre católicos e protestantes? Para refletirmos sobre essa problemática, vale observar o apontamento esboçado pelo historiador e teólogo Riolando

Azzi, um dos mais destacados especialistas no estudo do catolicismo no país. De acordo com ele, na obra *A Neocristandade: Um Projeto Restaurador*, o projeto católico buscava:

Valorizar o papel da religião na manutenção e na coesão da ordem social. Os prelados brasileiros vão ainda mais além em suas reivindicações: desejam que, de fato, a fé católica possa ser o princípio inspirador da ação política dos governantes e da própria organização jurídica e social da sociedade. Querem que o Brasil se torne efetivamente um Estado Cristão, ou seja, uma nova cristandade (AZZI, 1994, p.60).

Esse seria, segundo Azzi, o projeto do catolicismo para o Brasil naquele contexto histórico do início do século XX, um projeto denominado de neocristandade e que ainda mostrava força nos anos 1950 em diante com os missionários orionitas no antigo extremo norte goiano. Já o projeto protestante, em linhas gerais, resguardadas as diferenças entre as várias correntes que compunham a prática protestante, seria, segundo o historiador Silas Luiz de Souza, um dos principais pesquisadores do pensamento social protestante no país, na obra *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*, segundo ele:

O projeto protestante consistia no desejo de cristianizar a sociedade, o que significava ‘protestantizar’, que seria o único meio de torná-la melhor. Se o protestante pudesse participar politicamente, deveria fazê-lo para testemunhar e transformar os outros. O projeto era simples: se os indivíduos fossem transformados, a sociedade seria modificada (SOUZA, 2005, p.100).

A partir das reflexões de Azzi e de Souza, esses dois projetos faziam parte das estratégias de ambos os grupos, católicos e protestantes para o Brasil, e foram esses projetos que em linhas gerais estavam em disputa também no enfrentamento local, no antigo extremo norte goiano, tendo os missionários orionitas de um lado, e os pastores protestantes do outro. Se, para os protestantes, o projeto para o Brasil passava pela transformação do indivíduo, remetendo ao processo conversionista, para os católicos, o projeto visava uma nova cristandade – a chamada neocristandade – reafirmando os dogmas do catolicismo e a importância da hierarquia da Igreja para o indivíduo.

Como vimos nessa parte deste estudo, aqueles protestantes com os quais os orionitas travaram vários enfrentamentos, foram representados por eles em suas narrativas como causadores de sérios problemas e até como inimigos. O missionário orionita justificou que a escassez de padres católicos naquela região contribuía também para o trabalho daqueles protestantes. Afirmou que eles também tinham estratégias de convencimento e em alguns momentos, o missionário orionita os representam de forma bastante depreciativa, inclusive com xingamentos.

O missionário os representou, em suma, como inimigos. Mas por que essa representação dos protestantes? O que estava então em jogo nessas representações construídas pelo missionário orionita? Roger Chartier nos ajuda a entender essa problemática ao refletir que:

As representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. A lutas de representações tem tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio (CHARTIER, Op.cit. p.17).

A partir das observações acima de Chartier e analisando as representações do missionário orionita construídas sobre os protestantes, podemos dizer que estava em curso uma concorrência, uma competição aberta naquele espaço e momento histórico entre aqueles agentes religiosos: católicos orionitas versus protestantes batistas e assembleianos. A partir das reflexões de Chartier, podemos dizer que se deu na verdade naquele momento uma luta de representações, onde cada grupo buscava impor os valores que consideravam válidos, no caso, os seus valores, uma luta que como ainda cravou Chartier, se dá pelo poder e dominação, através das representações.

Nesse sentido, a fé protestante consistiu num dos maiores obstáculos ao trabalho dos orionitas em catolicizar aquelas regiões, mas além dos protestantes e sua fé, outro problema também “tirou o sono” dos orionitas: o que eles denominaram como “superstições” locais dos sertanejos. As crenças em algumas figuras que passavam por aquelas regiões pregando isso e aquilo também se apresentaram como um concorrente para o trabalho de “evangelização” daqueles missionários. Mas quais foram aquelas “superstições”? Quem as pregou e deu força? Por quais motivos essas “superstições” passaram a incomodar o trabalho dos orionitas?

### **2.3 – As “Superstições” / A Maçonaria**

Conforme podemos observar sobre o que pode ter sido a principal “superstição” – vale novamente dizer, é o termo atribuído pelo missionário orionita – que existiu naquela região, envolvendo uma senhora já idosa, chamada pelos missionários orionitas de “velha feiticeira” e ainda, “feiticeira dos bosques”, essa última denominação foi a mais comum a aparecer nos escritos dos missionários, essa “superstição”, ocorreu numa das principais vilas da missão,

Araguaína. Sobre esse “fenômeno”, o diálogo entre o missionário orionita e o sertanejo é esclarecedor da situação:

Chegando naquele lugar, a dona da casa preparou uma modesta ceiazinha. O marido sentou-se vizinho e muito preocupado começou: Padre, aqui as coisas vão mal. O que aconteceu? O senhor não soube de nada? Eu não, o que há de novo? Uma velha feia como o bicho papão, maligna como o diabo, inventou a história de uma cruz caída do céu lá no meio da mata a umas léguas daqui, bem no centro de uma floresta virgem. Está levando para lá todo o povo. Mais de 50 famílias já venderam ou abandonaram tudo e partiram para lá (TONINI, Op.cit.p.47).

Curioso, o missionário Tonini indagou ainda mais o sertanejo, que o recebeu em sua casa, para saber mais daquela situação:

O que vão fazer lá? Morrer de fome e de doenças. E porque vão então? Porque a velha os iludiu e apavorou-os com a história de uma enorme “besta fera” que passará aqui e comerá todos aqueles que não forem com ela. A velha tem algum prestígio, alguma ascendência sobre o povo? Perguntou o padre. Nunca, respondeu o pobre homem. A velha foi sempre uma mulher de rua, desonesta e beberrona. Agora sente-se superior porque é velha e o mundo não sabe mais o que fazer com ela. Amanhã na igreja, disse o padre, falarei muito claro a toda essa gente desse lugar sobre essa situação (IBIDEM, p.47).

Estava apresentada para o missionário uma situação até então desconhecida e nova. Os missionários orionitas que já haviam enfrentado a pobreza, miséria, enormes dificuldades em suas desobrigas e, travado inúmeras batalhas contra os protestantes, agora se encontravam diante de uma situação que desafiava a igreja local: a da chamada “feiticeira dos bosques”.

Mas alguns apontamentos consideramos importante destacar nesse primeiro momento do diálogo do missionário orionita com o sertanejo que o hospedava: a identificação da figura da mulher que o sertanejo chamou de “uma velha feia” e ainda “mulher de rua”. Sobre esses dois apontamentos específicos, a pesquisadora em medievo, Azzurra Rinaldi no artigo *A Superstição e a Magia na Religião Cristã da Idade Média*, nos esclarece que:

O modelo da bruxa e feiticeira cristalizou-se: mulher, normalmente com mais de 55 anos, de condição econômica modesta, que vivia isolada e que não possuía um comportamento social correto. Já Umberto Eco (2007: 212) afirma também que muitas mulheres que foram condenadas como feiticeiras, bruxas e supersticiosas não tiveram na realidade culpa nenhuma, senão a de ser feias. A motivação do porque foram escolhidas as mulheres como bode expiatório além do forte machismo vigente na época – vem do pecado original. Acreditava-se que as mulheres eram mais propensas ao pecado e mais suscetíveis ao charme do demônio (RINALDI, 2014, p.14).

Como vimos acima, o modelo de feiticeira apresentado por Rinaldi ajuda a entender, como a caracterização do outro é um fenômeno antigo, no caso aqui em questão, remonta ao medievo. Mas um outro detalhe consideramos necessário destacar: a narrativa que identifica a “feiticeira” do antigo extremo norte goiano como “maligna como o diabo”.

Sobre a identificação desses personagens como figuras diabólicas, o historiador Francisco Bethencourt na obra *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Salvadores e Nigromantes no Século XVI*, nos esclarece que:

A concepção do mundo era dividida em três partes: superior, onde estavam as forças do bem, Deus, os anjos e os santos; inferior em que ficavam os demônios e as forças do mal, e um mundo intermédio, o terreno, que surge como palco de disputa entre as forças do mal e do bem, impondo ao homem uma vida constantemente ameaçada. Nesse último estavam dois tipos de mediadores que agiam pelo bem ou pelo mal: os padres funcionavam como agentes divinos na Terra e os mágicos, as bruxas e os supersticiosos estavam ao lado do demônio (BETHENCOURT, 1987, p.20).

A partir das reflexões acima de Bethencourt, conseguimos entender a representação que foi construída sobre a “feiticeira dos bosques” da região de Araguaina, a primeira “superstição” que foi propagada no extremo norte goiano e que arregimentou boa quantidade de adeptos, disputando espaço com a religiosidade oficial católica que tinha nos missionários orionitas os expoentes naquele momento histórico. Mas o que a antropologia tem a nos informar sobre a existência desses fenômenos? O antropólogo Arlindo Nascimento Rocha nos ajuda ainda a entender essa problemática ao nos esclarecer que:

A superstição é a crença na integração da existência individual na ordem cósmica, mas que não se baseia em evidências empíricas, nem se incorpora em sistemas religiosos. Supõe confiança irracional no destino e/ou na influência de forças sobrenaturais, de espíritos ou de astros, decompondo-se em: presságios, tabus, crenças, feitiços e objetos. A crença no destino, na impotência para alterar o rumo da sua vida, torna o homem refém de crenças, presságios e tabus (ROCHA, 2016, p.19).

A partir da reflexão acima de Rocha, vemos que esses fenômenos não se incorporam em sistemas religiosos, eles residem na confiança do que o autor chama de “irracional”, confiança entre outras coisas, em crenças e objetos. Consideramos importante essa reflexão visto que ela explica em parte a existência desses fenômenos que chegaram a disputar espaço com a prática e o discurso religioso dos missionários orionitas. Como veremos nessa parte

deste estudo, muitas pessoas acreditaram e seguiram essas pessoas que andavam por aquelas regiões, acreditaram em suas retóricas como também em seus objetos que as acompanhavam.

Para colaborar conosco nesse breve esforço em entender a problemática dessas chamadas “superstições”, vale ainda nos servirmos da reflexão do historiador francês Jean Claude Schmitt, quando na obra *Medievo “Supersticioso”*, ele nos esclarece que:

No início o termo superstição significava “estar acima de”, esse derivava do latim *superstizio*, ou seja *super stare*. Quando, com o tempo, a palavra passou a ser utilizada segundo o sentido de “inútil”, isto é, inerente ao *super-institutus* latino. Portanto, o paganismo assimilou-se a este conceito de inutilidade e tomou um sentido negativo de falsidade (SCHMITT, 1997, pp.9-10).

Como pode ser observado na reflexão acima de Schmitt, o paganismo se assimilou a esse conceito de superstição e a partir dessa assimilação enquanto prática, o termo superstição passou a ter uma conotação negativa. Nada diferente do observado nas narrativas dos missionários orionitas que viam sempre as “superstições” praticadas pelos sertanejos do extremo norte goiano como manifestações negativas.

Terminado aquele diálogo entre o sertanejo e o religioso, diálogo que o colocou a parte da existência daquela “superstição” envolvendo aquela senhora na região, daquele momento em diante, Quinto Tonini estava todo informado da situação e resolvera enfrentá-la na celebração religiosa do outro dia. Assim, chegada a hora do primeiro enfrentamento daquela situação, durante a celebração religiosa, o missionário assim agiu:

Colocou o farol a querosene sobre o altar. Subiu sobre uma cadeira, de modo que o povo pudesse vê-lo contra a luz, em todos os seus movimentos. O sistema tinha, um pouco, o cheiro de demagogia, quase de charlatanice, mas naquela noite, precisava apelar a todos os meios disponíveis para impressionar aquele povo e reconduzi-lo ao caminho reto. Então, em pé sobre a cadeira, escondendo a fonte de luz, projetava a sua sombra negra sobre aquela multidão. Com voz calma e pacata, lembrou as origens de Araguaína, a devoção daquele lugar ao seu padroeiro. E depois de alguns minutos de pausa, quase tremendo, gritou com voz aterrorizada: porque cuspis na face de Cristo, da Virgem, do Sacerdote e andais atrás dos emissários de Satanás? (TONINI, Op.cit.p.49).

Nessa narrativa, o missionário expõe como colocou em prática o primeiro embate contra aquele fenômeno da velha tida como “supersticiosa” que naquele momento parecia provocar danos na religiosidade daquele povo. Interessante observar na narrativa do religioso o quanto ele apelou a recursos para impressionar aquela sociedade. Ele mesmo afirma que a necessidade era essa: impressionar. Mas não só isso, o missionário usou de outra estratégia,

qual seja, amedrontar o povo para que eles deixassem de lado a fé naquela senhora, conforme podemos notar:

Já que preferistes, disse categórico, a feiticeira ao invés do Evangelho, portanto ficai com ela. Irei embora daqui amanhã. Nenhum padre virá mais aqui, se toda a cidade não se arrepender daquilo que fez e desacreditar nessa velha. Comigo, nesse instante, sairá também a imagem do padroeiro desse lugar. Tomou a estátua nos braços, levantou-se sobre aquele povo e saiu da capela. O povo chorando, lamentando-se, esconjurando-se acompanhou o padre até a porta da casa onde estava hospedado (IBIDEM, p.51/52).

Assim, apelando para a emoção e o sentimentalismo daquele povo, o missionário parece ter conseguido os impressionar e amedrontar. Imagina-se que um lugarejo daquele, acostumado com a presença sempre animada do padre, das festas do seu padroeiro, e agora, o padre ia embora daquele lugar e pior, levando consigo a própria imagem do padroeiro. Parece ter se implantado um “caos” no coração daquele povo. De uma hora pra outra, estavam desamparados.

Nessas duas últimas narrativas do missionário Tonini, podemos observar como ocorreu o primeiro enfrentamento por parte daqueles missionários contra aquela senhora acusada pelos orionitas de praticar a “superstição”. Sobre a repressão por parte do catolicismo aos cultos e “superstições” que eles consideravam pagãos, a pesquisadora Azurra Rinaldi ainda nos informa que:

A religião cristã durante os séculos foi-se modificando como também as estratégias de combates contra seus inimigos. A tentativa de repressão dos cultos pagãos, dos rituais chegou a uma adaptação e uma incorporação de uns rituais do folclore na próprias estruturas, na maioria das vezes as representações de caráter popular foram colocadas no espaço reservado ao maligno (RINALDI, Op.cit.p.17).

De acordo com a reflexão acima de Rinaldi, a religião cristã sempre usou de diversas formas para combater seus inimigos. Naquele extremo norte goiano, no contexto de ação dos missionários orionitas não foi diferente. A partir da celebração religiosa pública, começava o enfrentamento entre os missionários orionitas e aquele fenômeno que começava a atrapalhar o trabalho evangelizador daqueles missionários. Como vimos na narrativa anterior de Tonini, essa primeira estratégia foi de “apelar” ao sentimentalismo da população, com ameaças também, de abandono do padre, da retirada da imagem do padroeiro, além é claro de colocar a acusada de ser feiticeira e a crença que ela já despertava como refletiu Rinaldi, no “espaço reservado ao maligno”.

Mas o embate com aquele fenômeno que tirou a tranquilidade daquele lugar e de seus religiosos não tinha terminado. Alguns dias depois, o missionário Pacífico Mecozzi, daquela mesma vila de Araguaína e braço direito de Tonini, decidiu se encontrar com a “algoz” da fé católica daquele povo, a própria “feiticeira dos bosques”, como podemos atestar:

Padre Mecozzi quis visitar a serra para onde a famosa Feiticeira dos Bosques havia conduzido o povo, amedrontando-o e atraindo-o com a história de uma cruz caída do céu. Já tinham construído uma capela naquele lugar. Eram milhares de adeptos. A serra era denominada pelo povo de Morro do Cruzeiro. A velha infame, sabendo da chegada do Padre de Araguaína, escapou-se para longe, ao longo do rio Muricizal, um dos afluentes do Araguaia. Ao abordá-la, ela estava sobre um tronco, no meio do rio, como uma tartaruga d'água, ao sol. Avizinhou-se a canoa. Desculpe, mas a senhora é dona Antônia? Sim, senhor, para servi-lo. Porque a senhora enganou o povo e continua a tê-lo como escravo nessa superstição mais ridícula? Eu ensinei a santidade e a verdade. A senhora ainda não entende que está trabalhando para o diabo e que Deus a castigará? Já estou salva, porque não tenho mais pecados, como também todo o meu povo é santo. Aquele debate prosseguira por algum tempo. Eu não quero saber de sacerdotes. Eles são pecadores. Nós já somos todos salvos pelo poder do Padre Cícero do Juazeiro. No que não a convencia, o padre voltou para o povoado (TONINI, Op.cit.p.141-142).

Nesse esclarecedor diálogo entre o missionário orionita Pacífico Mecozzi e a acusada de feitiçaria, podemos verificar a disposição do sacerdote em dialogar e convencer a acusada de seus supostos erros de conduta, assim como a disposição da mesma em retrucar no diálogo, aquele religioso.

Sobre o fato da “feiticeira” e seus seguidores já terem construído uma capela para as suas próprias celebrações, é interessante observar que capelas e igrejas fazem parte do universo do cristianismo oficial, aquele praticado pela igreja enquanto instituição. Mas naquele sertão, no extremo norte goiano, aquela acusada de feitiçaria e seus seguidores usaram daquela mesma prática do catolicismo oficial, da construção de um templo para a manutenção de sua própria prática.

Sobre a relação entre as práticas cristãs e as consideradas por essa última como pagãs, o historiador medievalista Hilário Franco Júnior na obra *Peregrinos, Monges e Guerreiros*, nos esclarece que as semelhanças entre as duas práticas tem relação direta com o embate entre a cultura clerical e outra considerada vulgar. Para ele:

A religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências (JÚNIOR, 1990, p.41).

A partir dessa reflexão acima de Júnior, podemos perceber e entender a existência da “feiticeira dos bosques” como sendo expressão de uma religiosidade popular característica no extremo norte. Religiosidade popular que pode ter sido gestada do confronto, como ele diz, das práticas clericais com as práticas vulgares daquela sociedade interiorana, sertaneja e popular.

Sobre a narrativa da acusada de feitiçaria quando diz ter ensinado “a santidade e a verdade” e quando afirma que “já estou salva”, consideramos importante observar na análise desse discurso o fato dela se arrogar uma condição de autossalvação, diferente da noção de salvação pregada pelo catolicismo que deteria, então, essa prerrogativa da salvação. Nesse sentido, a “feiticeira dos bosques”, considerada pelos missionários orionitas como estando em grave pecado, já se considerava salva, à revelia daqueles religiosos e da Igreja.

Sobre a estreita relação entre os considerados supersticiosos e a ideia que eles alimentam da sua própria salvação, o historiador Jean Claude Schmitt ainda nos esclarece que:

No contexto do século XIII em diante, a questão já não é mais condenar as sobrevivências excessivas do paganismo, mas perseguir as superstições nas práticas legítimas dos que se consideravam cristãos: nos sacramentos, nos cemitérios, e na própria instituição Igreja. Entre os fieis havia uma “ânsia pela santidade”, em que os mais supersticiosos seriam os cristãos (SCHMITT, Op.cit.p.128).

Como está claro na reflexão acima de Schmitt, na Idade Média, os considerados e acusados de praticar “superstições” costumavam possuir o que Schmitt chama de “ânsia de santidade”. E nesse caso, a acusada de feitiçaria, alvo do enfrentamento por parte dos orionitas em suas narrativas, como foi possível perceber, se autodeclarou salva, portadora da santidade naquele lugar e entre aquele povo.

Schmitt nos trás esse exemplo desse fenômeno no medievo e que pode também ser aplicado como prática no discurso da acusada pelos orionitas. Seria o aparecimento desse fenômeno em épocas tão separadas no tempo, uma evidência da chamada longa duração? onde a mentalidade que muda muito lentamente explicaria essa relação entre os dois discursos e práticas? Cremos que como a religião e a religiosidade é, também, uma mentalidade, ela se encaixa nesses processos de longa duração.

Mas como foi possível perceber, aquela acusada de feitiçaria não apenas construiu uma capela para a sua prática considerada pelos orionitas como diabólica, como vimos na narrativa de Tonini, como ela ainda se considerava santa e mais ainda, seguidora de Padre

Cícero, importante figura do clero católico nordestino que viveu na passagem do século XIX para o XX<sup>11</sup>. Assim, a “feiticeira dos bosques” como vimos anteriormente, dizia já ter sido salva por aquele religioso nordestino e sendo assim, invoca-o como se quisesse dar legitimidade ao seu discurso e a sua crença no antigo extremo norte goiano.

Sobre a alusão que a “feiticeira dos bosques” faz à figura de Padre Cícero, religioso pertencente aos quadros do catolicismo oficial, o historiador Lucas La-Bella Costa no artigo *Superstições, Pecado e Níveis de Cultura na Idade Média*, nos esclarece que:

Geralmente os supersticiosos e os acusados de bruxaria são representantes de uma cultura vulgar, mas que possuem e invocam elementos de uma cultura eclesiástica, que por sua vez, também tem elementos “populares”. Ou seja, a distinção entre superstição e liturgia oficial da Igreja é polarizada, entre vulgar e eclesiástica, mas estas possuem um grande núcleo comum, trocas e relações muito mais complexas do que este sistema binário aparenta. Este núcleo comum seria um nível intermediário, onde elementos de diversos polos culturais se encontram, demonstrando que suas características não são exclusivas de um determinado grupo social ou povo (COSTA, 2005, p.3).

Como foi destacado acima por Costa e observado no caso da acusada de praticar a feitiçaria pelos missionários orionitas, esses sujeitos “patrocinadores” de certas “superstições” costumam como integrantes de uma cultura popular, invocar elementos da cultura eclesiástica, no caso específico da “feiticeira dos bosques”, como vimos anteriormente, ela se dizia salva por Padre Cícero, buscando, acreditamos, dar legitimidade ao seu discurso para arregimentar seguidores naquelas regiões, em oposição ao catolicismo oficial que, naquele momento, era pregado e sendo implantado pelos missionários orionitas naquele espaço social.

Consideramos ainda importante observar, essa referência feita pela acusada de ser feiticeira à religiosidade presente na época no nordeste em torno da figura de Padre Cícero, o que pode evidenciar uma relação entre os fenômenos populares de cunho religioso em diferentes espaços e diferentes contextos. No caso da acusada de feitiçaria de Araguaína, aquela “superstição” ainda resistiu por algum tempo. Aquela senhora chamada de “velha”, que já tinha idade avançada, tempos depois faleceu, conforme podemos verificar:

Poucos meses depois a Feiticeira dos Bosques morria em uma choupana abandonada no meio do bosque da sua “santidade”. O povo, pouco a pouco retornava às suas tradições cristãs. A superstição foi sempre uma prerrogativa especial daqueles lugares (TONINI, Op.cit. p.142).

<sup>11</sup> Padre Cícero foi um sacerdote católico cearense que viveu do final do século XIX às primeiras décadas do XX. Por sua liderança religiosa e política no sertão cearense na época, obteve grande prestígio na sociedade nordestina. Para mais informações sobre esse sacerdote nordestino, ver: CAVA, *Ralph Della. Milagre em Joazeiro, São Paulo: Companhia das Letras, 2014.*

Assim se encerrava um episódio interessante da história das missões orionitas na região do extremo norte goiano. Analisando a representação dessa situação, pode-se observar que no embate entre o discurso religioso católico-orionita e a “superstição” popular pregada pela acusada de feitiçaria, apesar da celebração do missionário Tonini naquela cidade, onde buscou, como vimos anteriormente, impressionar e amedrontar o povo que acreditava na acusada, não ocorreu o que podemos chamar de uma vitória do discurso orionita.

Mas ela não foi o único caso de fenômenos populares que embarçou os trabalhos religiosos dos missionários orionitas naquele espaço e contexto histórico. Outras situações de igual forma também chamadas de “superstições” por aqueles religiosos existiram naquele extremo norte goiano. Segundo o missionário Tonini, outros dois fenômenos apareceram naquelas regiões arregimentando pessoas e causando preocupação daqueles missionários. Ele se refere aos fenômenos que ficaram conhecidos como o “Homem do Dilúvio” e o chamado “Menino Epilético” (TONINI, 1996, pp.60; 142)

Como foi observado nessa parte deste estudo, fenômenos da cultura popular que surgiram naqueles tempos das missões, foram representados pelos orionitas em suas narrativas como sendo “superstições”. Eles representaram também aqueles como inimigos, chegando a disputar espaço com o discurso religioso dos orionitas. Mas por que o missionários orionita representou em suas narrativas aquela mulher como feiticeira e supersticiosa? Haveria um sentido nessa representação? Roger Chartier nos ajuda a entender essa questão ao refletir que:

Estas representações são matrizes de discursos e de práticas diferenciadas, pois mesmo as representações coletivas mais elevadas só tem uma existência. isto é, só o são verdadeiramente a partir do momento em que comandam atos – que tem por objetivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades, tanto a dos outros como a sua (CHARTIER, Op.cit.p.18).

Como inferiu acima Chartier, certas representações são “matrizes de discursos”. E que elas também só são representações quando passam a comandar atos. Cremos que no caso daquela mulher, a construção de sua representação como detentora de atributos negativos se deu a partir desse interesse dos orionitas: o discurso pregado contra ela não foi diferente do discurso contra os protestantes. Contra os protestantes como vimos, foram vistos como inimigos no campo religioso, quanto àquela “velha”, foi representada como supersticiosa e feiticeira. Era o conflito entre o discurso religioso católico e o discurso religioso sincrético,

pelo fato da acusada pregar ideias também de fundo religioso, uma espécie de sincretismo, traço também da cultura popular.

Chartier refletiu ainda que as representações só o são a partir do instante em que elas norteiam ações e comandam atos, a partir dessa reflexão, podemos dizer que o missionário orionita primeiro representou aquela mulher, ou seja, como feiticeira e supersticiosa, para a partir daí, agir, e de fato agiu, como consta na sua narrativa, o missionário Mecozzi a enfrentou em um debate e Tonini a enfrentou dentro da igreja, pregando nos seus sermões católicos palavras contra aquela mulher. Por fim, Chartier ainda afirma que essas representações definem identidades, no caso em tela, a identidade daquela mulher foi definida pelos orionitas como sendo feiticeira e supersticiosa.

Mas para além daqueles “problemas” encontrados por aqueles missionários, ou seja, os protestantes e uma mulher acusada de praticar a feitiçaria, quem mais foi objeto de uma convivência não muito harmoniosa com aqueles missionários orionitas? Assim, dentre as organizações consideradas inimigas da fé católica e que estavam naquele momento sendo alvo de enfrentamento por parte dos missionários orionitas, além dos protestantes e das chamadas “superstições”, havia ainda a maçonaria de Carolina.

De um modo geral, para uma breve reflexão introdutória sobre a associação maçônica, sabe-se que a maçonaria é uma das mais antigas instituições da sociedade civil organizada que se tem notícia. Não há consenso entre os estudiosos do tema sobre suas origens, uns afirmam que a maçonaria remonta ao Egito antigo (maçonaria primitiva), outros na Idade Média (maçonaria operativa), outros ainda no século XVIII na Europa (maçonaria especulativa).

Acredita-se que pelo seu caráter universal, centrado na figura do indivíduo e sua consequente valorização como sujeito, no aperfeiçoamento intelectual, na formação filosófica, humanística e fraternal, a maçonaria sempre despertou, pelo menos publicamente, a oposição da Igreja Católica como instituição. Assim, sobre o surgimento da maçonaria e a visão que dela tem a Igreja, o historiador Alexandre Mansur Barata na tese *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada e Independência do Brasil*, nos esclarece que:

Apesar da maçonaria especulativa ter surgido na Grã-Bretanha, rapidamente ela se expandiu para outras regiões da Europa e mesmo para a América. Devido aos seu caráter secreto e ao grande número de adesões que provocava, a instituição maçônica sofreu muitas perseguições tanto dos governos seculares, como da Igreja Católica, o que fez com que sua expansão se desse de forma irregular nos diversos países em que se instalou. No Brasil, afirma-se que a maçonaria tenha sido introduzida no final do século XVIII (BARATA, 2002, p.23).

A partir da reflexão acima de Barata, estudioso da maçonaria no Brasil, podemos perceber que essa instituição chegou ao país, como ele observa, no final do século XVII I. O autor ainda atribui ao seu “caráter secreto” e crescente número de adeptos que ela arregimentava, os motivos que fizeram com que a Igreja Católica a perseguisse. No antigo extremo norte goiano, essa perseguição e crítica também existiu, não foi diferente.

Sobre os enfrentamentos entre o catolicismo e a maçonaria em Goiás na metade do século passado – também recorte deste estudo – a historiadora Lindsay Borges em estudo já mencionado anteriormente, reflete que:

Na disputa por espaço social com a maçonaria, registrada pela revista, chama atenção a estratégia de comunicação utilizada pela Igreja para combater as ideias dessa organização, além da capacidade da instituição de lidar com a opinião pública por meio da mobilização dos católicos de Goiás. Não podemos perder de vista que tratava-se de uma luta histórica entre instituições com projetos de sociedade bastante distintos (BORGES, Op.cit. p.139).

Conforme observou acima Borges, em Goiás os enfrentamentos entre o catolicismo e a maçonaria também existiu e com estratégia bem definida por parte da Igreja. Borges se refere a utilização de *A Revista da Arquidiocese*, um periódico católico criado nos anos 1950 por Dom Fernando Gomes, primeiro arcebispo de Goiânia, esse periódico foi largamente utilizado como meio de divulgação das ideias e ações do catolicismo em Goiás, inclusive utilizado no combate aos seus “inimigos”. Portanto, a estratégia de comunicação, podemos dizer, também foi utilizada pelos orionitas no extremo norte goiano, não com o uso de revistas e periódicos, como no caso analisado por Borges, mas como cremos, nas manifestações dos missionários orionitas, sobretudo nos sermões das missas e reuniões religiosas.

No extremo norte goiano na época, a maçonaria mesmo sediada na outra margem do Rio Tocantins, na cidade de Carolina do lado maranhense, incomodou o projeto dos orionitas no lado goiano. Historicamente, sempre há relatos da participação de católicos nos eventos maçônicos e destes, nas celebrações católicas. Mas nunca do lado católico essa “harmonia” é assumida de forma pública. Publicamente, a Igreja sempre se coloca em oposição à essa entidade.

Naquela região, portanto, o enfrentamento também se deu entre os maçons e os orionitas, conforme podemos observar quando Tonini nos diz:

No dia seguinte, repetiram parte do programa em Filadélfia. Com o cuidado de condenar publicamente aquela associação oculta que já há séculos representava uma ameaça maligna à fé verdadeira e cristã. Deixou-se muito

claro que também aqueles maçons, assim como os restos de Lutero, estavam em situação de grave pecado. Não haveria espaço para eles também naquela cidade, nossa fortaleza que impedia a entrada das forças do inimigo na nossa grei (TONINI, Op.cit. p.144).

Acima, na narrativa do missionário Tonini, ele deixa muito claro a sua estratégia: condenar publicamente a maçonaria e seus adeptos. Dessa forma, a Igreja Católica naquele contexto histórico, tinha nos missionários orionitas seu mecanismo de atuação para enfrentar aquela associação, considerada pelo missionário como “secreta” e inimiga. Sobre o discurso católico de enfrentamento com a maçonaria, a cientista da religião Giane de Souza Castro no artigo *A Cruz e o Compasso: As Relações Entre a Igreja Católica e a Maçonaria no Contexto do Ultramontanismo em Juiz de Fora*, nos esclarece que:

O conflito entre a Igreja Católica e a Maçonaria sempre existiu. De modo que o discurso antimaçônico das autoridades católicas ao longo dos tempos, influenciou de forma decisiva na criação de um mito em torno do caráter secreto da maçonaria (CASTRO, 2006, p.1).

Conforme refletiu acima Castro, e pela análise da narrativa de Tonini, aqueles missionários também no extremo norte goiano contribuíram para a caracterização da maçonaria como um entidade secreta, oculta e por isso, condenável. Nessa primeira narrativa em que Tonini se refere à loja maçônica de Carolina, o missionário ainda destaca o fato de que os membros daquela associação, perante a Igreja, estavam em suas palavras, em “grave pecado”. Interessante observar que Tonini chama atenção ainda para o fato que eles, orionitas, estavam dispostos a “fechar as portas” de Filadélfia também para aqueles maçons, como se o espaço social daquele lugar fosse de propriedade daqueles missionários.

Assim, com essa condenação pública da maçonaria por parte do missionário Tonini, começava o enfrentamento dos orionitas com a maçonaria de Carolina que segundo ele, ameaçava o trabalho da missão orionita no antigo extremo norte goiano. Outra confirmação da preocupação dos missionários orionitas com a maçonaria que já existia naquela cidade e que, poderia ameaçar o trabalho orionita, Tonini diz que:

Filadélfia, por situar-se diante de Carolina, centro avançado de todas as associações e seitas inimigas da Igreja, deveria ser uma pequena fortaleza católica para canalizar os ataques frontais contra aqueles (TONINI, Op.cit.p.174).

Como podemos verificar na narrativa acima, o orionita trata de passar uma mensagem clara aos católicos e a toda a sociedade de Filadélfia: a maçonaria era, assim como os protestantes, inimiga da igreja, e como tal, deveria ser combatida. E de fato, naquele contexto das missões orionitas ela foi combatida por aqueles missionários. Na sua narrativa, ele destacou o caráter oculto daquela associação e que a mesma estava em situação de grave pecado. Compara os maçons aos protestantes como inimigos e reafirma que eles não teriam espaço naquela cidade, considerada pelos orionitas, como já foi dito anteriormente, a “porta” de entrada da missão.

Como foi possível perceber, na narrativa acima de Tonini, ele apresenta a maçonaria como uma associação inimiga da Igreja. Mas por que na visão da Igreja, que no antigo extremo norte goiano naquele momento era representada pelos missionários orionitas, os maçons e a maçonaria eram ambos considerados inimigos da Igreja? Porque o catolicismo rejeitava aquela associação maçônica? O historiador Luiz Eugênio Vécio na obra *O Crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul*, nos dá uma resposta para essa problemática, aos nos esclarecer que:

Por constitui-se em uma espaço de circulação de ideias, principalmente iluministas, a maçonaria contribuiu para várias mudanças nas sociedades em que agiu. Também foi fundamental no ensino de práticas modernas e implicitamente revolucionárias aos seus membros, através da escolha dos associados, dos debates entre os pares e das deliberações. Mas, a Igreja via nessas atividades preponderantemente secretas uma importante ameaça a sua própria sobrevivência (VÉSCIO, 2001, p.87).

A partir da reflexão acima de Vécio, por a maçonaria representar uma ameaça à sobrevivência da Igreja Católica, essa última se incumbiu de nomeá-la como sua inimiga. E esse discurso perdura até hoje e é ativado em todos os espaços sociais e contextos históricos. A última narrativa citada anteriormente do missionário Tonini nos confirma esse discurso de que é uma “associação inimiga” da Igreja.

Mas afinal de contas, em linhas gerais, qual o discurso utilizado por ambas as partes nas suas estratégias tanto de enfrentamento como de defesa? Sobre o discurso católico antimaçônico, o historiador Alexandre Mansur Barata, agora em outra obra *Luzes e Sombras: A Ação da Maçonaria Brasileira*, nos esclarece que:

A reação católico-conservadora contra as ideias liberais e cientificista da maçonaria brasileira se traduzia, entre outras coisas, na negação da liberdade de consciência e de cultos, na defesa da cidadania como privilégio dos católicos e na negação da educação laica defendida pelos maçons (BARATA, 1999, p.21).

Segundo a reflexão acima de Barata, o discurso católico contra a maçonaria se amparava em três aspectos: negação da liberdade de culto, na questão da cidadania e contra a educação laica. Já sobre o discurso anticatólico pregado pela maçonaria, Barata nos esclarece que:

O discurso maçônico, por sua vez, se estrutura a partir da crença na universalidade da natureza humana e no racionalismo, pressupostos importantes para o Iluminismo. Sendo uma instituição voltada para o aperfeiçoamento moral de seus membros e pregando a liberdade de pensamento e a independência da razão, a maçonaria assumia o compromisso das ‘Luzes’ de combater as ‘Trevas’, representadas pela ignorância, pela superstição e pela religião revelada (IBIDEM, p.92).

Como observado acima por Barata, já o discurso maçônico anticatólico era assentado na valorização e defesa da liberdade de pensamento, da independência da razão e conseqüentemente a crítica à religião revelada. Baseado nesses pontos de vista, os enfrentamentos entre Igreja e maçonaria alcançou quase todos os lugares em que ambas as instituições estavam presentes. Nesse sentido, o enfrentamento entre os orionitas e aquele grupo maçom se deu de forma pública, mas acreditamos que, sempre restrita às pregações e homilias das celebrações católicas orionitas.

Consideramos, pela análise mais atenta das representações construídas pelo missionário Tonini, que os embates entre eles e a maçonaria de Carolina, foram muito menos intensos se comparado com os embates contra os protestantes batistas e pentecostais, como também com os enfrentamentos ocorridos entre aqueles missionários e as chamadas “superstições”. Como vimos anteriormente, com o grupo protestante o confronto foi mais intenso, duradouro e estratégico, partindo sempre para a ação e, como veremos no último capítulo deste estudo, os orionitas utilizaram a educação, a assistência à saúde e os movimentos leigos para desfecharem duros ataques aos protestantes e sua doutrina.

Já sobre o embate contra os maçons, parece que a “guerra” foi “santa”, mas menos intensa e combativa, restrita ao campo da oratória, do convencimento pela palavra. Sobre esse tipo de enfrentamento entre católicos e maçons, a cientista da religião Mariana Gino nos informa que:

Geralmente o que se via é que acontecia um tipo de embate que parecia, quase sempre residir no campo das ideias, ou seja, “no campo ideológico entre as duas instituições” (GINO, 2006, p.7).

O motivo pelo qual consideramos que os embates dos missionários orionitas contra os maçons foi muito menos intenso, talvez, tenha sido pelo fato de que os maçons pela sua ótica de defesa da liberdade de culto por parte dos seus membros e de toda a sociedade, pareciam não retirar seus membros das celebrações da Igreja Católica. A maçonaria parece que não exigia a saída de seus membros da Igreja, ao passo que, como sabemos, as denominações protestantes, além de proibirem seus adeptos de participarem do culto católico, no campo de disputa religiosa por fiéis, terminava por arregimentar católicos e trazê-los para as suas fileiras, resultando, da parte da Igreja Católica, em significativa perda de fiéis. Isso não acontecia com a maçonaria.

Nas narrativas dos missionários orionitas no que concerne às disputas com a maçonaria local, podemos perceber que eles, orionitas, assim como no caso do enfrentamento com os protestantes, também se consideraram vencedores, conforme podemos observar quando o missionário nos diz:

Eram pequenos golpes e bem acertados, na antiga mentalidade leiga, a qual, vendo-se acoçada em cada lugar pelo fogo da caridade cristã, cedia terreno, e do ataque aqueles passavam à defesa, entrincheirando-se nas lojas maçônicas daquela cidade (TONINI, Op.cit.p.145).

Pela leitura dessa representação, vemos que o missionário retrata os religiosos católicos como vencedores daqueles confrontos com os maçons. Ele afirma que a estratégia dos missionários eram acertadas como em “pequenos golpes”. Consideramos que essa expressão “pequenos golpes” consistiu nas pregações, sermões e homilias exclusivamente preparadas para convencer o povo de Filadélfia e da região, da rejeição da fé católica àquele tipo de associação considerada então inimiga da Igreja.

Vimos ainda a representação clara da vitória daqueles missionários pelo fato de Tonini considerar que aqueles maçons já não estavam mais no ataque contra os líderes católicos, mas na defesa contra aqueles. Consideramos, pela análise da representação, que se os maçons, como relata Tonini estavam naquele momento na defesa, seria porque estavam sendo atingidos pelas estratégias de enfrentamento dos orionitas. De qualquer forma, a representação construída por esses últimos é a da vitória, assim como representou a vitória contra os protestantes e as chamadas “superstições” que disputavam espaço com eles no campo da fé daqueles sertanejos daquela região.

Como foi possível perceber, assim como os protestantes e o que os orionitas denominaram de “superstições”, também a maçonaria daquela região foi representada como

inimiga dos orionitas. Qual foi, portanto, a representação que foi construída pelos orionitas sobre esses três grupos: protestantes, “superstições” e maçonaria? A representação deles como inimigos da igreja, portanto inimigos dos orionitas e da fé católica. Os orionitas eram os principais interessados em “enquadrar” aqueles grupos como inimigos, de modo a convencer os demais do perigo em seguir esses “concorrentes”. Esse era o principal interesse dos missionários orionitas.

Sobre essa relação entre a produção de representações e a sua relação com os interesses em jogo, Chartier ainda nos esclarece que:

As representações do mundo social assim constituídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, Op.cit. p.17).

A partir da reflexão acima de Chartier, podemos justificar, ainda, nosso entendimento sobre a necessidade de teorizarmos as representações dos missionários orionitas sob essa ótica: a do interesse. Esses discursos narrativos que são representações daquele grupo específico, os orionitas, foram representações construídas com um sentido determinado: justificar as práticas que faziam parte do projeto catolicizador daqueles religiosos para aqueles lugares.

Portanto, partimos dessa compreensão da necessidade de utilização desses estudos de Chartier, pois entendemos que as representações construídas pelos missionários orionitas sobre o extremo norte goiano e tudo o que lá eles viram, se depararam e enfrentaram, foi representado de acordo com os interesses que eles tinham naquele momento histórico para aquela região: catolicizar aquela sociedade.

Vale dizer nesse momento, que a representação que dispomos sobre aqueles acontecimentos é unicamente essa, por termos como objeto de análise exclusivamente os relatos de memória dos orionitas. Assim, a ausência de documentação escrita ou mesmo literária/memorialística que representasse os protestantes, os maçons ou mesmo aqueles sertanejos acusados de feitiçaria, não nos permite confrontar essas narrativas dos orionitas com outras narrativas como a dos grupos que eles enfrentaram.

Nesse sentido, acreditamos que tanto os orionitas quanto os protestantes, como também os maçons, ou até mesmo pessoas sem nenhuma religião, estavam naquele momento ocupando posições na sociedade daqueles lugares. Algumas dessas pessoas, os políticos,

participaram ora de forma mais destacada, ora de forma menos destacada naqueles eventos que no campo religioso tinham os missionários orionitas como “protagonistas”.

Portanto, como se deu a relação dos políticos como também da política local praticada no extremo norte goiano com aqueles missionários orionitas que estavam ocupando um espaço que era mais do que religioso? Assim, as representações construídas pelos missionários orionitas sobre as suas relações com os políticos e a política local praticada na região aqui pesquisada, embasou nossas preocupações na parte seguinte.

## **2.4 A Política / Os Traumas**

Os missionários orionitas como os representantes da Igreja Católica no antigo extremo norte de Goiás a partir da década de 1950, para colocarem em prática seus projetos catolicizadores para a região aqui estudada, se depararam com uma necessidade quase que natural naquele contexto: se relacionarem com os políticos daquelas regiões e com a política local. Sem essa relação não haveria como eles atuarem, pois como sabemos e será objeto de reflexão na última parte deste estudo, eles atuaram não apenas no campo da fé, mas ainda da saúde e da educação, áreas que estavam inseparáveis da esfera política do Estado.

Podemos dizer que as relações entre os missionários orionitas e as figuras políticas daquelas regiões se deu em alguns momentos de forma amistosa em outros momentos de maneira não muito amistosa. Basicamente, o que predominou naquelas relações foram parcerias entre os orionitas e os políticos locais, um apoio que se constituiu em importante fator para o êxito nos projetos daqueles religiosos, como podemos verificar:

Durante a permanência em Araguaína, entrou em contato com o prefeito e as autoridades locais para a abertura de quatro escolas. A missão cederia as capelas com os bancos, apresentaria as professoras, enviaria leite e medicamentos para os alunos. À prefeitura caberia o pagamento das mensalidades às professoras (TONINI, Op.cit.p.174).

Como é possível observar nessa narrativa sobre uma tratativa entre os orionitas e o prefeito de Araguaína, foram estabelecidas parcerias entre os orionitas e os prefeitos das cidades da região. Vimos ainda que os orionitas é que tinham a iniciativa de buscar esses contatos com aquelas autoridades a fim de lograr êxito em seus planos. Mesmo sistema de parceria foi adotado com o administrador de Itaguatins, quando Tonini diz que:

Voltando à Itaguatins, procurou o prefeito, expondo-lhe o plano. O município só teria que pagar as mensalidades, o resto, pensaria a missão. O velho prefeito, bom comerciante que era, discretamente dosado de retidão, coçando a nuca, perguntou um pouco desconcertado, em poucas palavras, “o que devo fazer?” em poucas palavras, o senhor deverá desenganchar cinco mil cruzeiros por mês para cinco professoras, isto é, mil por cabeça. Em conjunto sessenta mil cruzeiros em um ano. Respondeu ele: “muito bem, de minha parte estarei sempre a seu lado nessa iniciativa (IBIDEM, p.178-179).

A narrativa reafirma a procura dos missionários em estabelecer um contato com as autoridades locais. Essa tática deles procurarem os políticos surtiu efeito, eles começavam a ver os religiosos como parceiros no projeto que poderia levar melhorias àqueles povos daquelas regiões.

Em outras narrativas, fica ainda mais evidente como essas parcerias eram acertadas e como o apoio do poder público facilitou a ação dos missionários orionitas naquelas regiões, conforme podemos ainda observar:

Assim, em colaboração com vários prefeitos, muitas ações foram realizadas tanto nas cidades como no interior de muitas. Sobre a abertura de escolas, a cultura e a preparação de pessoal docente era raríssima. Mas esse era um problema muito vasto e complexo, que seria enfrentado em seguida, de comum acordo e com o apoio do governo do estado (IBIDEM, p.185).

Nas três últimas representações acima, Tonini destaca que foram muitas as colaborações que eles receberam dos poderes públicos locais. E como ele mesmo observou, essas ações eram realizadas tanto nas cidades como no interior das mesmas, o que evidencia uma preocupação daqueles missionários em atender as necessidades daquelas gentes em todos os lugares e não apenas nos centros urbanos, o interior também era “assistido por eles”. Assim eram acertadas as parcerias entre os religiosos orionitas e os prefeitos da região. Consideramos que essas parcerias contribuíram de forma decisiva para a implantação do projeto dos orionitas para aquelas regiões do extremo norte goiano.

Como é ainda possível destacar nessas três últimas representações de Tonini, todas essas três investidas se deram no sentido da formulação de parcerias para a atuação da Igreja na região. E mais destacadamente, em todas essas parcerias havia uma nítida preocupação, por parte dos missionários orionitas, para a abertura de escolas. Sobre essa atuação do catolicismo na formação das estruturas sociais da sociedade, o historiador Fabrício Roberto Costa Oliveira esclarece que:

O catolicismo se impunha como obrigatoriedade por estar presente em todos os eventos da vida social. Mais do que uma instituição voltada exclusivamente para o religioso, a Igreja Católica e suas ordens religiosas desempenhavam as funções de registro civil, de centro de serviço social, de organizadora de festas, de reguladora da vida familiar e até, estrategicamente, de fundação e de manutenção de escolas (OLIVEIRA, 2011, p.40).

A partir da reflexão acima de Oliveira, vemos que o catolicismo não tem só sua dimensão voltado para o lado religioso da sociedade. É nítida a sua preocupação em atuar em muitas outras dimensões. E como foi possível perceber nas narrativas acima do missionário Tonini, uma das maiores preocupações dos orionitas na busca por parcerias com os políticos locais da região estava no estabelecimento de escolas.

Assim, podemos inferir, com certa margem de segurança, que sem o apoio daquelas autoridades locais, seria muito mais difícil a implantação do projeto dos missionários no que se refere às suas ações que, como veremos no último capítulo deste estudo, se deu na área da educação, saúde e até na implantação de seus templos religiosos. Sabemos que historicamente, a religião católica no Brasil sempre teve boas, quando não, ótimas relações com o poder público instituído.

Essas relações “profícuas” entre o poder político e o religioso católico, por vezes, até se confundiu, mesmo após a mudança para o regime republicano que se declarava, a partir de então, laico, a Igreja Católica e suas práticas, seus interesses quase sempre andaram lado a lado com os interesses do estado brasileiro, muito, ou quase nada divergente, com exceção do final do período da Ditadura Militar onde, a partir de então, as duas instituições pareceram se distanciar.

Sobre a defesa dos interesses por parte da Igreja Católica em suas ações no campo político, o historiador norte-americano Scott Mainwaring, especialista nos estudos sobre o catolicismo brasileiro, na obra *Igreja Católica e Política no Brasil, 1916-1985*, nos esclarece que:

Um postulado básico bem estabelecido pela análise institucional contemporânea e pelos estudos sociológicos clássicos diz que qualquer exame das relações entre a Igreja Católica e a política deve levar em consideração o caráter institucional da primeira. A fé é um fenômeno supra-racional se proclama pairar sobre todos os outros valores. A Igreja tem início nessa fé, mas, como toda instituição, ao desenvolver interesses, então tenta defende-los (MAINWARING, 2004. pp.15-16).

Como observado acima pelo historiador Mainwaring, a Igreja sempre age como instituição, e como tal, busca sempre defender os seus interesses. Da mesma forma ocorreu com o catolicismo no antigo extremo norte goiano, representado naquele contexto histórico pelos missionários orionitas, eles em suas parcerias, buscavam sim, defender os interesses da Igreja que eles representavam e ainda acreditamos, os interesses deles próprios, enquanto congregação religiosa.

Assim, essa colaboração entre as autoridades políticas locais do extremo norte goiano e os missionários orionitas se deu inclusive, também, quando algumas dessas autoridades não se declaravam católicas, como podemos observar nessa representação de Tonini quando ele diz que:

Passou também em Babaçulândia, onde teve uma recepção muito aristocrática: diante da igreja estavam todas as autoridades da cidade, tendo à frente o prefeito, que mesmo não sendo católico havia trabalhado de comum acordo com o Padre, para o melhoramento cultural da municipalidade (TONINI, Op.cit.p.174).

Como é possível observar na narrativa acima, existiam autoridades daquelas regiões que não se declaravam como pertencentes à fé católica e ainda assim, pela crítica da narrativa, havia, em alguns lugares, o clima amistoso e de cooperação com os missionários orionitas. Pela narrativa apresentada, o prefeito de Babaçulândia, mesmo não sendo católico, colaborou prontamente com o projeto do missionário orionita. Mas por que mesmo aquele prefeito se dispôs a colaborar com aqueles missionários, sendo ele não católico? Acreditamos que pela posição que aqueles religiosos orionitas exerciam na sociedade na época.

Para complementar mais essa reflexão, nos servimos da interpretação do sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, pesquisador do catolicismo no Brasil, quando ele nos esclarece que nas relações entre as duas instituições, a saber, Igreja e Estado/política, esse último sempre teria reconhecido a Igreja como um poder público, assim, segundo ele:

A Igreja Católica embora estivesse oficialmente separada do Estado, se tornou guardiã da ordem social, algo que se esboçou no fim dos anos 1920 e se consolidou nos anos 1930 em diante. A Igreja Católica era reconhecida pelo poder público que apoia as suas obras beneficentes, escolas e hospitais, costuma ouvir suas diretrizes sobre a legislação referente à família e aos bons costumes e, mesmo o Estado sendo laico, ainda introduz o crucifixo em muitas repartições públicas (OLIVEIRA, 1992, p.42).

Pela interpretação de Ribeiro de Oliveira, vemos que o Estado/política quase sempre buscou estabelecer certa harmonia em suas relações com o catolicismo. Pois segundo o autor,

ele via a Igreja primeiro como uma instituição e, segundo, com função pública. Essa harmonia nos interesses entre essas instituições existiu, também, no antigo extremo norte de Goiás. Pela observação das representações de Tonini isso fica evidente. Mas aconteceu de não ser assim em todos os lugares.

Tocantinópolis, curiosamente, por ser a sede da missão e paróquia central da região, os missionários orionitas não tinham nas autoridades políticas locais uma parceria, conforme podemos verificar nessa representação de Tonini quando ele diz que:

O administrador apostólico consultou todos os outros prefeitos e nenhum negou sua participação na verba estabelecida para aquele projeto, a não ser o de Tocantinópolis que em nada colaborava. Aquele, sendo um alcoólatra, não entendia porque se deveria desviar o dinheiro do estômago para aplicá-lo na inteligência daquelas pessoas (TONINI, Op.cit.p.198).

De forma curiosa, o missionário Tonini nos apresenta a falta de apoio do prefeito de Tocantinópolis para com os religiosos orionitas em seus projetos para aqueles sertões. Forma curiosa pelo fato de, em sua representação, talvez como resultado de uma mágoa ou mesmo desprezo, chama aquele prefeito alcoólatra, ou seja, imputa a ele a acusação de ser um viciado em bebidas alcoólicas. Mas por que será que aquele administrador local, naquele momento, não apoiava os missionários orionitas?

A narrativa de Tonini não apresenta o prefeito de Tocantinópolis como filiado ao protestantismo ou ateu, coisa que poderia justificar sua aversão aos religiosos orionitas naquele momento da história daquela cidade. Será que aquela autoridade evocando o princípio da laicidade do estado brasileiro agiu daquela forma? Não consideramos essa alternativa plausível. De qualquer forma, Tonini deixa claro seu desprezo por aquela autoridade e, retoricamente, utiliza termo que o desqualificou em sua representação.

Além de Tocantinópolis, outra cidade na década de 1950, durante determinada administração local, não só não apoiou os orionitas em seus projetos como os enfrentou em momento específico. Essa cidade foi nada mais, nada menos, que Filadélfia, que como já foi possível verificar anteriormente, era tida como a mais estratégica para a missão orionita, por sua localização geográfica. Essa animosidade entre o prefeito da cidade e o missionário Remigio Corazza, pároco orionita na época, se deveu em virtude do cercamento de um terreno da paróquia na cidade.

Precisando de um lugar para servir de plantação de capim para a alimentação dos animais da paróquia, Corazza providenciou o cercamento de um terreno que era de propriedade da igreja. Como o cercamento englobava uma área onde era fabricado os tijolos

da prefeitura, o sacerdote combinou com o prefeito para que a fábrica fosse transferida daquele local para outro. Combinado que foi o assunto com o prefeito, logo depois esse último descumpriu o acordo, ordenando os funcionários daquele município que retirasse a cerca colocada pelo missionário orionita e desapropriasse a igreja da sua própria propriedade (CORAZZA, 2000).

Começava um confronto público entre o missionário orionita e o prefeito local. Aconselhado pelo superior da missão e pelo missionário Tonini, esses dois últimos:

Concordaram em sugerir-lhe que fizesse um ato público de propriedade, para provocar no povo daquela cidade uma reação contra os abusos daquele prefeito. Poderia parecer estranho aquele conselho, mas onde o poder executivo, legislativo e judiciário estão nas mãos da mesma pessoa, não havia outra forma de agir, senão recorrer à opinião pública (TONINI, Op.cit.p.96).

Essa narrativa nos mostra que nem sempre os orionitas puderam agir livremente por aquelas regiões sem ser incomodados ou até mesmo contrariados. Agora, a contrariedade ou mesmo oposição não vinha de protestantes, “superstições” ou de maçons, mas de agentes políticos locais. Interessante ainda observar que o missionário de Filadélfia depois de aconselhado, decidiu expor aquela situação de conflito para toda a sociedade da região, como estratégia de, com o apoio da opinião pública local, conseguir vencer aquele embate com aquele prefeito (CORAZZA, 2000). Mas não ficou só naquela estratégia, conforme nos diz Tonini:

Os meses passaram. Padre Corazza conseguiu publicar dois textos no jornal “A Tarde” de Carolina que circulava em toda a região. Eram um verdadeiro tratado de sabedoria jurídica na qual ele expôs o problema da disputa da terra com o prefeito daquela cidade. A notícia se espalhou por toda a região, aquele sacerdote e a igreja conseguiu o apoio esperado. O acusado viu-se perdido (TONINI, Op.cit. p.99).

Observando a narrativa acima, vemos que o missionário conseguiu o apoio da imprensa da cidade fronteira, Carolina, através do seu jornal local. Aquele jornal publicou textos daquele missionário sobre o problema que a igreja de Filadélfia enfrentava com o prefeito daquele lugar. Uma disputa de um terreno que era da igreja, alegado como de interesse social pela prefeitura, chegava ao conhecimento daquelas sociedades agora, por intermédio da mídia da época, e não mais apenas por sermões e homilias dominicais. Assim, os acontecimentos caminhavam para um desfecho. Virando aquele ano para o seguinte, o litígio chegava ao fim, conforme nos relata Tonini:

Em meados de 1958, por meio do Administrador Apostólico, o município de Filadélfia negociou as terras, permutadas por outro imóvel: o edifício onde hoje está instalado o Hospital Pio XII. A questão tão espinhosa, que havia com certeza minado a saúde do Padre Corazza, fora resolvida, deixando todos satisfeitos. Finalmente, terminava uma página cinzenta da vida missionária orionita em Filadélfia (IBIDEM, p.100-101).

Vimos, portanto, pelo confronto entre aquele prefeito daquela cidade e o religioso orionita, que a relação entre a política local e aqueles missionários nem sempre foi amistosa e parceira. Aquele conflito chegou ao fim com a negociação das terras. Nos parece que nesse caso específico, não podemos considerar os orionitas como os grandes vitoriosos daquela situação, pelo fato do prefeito não ter retirado a fábrica daquele terreno, ela lá continuou funcionando. Em lugar daquele terreno como diz a narrativa, foi feita uma permuta, ou seja, uma troca por outro terreno para a igreja, como compensação.

Mesmo assim, não podemos considerar também que nesse conflito os orionitas tenham saído completamente perdedores, eles receberam uma espécie de “indenização” por aquele terreno perdido. Bom para ambos os lados, portanto, acreditamos que a narrativa nos ajuda a entender uma das práticas orionitas em sua missão, estabelecer parcerias quando necessário e conveniente, como também enfrentar em todas as frentes aqueles que se colocassem em seus caminhos, quando isso fosse necessário. Os missionários não pareciam afeitos à fugir dos seus desafios. Nesse caso específico de Filadélfia, enfrentaram abertamente o prefeito e as autoridades locais.

Mas esses enfrentamentos entre lideranças católicas e lideranças políticas vale dizer, parece que não foi um fato isolado apenas no extremo norte goiano. Na antiga capital de Goiás, décadas anteriores ao recorte de nosso estudo, enfrentamentos entre Igreja e política ficaram notórios, como observado pela historiadora Maria da Conceição Silva no estudo *Catolicismo e Casamento Civil em Goiás, 1860-1920*, quando diz que:

No início do bispado de Dom Duarte e Silva (1891-1908), elas ainda persistiam, porém em outras dimensões, uma vez que ocorreram sérias desavenças entre Igreja e políticos regionais. Desse modo, a linha religiosa adotada pela Igreja goiana estava em sintonia com o catolicismo ultramontano antes da indicação de D. Eduardo Duarte e Silva para a diocese (SILVA, 2009, p.35).

Conforme se pode observar na análise acima de Silva, já no final do século XIX e início do XX, décadas antes do recorte de nosso estudo, já havia ocorrido disputas entre a Igreja e políticos em Goiás, na região da antiga capital. Segundo Silva, essas disputas que

marcaram em muito a história do catolicismo na região, se deu entre o bispo daquela diocese e o grupo dos Bulhões, importante clã político que marcou a história goiana naquela época. Portanto, em Goiás como vimos, não era de todo estranho desavenças entre a Igreja e políticos locais, no extremo norte goiano como vimos, não foi diferente.

Assim, como foi possível perceber, embora aqueles missionários na maioria das vezes recebessem significantes colaborações dos agentes políticos locais, em alguns momentos ocorreu enfrentamentos entre os missionários orionitas e os políticos. Não foi, portanto, um clima de harmonia completa em todos os lugares. Nesse embate específico entre o missionário Corazza e o prefeito de Filadélfia, o sacerdote se utilizou de várias estratégias para enfrentar aquele político e alcançar êxito. Sobre esses enfrentamentos entre religiosos e agentes políticos, o historiador Fabrício Roberto Costa Oliveira nos informa ainda que:

Os agentes sociais do campo religioso são dinâmicos e reagem ativamente no campo político quando suas demandas e crenças estão sob ameaça. Dessa forma, colocam no cenário público as crenças religiosas e seus posicionamentos, seus interesses, levando-os em consideração, muitas vezes de maneira decisiva, para se fazer escolhas políticas (OLIVEIRA, Op.cit.p.59).

Conforme refletido acima por Oliveira, os agentes da religião sabem reagir quando se sentem ameaçados em seus interesses. E foi exatamente o que ocorreu na disputa entre o missionário Corazza e o prefeito de Filadélfia na década de 1950. Aquele missionário se utilizou de todas as estratégias possíveis para reaver aquele terreno que julgava ser de sua paróquia, como vimos, colocando inclusive a opinião pública contra a principal autoridade política daquela cidade.

Mas na construção de suas representações, como visto anteriormente em todos os enfrentamentos, os orionitas sempre se veem como vitoriosos. No caso específico desse confronto político em Filadélfia, não foi diferente, como podemos verificar nessa representação de Tonini:

Daquele dia em diante, Filadélfia passou a ser a paróquia mais religiosa e mais organizada de toda a missão. Aqueles diversários do sacerdote compreenderam tão bem o seu erro que se fizeram os mais assíduos frequentadores da igreja e da casa paroquial. Alguns deles entraram até na Liga Católica. Tornaram-se, em uma palavra, os mais ativos ajudantes das obras sociais católicas, como o Artesanato São Raimundo e o Hospital Pio XII (TONINI, Op.cit.p.101).

Nas narrativas acima expostas, vemos muito claramente a representação de vitoriosos que os missionários constroem de si mesmos, assim como nos embates com os protestantes, como nos confrontos com as chamadas “superstições” e a maçonaria, agora nesse caso das terras de Filadélfia não foi diferente. É a construção de uma autorrepresentação que coloca eles sempre como corajosos, destemidos, combatentes firmes e ousados, que sempre logram êxito em suas batalhas. Haveria esses missionários de se autoprojetarem como medrosos, fracos, tímidos e derrotados para a posteridade histórica? Cremos que não. A retórica e seus recursos sempre estão presentes na história que eles almejaram construir de si mesmos.

Na narrativa acima, ainda pode se constatar uma interpretação de que os missionários orionitas conseguiram transformar aqueles agentes políticos de Filadélfia da posição de inimigos para a posição de aliados da Igreja e deles próprios. Os orionitas representam agora, aqueles agentes políticos, como “assíduos frequentadores da Igreja” e ainda “os mais ativos ajudantes das obras católicas”. É como se aquele embate específico de Filadélfia resultasse na transformação da consciência daqueles agentes políticos. Será mesmo que essa transformação ocorreu? De fato, não sabemos.

Mas sobre esse mecanismo de influência da Igreja no processo político por intermédio da transformação das consciências, o historiador Scott Mainwaring ainda nos informa que:

Também é importante levar em consideração as formas pelas quais a Igreja Católica influi no processo político. a Igreja não é somente objeto de mudança. Como uma instituição importante, ela também exerce influência sobre a transformação política. ela afeta a formação e a transformação da consciência das várias pessoas e classes sociais, mobiliza algumas forças políticas o as critica quando ela julga necessário (MAINWARING, Op.cit.pp.26-27).

Como observado acima por Mainwaring, as estratégias de atuação da Igreja são várias e todas elas influenciam o processo político. Segundo ele, a Igreja atua ainda no sentido de transformar as consciências. Na narrativa do missionário Tonini, quando ele mostra a situação final após o conflito de Filadélfia, ele parece querer nos informar que essa transformação também ocorreu na consciência daqueles agentes políticos daquela cidade. Segundo Tonini, de inimigos passaram à amigos da Igreja, benfeitores dos projetos daqueles missionários.

Como foi possível observar na relação dos orionitas com os políticos/política local, eles tiveram neles apoio em seus projetos, ora dificuldades encontraram. Aqueles embates, portanto, revelam uma situação que os orionitas tiveram que contornar para o sucesso daquele projeto catolicizador. Então como os orionitas representaram a política e os políticos da região em suas narrativas? Uma via de mão dupla, ora acordo, ora desacordo, mas tiveram que

contornar esses em nome de seus projetos. Mas de fato, vale agora pensar, sobre as representações construídas pelo orionita sobre aqueles políticos, o que mais poderia estar em jogo naquela relação?

Sobre essas representações e as lutas que se dão através delas, Roger Chartier nos esclarece que:

É necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social. Trabalhando assim sobre as representações que os rupos modelam deles próprios ou dos outros, afastando-se, portanto, de uma dependência demasiado estrita relativamente à história social entendida no sentido clássico, a história cultural pode regressar utilmente ao social, já que faz incidir a sua atenção sobre as estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um ‘ser apreendido’ constitutivo da sua identidade (CHARTIER, Op.cit. p.23).

A partir das reflexões acima de Chartier, podemos dizer que na relação dos missionários orionitas com os políticos e a política local do extremo norte goiano na época, o que estava em jogo era também a ordenação e a hierarquização da estrutura social daquela sociedade. Ou seja, ao se colocarem no serviço de oferecer saúde, educação e outros atendimentos para aquelas sociedade – e esse tipo de obra social ficará mais clara nas discussões do capítulo seguinte – os orionitas não só objetivaram prestar um serviço sócio-educacional e na área da saúde, mas o pano de fundo era religioso e até mais, como refletiu Chartier, de ordenação e de hierarquização social. Eles queriam ser vistos pela sociedade como uma verdadeira instituição, cremos.

Nesse sentido, no que se refere à construção das representações dos orionitas sobre aquela sociedade quanto às relações que tiveram de ser estabelecidas, cabe ainda refletirmos: Como os orionitas que de tanto lidar ora com sertanejos, ora católicos, ora protestantes, ora figuras políticas, lidaram com os seus próprios problemas? Ou seja, quais as situações difíceis que eles – orionitas – viveram no seu cotidiano e que em alguns momentos pode ter levado eles a situações de trauma como a morte de cinco de seus religiosos? Assim, esses momentos difíceis e que podem ter provocado traumas naqueles missionários orionitas em seu cotidiano nas missões, é objeto de nossas reflexões agora.

A missão orionita ao longo dos seus primeiros anos de atuação naquela região foi “sacudida” por nada mais, nada menos, que cinco mortes entre seus missionários. Algumas em situações trágicas, outras, mortes naturais mais ainda assim, traumáticas, porque de religiosos no momento em que ocorria a missão. Essas cinco perdas que consideramos como

graves acontecimentos, parecem ter se constituído em verdadeiros traumas para a missão orionita naquele momento. Esses traumas nos parece que, em certo sentido, desestabilizaram emocionalmente aquela missão religiosa naquelas regiões do país.

Assim, para uma breve compreensão do que pode ser considerado como experiência traumática, o historiador e sociólogo Alexis Cortés nos esclarece que:

Entenda-se por experiência traumática um momento crítico de quebra da rotina por um evento que ameaça a integridade física de uma comunidade, assim como seu repertório de sentidos para compreender o mundo (CORTÉS, 2011, p.357).

A partir da reflexão acima de Cortés, vemos que o que ele chama de “quebra da rotina” seria um dos elementos definidores para uma melhor compreensão da noção de experiência traumática. Concordamos com essa reflexão visto que, de início, já podemos dizer que todas as cinco mortes que atingiram os missionários orionitas podem ser enquadradas como “quebra de rotina” entre eles, no trabalho da missão. Como poderemos observar nas representações daqueles eventos, todos eles proporcionaram enorme consternação entre aqueles missionários, alterando a rotina das missões naquele sertão norte goiano.

Assim, a partir de nossa compreensão do conceito de experiência traumática, podemos inferir que consideramos como o primeiro grande trauma que acometeu aquele grupo de missionários, foi o acidente fatal que seus primeiros missionários sofreram. Isso mesmo, os primeiros missionários destacados pela Congregação Orionita para irem para o extremo norte goiano vivenciaram, logo na sua chegada, um momento traumático: um acidente com a canoa que os transportavam na travessia pelo Rio Tocantins, quando se dirigiam para a cidade de Tocantinópolis, conforme relata Tonini:

Na metade do rio caiu a chuva. O vento, agora furioso, levantava as ondas contra a correnteza da água. A canoa, pequena e baixa, viajava quase toda submersa. Uma onda mais forte quase encheu a pequena embarcação. “Tirem a batina” gritaram os dois remadores, já certos do iminente naufrago. Padre André Alice obedeceu prontamente. O Padre Egídio e o irmão Serra, aterrorizados, porém esperançosos e confiantes na Divina Providência, não se moveram. A canoa estava afundando (TONINI, Op.cit.p.15).

Essa narrativa do religioso nos apresenta aquele momento que parece ter sido extremamente traumático para aqueles primeiros missionários orionitas. A representação de Tonini nos apresenta os dois missionários, Padre Egídio e irmão Serra como aterrorizados mas contudo confiantes. É interessante observar nessa narrativa de Tonini a sua preocupação

em destacar a confiança desses dois personagens orionitas, confiança mesmo em um momento de naufrágio daquela embarcação que os transportava.

Para entender essa confiança daqueles dois missionários mesmo diante daquela experiência traumática que naquele momento eles vivenciavam, ou seja, a certeza do iminente naufrágio, a filósofa Olgária Chain Féres Matos, no artigo *Construção e Desaparecimento do Herói: Uma Questão de Identidade Nacional*, nos esclarece que:

O herói é aquele que entra no perigo, pois só assim conquista seu ser. Nada seria se ele se furtasse a ele. É na iminência da morte e no risco que ele se reconhece. Ultrapassando o medo da morte, por seus atos, o herói substitui compensatoriamente o medo. Liberta-se da ansiedade da separação e do medo da morte pela repetição de feitos arriscados tendo sua garantia de sobrevivência fundada numa “fantasia de renascimento e de invulnerabilidade” (MATOS, 1994, p.85).

A partir da reflexão acima da filósofa Olgária Matos, vemos um dos mecanismos para a construção da ideia de herói. Aquele que mesmo no perigo não se entrega ao medo e guarda a sua coragem, sua confiança. Utilizamos essa reflexão de Matos para justamente tentar explicar a forma como os missionários orionitas retratam aqueles acontecimentos, dando a eles um olhar de heroísmo, eles, orionitas, vistos como os corajosos, confiantes, mesmo naquela trágica experiência naquele rio. Mas Tonini constrói a sua representação sobre aquele trágico momento nestes termos:

No escuro da cerração, ao claror dos relâmpagos, a canoa virou. Os dois barqueiros e o Padre André Alice se agarraram nas bordas. O Padre Egídio e o irmão Serra recomendaram a alma ao Senhor, juntando as mãos e desapareceram nos profundos redemoinhos daquele terrível rio, cuja largura naquele ponto calcula-se de aproximados mil metros (TONINI, Op.cit.p.15).

Assim, a missão orionita, dos três primeiros religiosos destacados para iniciarem os trabalhos naquela paróquia de Tocantinópolis, perdia dois naquele trágico acidente. Como é possível perceber na representação acima, os dois missionários que falecem afogados são exatamente os mesmos que na representação anterior a essa, são apresentados como aqueles que estavam “confiantes”, “esperançosos”, ou seja, corajosos.

Interessante observar nessa última representação de Tonini, que os dois que viriam a desaparecer no fundo do rio, produzem um último gesto em vida, um gesto extremo e derradeiro: juntam as mãos. Sabemos que na cultura católica, o ato de juntar as mãos é o de confiança, certeza. Na liturgia católica juntar as mãos é um sinal de certeza e de fé, certeza da

comunhão com um ser superior, no caso Deus, e fé em sua presença<sup>12</sup>. Nos parece que esse também foi o sentido que aqueles missionários quiseram mostrar naquele último momento de suas vidas.

Nos parece, também, um gesto inconsciente daqueles missionários. Inconsciente, acreditamos, porque no culto católico, juntar as mãos como também fazer o sinal da cruz é um gesto rotineiro, extremamente usual, natural, quase automático para quem comunga da fé católica. Mas ainda nos ocorre uma outra interpretação para aquele gesto, o que seria um gesto consciente. Ou seja, eles parecem que sabiam que iam morrer, que era chegada a hora deles. E como numa estratégia final diante da morte, eles podem ter buscado um último desejo: glorificar o próprio gesto, glorificar sua vida naquela morte daquela forma.

Assim, sobre essa “estratégia” final diante da morte, a filósofa Olgária Matos, refletindo sobre a batalha final entre Heitor e Aquiles, na antiguidade clássica, nos oferece uma importante reflexão sobre os gestos praticados, por alguns homens, no momento final da sua vida, segundo Matos:

As muralhas de Tróia, nos conta Homero, viram Heitor fugindo de Aquiles, mais eis que, subitamente pára. Sabe que vai morrer. O destino da morte apoderou-se dele, os deuses o abandonaram. Se já não lhe é dado vencer e sobreviver, dele depende, no entanto, cumprir sua condição de guerreiro: transformar sua morte em glória, uma glória imperecível (MATOS, Op.cit. p.83).

A partir da reflexão acima de Matos, nos é possível inferir que o gesto daqueles dois missionários orionitas diante da morte iminente e que de fato aconteceu, pode sim, ter buscado uma auto produção da imagem de guerreiro para eles. Era como se eles, conscientemente, sabendo que a morte tinha-os alcançado naquele momento, buscaram nela – morte – um mecanismo para transformá-la em glória, a glória dos primeiros missionários orionitas que estavam, a partir daquele momento, dando a suas próprias vidas pelo projeto orionita e pela Igreja do extremo norte goiano.

Assim, aquele dia ficou marcado na memória daqueles lugares, segundo Tonini:

A notícia espalhou-se naquela noite pela cidade com a rapidez do relâmpago. Fizeram dobrar imediatamente o sino da igreja, correu ao rio e lançou às águas umas quinze embarcações à procura dos dois desaparecidos. A noite descia com seu véu duplamente negro sobre aquele vinte e cinco de janeiro de 1952, abrindo duas tumbas na beira do Rio Tocantins. Os corpos dos dois desaparecidos só foram encontrados três dias depois, a cerca de 10 km

---

<sup>12</sup> Sobre essas questões, Ver: DUPRONT, Alphonse. *A religião: antropologia religiosa*. In.: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 83-105.

abaixo do lugar do naufrágio. O prefeito decretou oito dias de luto oficial. Os restos mortais encontraram seu repouso ao lado da tumba do Padre João Lima, primeiro pároco de Tocantinópolis, morto quatro anos antes, em idade muito avançada (TONINI, Op.cit.p.15-16).

Era assim iniciada a missão orionita naqueles lugares. Iniciada sob o impacto traumático da perda de dois dos três primeiros religiosos destacados para iniciarem aquele trabalho de catolicizar aquele povo. Após aquele trágico acontecimento, os dois missionários foram sepultados naquela mesma cidade, Tocantinópolis. Como observado na representação de Tonini, os missionários tiveram o cuidado de sepultá-los ao lado do Padre João Lima, como já foi dito, o primeiro pároco fixo do antigo extremo norte goiano, também considerado como herói por muitos.

O túmulo dos missionários orionitas passou a ter um significado relevante para aqueles missionários que ficaram, lugar de memória para a história daqueles missionários. Sobre aquele lugar de descanso eterno dos primeiros orionitas, e o uso desses lugares para a celebração de valor exemplar, a filósofa Olgária Matos ainda nos esclarece que:

Ultrapassa-se a morte acolhendo-a ao invés de a sofrer, tornando-a a aposta constante de uma vida que toma, assim, valor exemplar e que os homens celebraram. Pois a verdadeira morte é o esquecimento, a obscura indignidade, a ausência de fama. Pelo canto público dos feitos aos quais se deu por inteiro, o herói continua, além da morte, presente, a seu modo, na comunidade dos vivos (MATOS, Op.cit.p.84).

Assim como está na reflexão acima de Matos, também acreditamos que o ideal de morte exemplar faz com que os vivos celebrem os mortos, a sua memória. Acreditamos que os missionários orionitas também celebraram seus missionários mortos, para eles é claro, mortos de forma exemplar, porque a serviço do projeto orionita, da Igreja e de Deus.

Vale aqui informar que esse fato trágico para aqueles religiosos além de marcar de forma traumatizante o início da missão daqueles religiosos naquela região, marcou também a entrada em “cena” do missionário Quinto Tonini. Este estava na cidade do Rio de Janeiro também recém-chegado e logo após esse acidente, foi deslocado pelos seus superiores para a região, seis dias depois de consumado aquele naufrágio e as mortes.

Mas as perdas entre os religiosos orionitas estavam apenas começando. No ano seguinte ao trágico acidente no rio Tocantins, Tonini já como pároco em Babaçulândia narra que:

Esperava o irmão Renaudo que vinha de Tocantinópolis para a festa religiosa de Babaçulândia, quando chegou a notícia de que aquele estava mal. Na véspera da festa esperava também o superior da missão Padre André Alice, trouxeram, ao invés, o triste anúncio de que o irmão Pedro Renaudo estava morto. Não tinha resistido a uma febre tifo aquele que já lutava contra uma peritonite tuberculosa. Já era o terceiro que chegava à capela do cemitério. Assim, a missão recebia seu terceiro protetor no céu. A dor era a nota dominante das grandes realizações: a missão orionita estava no seu terrível período de ferro (TONINI, Op.cit.p.85-86).

Era a terceira perda traumática para a missão orionita, dessa vez um segundo irmão religioso. Tonini reconhece que a missão entrava em um período difícil. Parecia que ele estava “pressagiando” que mais mortes aconteceriam entre eles. Nos parece importante destacar que, a cada evento traumático que consistia nas perdas de vidas entre aqueles religiosos, parecia soar um consolo, a de que no céu, aqueles que partiam da terra se tornariam os protetores dos que aqui continuavam.

Se isso fosse correto afirmar, um consolo macabro é evidente, pois para que a missão “ganhasse” aqueles protetores, vidas entre os orionitas precisariam ser ceifadas. Era a retórica religiosa cristã, a de que quem dá sua vida pela fé, recebe-a na eternidade, ou seja, no céu. Esse discurso parecia no meio daqueles traumas, consolar aqueles missionários.

Mas a missão orionita seria ainda “abalada” por outras perdas traumáticas. Em 1954 aconteceria um terceiro grande trauma e quarta morte entre aqueles missionários, conforme observa Tonini:

Pela metade de outubro daquele ano, Padre Luis Bettiol prostrou-se numa rede, magro e doente. Acometido por estrabismo e diplopia tornou-se impossível a alimentação. Sua voz enrouqueceu, a salivagem desapareceu. Os sacerdotes presentes administraram os santos sacramentos, duvidando de sua recuperação. Ao amanhecer do dia 31 daquele mês, completamente inconsciente, desde a meia noite, circundado por todos os coirmãos, passou ao Senhor. Imediatamente um motor partiu para Babaçulândia levando a triste notícia ao Superior da missão e ao Padre Tonini (IBIDEM, p. 102).

Assim se dava a quarta perda entre aqueles missionários. Todos foram tomados por extrema tristeza, como nos relata o religioso:

Como o vento gelado, a dor e a consternação difundiram-se em todos os missionários e em todo o povo. Era a quarta tumba em dois anos. Só quem experimentou o combate em primeira linha sabe o que significa assistir à morte de quem cai na retarguarda. O Padre Tonini havia dedicado seu trabalho sanitário a tantos desconhecidos e morreram quatro coirmãos e não tinha podido fazer nada, nem assistir nem mesmo aos funerais (IBIDEM, p.102-103).

Tonini ao retratar a quarta morte entre os missionários, nos apresenta um quadro de consternação entre todos os religiosos, como também o povo da região. O missionário Luis Bettiol era jovem. Parece ter sua morte deixado todos num sentimento de profunda tristeza. A própria narrativa de Tonini leva a crer que ele se lamenta não ter podido fazer nada, dada a rapidez da doença e o dia do seu falecimento. As distâncias entre aqueles lugares e as condições das viagens dificultava muito que algo pudesse ser feito com relativa rapidez em casos de urgência.

Importante destacar o lamento do próprio missionário Tonini em relatar que já era a quarta morte entre os seus coirmãos e, em todas, ele não ter podido fazer nada, nem para o socorro no caso do naufrágio, nem para o tratamento sanitário nos casos de doenças naturais, pois como sabemos, Tonini era enfermeiro e dispunha de conhecimentos médicos. Ele alegou nem ter podido participar, após as perdas, dos funerais. Consideramos observar, nessa representação de Tonini, que pode inclusive ser compreendida como um desabafo, mas além disso, constata-se, na nossa interpretação, por essa fala daquele missionário, que todas aquelas perdas geraram de fato, traumas para eles orionitas.

Por que acreditamos a partir dessa narrativa de Tonini, poder enquadrar aqueles acontecimentos como geradores de traumas para os missionários? Porque devido ao impacto emocional dos acontecimentos, e mais ainda, pelo fato que aqueles momentos de agonia e dor não ter sido vividos, na íntegra, por todos os missionários.

Os estudos sobre o trauma de Sigmund Freud, o criador da psicanálise, em termos bastante resumidos por nós neste momento, que essa incapacidade de experienciar o evento doloroso em sua plenitude, abriria espaço para que a lembrança se caracterizasse um trauma, por terem sido “neutralizadas no passado”. Sabemos que Tonini não “viveu” *in loco* aqueles momentos, portanto, por não ter experienciado em sua completude aqueles eventos, deles Tonini guardou como um trauma.

Ainda sobre essa discussão a respeito do trauma, a socióloga Myrian Sepúlveda dos Santos, no artigo *Memória Coletiva, Trauma e Cultura: Um Debate*, nos esclarece que:

A discussão da ideia de trauma tem por base o trabalho de Sigmund Freud. De forma muito simplificada podemos afirmar que, segundo Freud, lembranças podem voltar em forma de pesadelo ou restrições à ação consciente por não terem sido capazes de ser vivenciadas plenamente e, portanto, neutralizadas pelo sujeito no passado. O trauma aparece como resultado tanto da natureza devastadora dos eventos sobre o indivíduo como da incapacidade da psique deste último de lidar com determinados eventos. A questão, nesses casos, é a impossibilidade de termos testemunhos do passado, uma vez que este não foi vivenciado como experiência, mas como relato, daí o trauma (SANTOS, 2013, p.63).

Conforme está na reflexão acima de Santos, o não experienciar o evento em sua plenitude ajuda a entender o que se entende por trauma. Ou seja, as lembranças daquelas perdas que fizeram parte da memória daquele missionário não foram vivenciadas na experiência, na vivência, daí entendermos, a partir da teoria do trauma de Freud, a noção de que todos aqueles eventos que resultaram na morte dos missionários orionitas serem perfeitamente enquadrados como traumas para eles missionários, e não apenas como meros acidentes.

Mas ainda não era encerrado aquele período de perdas de vidas entre os religiosos orionitas em plena missão. Quatro anos após a partida do missionário Luis Bettioli, em 1958, mais um importante missionário, Egisto, se juntaria às quatro primeiras vidas perdidas entre as missões, conforme nos diz Tonini:

Na tentativa de não perder mais um dos seus, levaram-no para o Rio de Janeiro. Os médicos tentaram uma cirurgia mas desistiram ao constatar a desproporção do neoplasma. Os coirmãos daquela cidade prestaram àquele pioneiro do norte de Goiás todos os confortos de sua fraterna caridade. O próprio Padre Provincial passou noites inteiras à sua cabeceira. Aos coirmãos que o convidavam para exprimir seu último desejo, respondeu: “Levem-me lá, para que eu repouse entre os outros quatro na beira do Rio Tocantins”. Aquele rio se transformara num símbolo de imolação para todos os missionários orionitas. Assim deixava esta terra o quinto daqueles corajosos mas também generosos. Assim completava-se cinco túmulos, o mais velho não tinha nem quarenta anos (TONINI, Op.cit.p.196-197).

Essa última representação de Tonini revela bem o grau de consternação que aqueles acontecimentos causaram naqueles missionários. Com o falecimento do missionário Egisto, completava-se cinco as perdas. Na representação de Tonini, ele narra o esforço da congregação ao transferir o sacerdote doente para um centro mais avançado, na época, a capital federal. Lá, segundo a narrativa, o agonizante missionário recebeu todo o conforto e os cuidados, em vão falecia com o desejo de ser sepultado entre os outros quatro que já haviam partido em serviço da missão orionita naquelas terras do norte goiano.

Algumas observações precisam ser feitas ainda sobre essa última representação de Tonini. Como destacado, o missionário em seu último instante pediu que fosse sepultado junto com os primeiros missionários mortos em missão. Assim, ao pedir “levem-me lá”, o missionário Egisto parece revelar seu último desejo: fazer parte, assim como os primeiros missionários mortos, daquele “panteão” dos “heróis” orionitas. Era como se também fosse destino seu, pertencer àquele grupo.

Para melhor entender esse último desejo daquele missionário, nos servimos da reflexão do filósofo francês Vladimir Jankélévitch na obra *La Réconnaissance*, quando nos explica que, no momento da morte, geralmente aquele instante produz revelações e desvela desejos, segundo ele:

Os homens crêem que o instante terminal de sua vida libera, por si só, uma mensagem: a morte seria o momento de revelações, momento solene por recapitular o passado e pela novidade desconhecida de que é portadora. É o fim que, retrospectivamente, ilumina com uma súbita claridade uma vida inteira, de agora em diante, terminada, consagrando-lhe valor. Assim, só a morte transforma uma vida em destino (JANKÉLÉVITCH, 1980, p.138).

A partir das reflexões acima do filósofo Jankélévitch, vemos que o momento da morte geralmente abre espaço para revelações, e como consequência para a expressão de desejos últimos. Nesse caso do missionário orionita Egisto, acamado, ele pôde ainda expressar essa revelação: ser sepultado junto aos primeiros missionários mortos no antigo extremo norte goiano. Nesse caso, com um complemento, ao desejar que assim fosse, consideramos que aquele missionário desejava ainda, com sua morte, transformar, como observou acima Jankélévitch, a sua vida em destino. Destino de quem largou tudo e buscou na missão orionita a realização do seu projeto de vida.

Como foi possível observar na última representação de Tonini, ele ainda apresenta aqueles missionários que estavam partindo, como sujeitos “corajosos”. Acreditamos que essa representação está muito além de simples palavras. O missionário orionita ao se referir aos companheiros que tinham morrido em missão como “corajosos”, busca, nada mais do que identificá-los como heróis, pois como já dissemos anteriormente, só o herói ou aquele que deseja sê-lo não se furtaria da coragem.

Assim, acreditamos que as representações de Tonini sobre as mortes de seus companheiros e, conseqüentemente, essas mortes vistas como atos de coragem, nada mais configura do que um esforço para a construção desses missionários como verdadeiros heróis da religião católica, da congregação orionita e por fim, do extremo norte goiano.

Ainda sobre a relação desses fatos traumáticos, a saber, a morte dos cinco missionários orionitas com ideal de heroísmo, o historiador e sociólogo Alexis Cortés nos informa ainda que muitas vezes:

Fatos traumáticos experimentados poderia ter configurado apenas uma memória traumática e em muitos casos, um relato vitimizante, mas criou-se também um relato heroico baseado num ideário de luta, de solidariedade e de organização (CORTÉS, Op.cit.p.357).

Nesse sentido, conforme as reflexões acima de Cortés, os fatos traumáticos muitas vezes configuram apenas memórias traumáticas e conseqüentemente relatos vitimizantes. Mas nem sempre, muitos fatos traumáticos também proporcionam a fundação de relatos heroicos. Acreditamos que foi exatamente o que ocorreu com a memória dos cinco missionários orionitas mortos no início da missão no antigo extremo norte goiano.

Pensamos assim pelo fato de que os orionitas poderiam muito bem perpetuar em suas memórias uma posição deles como vítimas daqueles acidentes ou dos infortúnios daquelas condições sociais, geográficas e históricas, mas não fizeram assim, aqueles orionitas como já dissemos anteriormente, sofreram aqueles traumas das perdas dos seus irmãos, mas a partir daí, souberam construir uma memória que dão a eles e como já foi mostrado, o lugar de “corajosos” e “confiantes”. Assim, o relato vitimizante foi abandonado em favor de um relato heroico.

Tonini nos expõe em sua narrativa a dimensão daquelas perdas. Como é ainda possível observar em sua última narrativa anterior, destaca que aqueles que morreram eram todos muito novos em idade, o que aumentaria o sentimento de consternação. Assim, sobre essas mortes que se dão em sujeitos “muito jovens”, o historiador e filósofo francês Jean-Pierre Vernant, na obra *A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado*, nos explica que:

Existe um modo heroico de morrer: aquele que se dá em combate e ainda, na flor da idade – a vida breve: a lógica da honra heroica é a do tudo ou nada. A morte violenta, bela e gloriosa quando inteiramente jovem, eleva o herói acima da condição humana: arranca-o do traspasso comum conferindo a seu fim um caráter de sublimidade fulgurante. bela, a morte heroica é celebrada na cadeia contínua das gerações vindouras. a biografia que a morte conclui a torna inalterável. Tornada lendária, a figura do herói tece uma tradição (VERNANT, 1979, p.36;50).

Como reflete acima Vernant, a morte de quem se considera em combate e com o detalhe de ser jovem, ajuda-o a transformar na figura do herói. É possível perceber que nas narrativas dos missionários orionitas eles destacam com frequência esse detalhe: a juventude dos missionários que para aqueles sertões goianos iam e no caso das mortes de alguns deles, esse detalhe da juventude sempre é retomado, destacado. Nos parece mesmo, o objetivo é a construção de uma representação que, como já dissemos, transforma, primeiro, o evento inesperado em trauma, depois afasta-o do sentido vitimizante e, por último, aproxima-o do relato heroico.

Para aqueles missionários, a morte valeria a vida, como já dito anteriormente, na crença religiosa cristã, eram eles agraciados com a vida eterna. Consideramos, portanto, que

aqueles acontecimentos – as mortes – daqueles missionários constituíram-se em elemento de conforto espiritual e incentivo à continuação daquele projeto que era por intermédio das mãos deles, catolicizar aquelas regiões do país. Nessa nossa interpretação, mais do que uso de estratégias retóricas, aquele sentimento de consternação parece que foi presente, consolando-os a continuar naquilo que eles acreditavam e projetaram para o norte de Goiás.

Como foi possível observar neste capítulo, para entendermos como o missionário orionita construiu as suas representações sobre as viagens, os sertões, os sertanejos, os protestantes, o que ele considerou como “superstições”, a maçonaria, a política e a perda de companheiros religiosos, ou seja, como representou em suas narrativas de memória o que viu, ouviu, fizeram e sentiram, foi necessário uma incursão nos estudos sobre representação de Roger Chartier. Nesse sentido, a noção de representação se tornou fundamental para a compreensão de práticas e transformações culturais e possibilitou incorporação dos sentimentos humanos ao campo de lutas dos interesses históricos, assim como defende Chartier:

A noção de ‘representação’ permite conciliar as imagens mentais claras (...) com os esquemas interiorizados, as categorias incorporadas, que as gerem e estruturam (...). Desta forma, pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas disposições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como ela pensa como ela é, ou como gostaria que fosse (CHARTIER, 1990, p.19).

Como pode ser observado na reflexão acima de Chartier, as representações do mundo social, traduzem suas posições e interesses. Sabemos que Chartier entende a história e o mundo enquanto representações da realidade. Essas representações são, portanto, para ele, vistas como imagens dos acontecimentos. Assim, sabemos que as representações quando confrontadas podem ser contraditórias, pois entendemos por representação, a forma como os indivíduos enxergam determinados fatos ou mesmo determinados processos históricos, ou seja, a forma como estes indivíduos representam os fatos e a partir de então, representam a si mesmos.

Assim, a partir de Chartier, podemos dizer que os missionários orionitas representaram todos aqueles fatos em suas narrativas e a partir daí, representaram a si mesmos, por intermédio de seus registros de memória, ou seja, como os desbravadores daquela região, os implantadores da religião católica, os heróis, chegando inclusive alguns a “entregarem” as suas próprias vidas por aquele projeto católico.

Como foi possível perceber neste capítulo, o missionário orionita Quinto Tonini construiu representações em suas narrativas sobre o que eles viveram naquelas regiões do extremo norte goiano. Nesse sentido, pelo que foi até aqui exposto e refletido, persiste uma questão: podemos dizer que os missionários orionitas através de suas representações, atuaram no sentido de serem sempre lembrados pela sociedade da região aqui estudada? Ou ainda, eles atuaram no sentido de serem percebidos como elementos fundadores da história e da religiosidade daquelas populações? Para compreendermos essa indagação e apontarmos uma resposta, basta observar a reflexão do historiador e fundador da Escola dos Annales, Marc Bloch, quando ele nos diz que:

Todo grupo social retira sua unidade espiritual ao mesmo tempo das tradições que constituem a matéria própria da memória coletiva e das ideias ou convenções, que resultam do conhecimento do presente (BLOCH, 1925, p.76).

As respostas para indagações anteriores podem estar mais fáceis de serem encontradas. Bloch nos dá a pista: esses grupos sociais, no caso aqui, os orionitas, buscam o que ele chama de “unidade espiritual” nas suas tradições e na memória coletiva para a partir daí, resultar o conhecimento do presente. E então, para o conhecimento do presente, o passado precisa se materializar na forma da memória. E também, com os missionários orionitas, há esse “esforço” pela memória. Os orionitas buscaram deixar a sua própria memória escrita. Ou seja, atuaram no sentido de serem sempre lembrados pela sociedade da região aqui estudada, e mais ainda, atuaram no sentido de serem percebidos como elementos fundadores da história e da religiosidade daquelas populações.

Sabemos, portanto, que aqueles missionários conviveram com enormes dificuldades no cotidiano de suas missões. Enfrentaram viagens difíceis, se depararam com lugares habitados e desabitados, quase todos com precariedade social. Entraram em enfrentamentos contra aqueles que consideravam seus inimigos, ou seja, os protestantes, as chamadas “superstições” e a maçonaria. Lidaram também com as figuras políticas que ora se mostraram seus parceiros, ora empecílhos àquele projeto “evangelizador” que estava em curso naquele momento histórico naqueles sertões. Sofreram e tiveram que enfrentar o que pode ser considerado como o maior de seus traumas, perderem cinco missionários entre os seus, desses, três sacerdotes e dois religiosos consagrados. Qual foi o objetivo disso tudo? Era o “custo” da implantação do catolicismo naquela região e contexto histórico, era o processo de estruturação da Igreja que estava em curso.

Portanto, a estruturação do catolicismo naquela região aconteceu nessas áreas como vimos até esse momento neste estudo: no campo da memória objeto do primeiro capítulo, no campo das representações objeto deste capítulo. Mas além da constituição de uma memória orionita e das representações construídas sobre aquele processo de implantação daquele catolicismo, o que mais os missionários orionitas realizaram para que a Igreja fosse estruturada naquele espaço e contexto histórico? Assim, as obras sociais construídas por aqueles missionários, a saber, suas ações nas áreas da saúde, educação e fé, elementos que colaboraram para a estruturação do catolicismo ao modo orionita naquela região, são as questões que serão abordadas no capítulo seguinte, o último deste estudo.

### 3 AS OBRAS SOCIAIS ORIONITAS: O CORPO, O SABER, A ALMA

#### 3.1 Os Orionitas e a Saúde: Enfermeiros, Ofícios Sanitários e Hospitais

Nesse caminho para entendermos como os missionários orionitas estruturaram o catolicismo – por intermédio de suas ações nas áreas da saúde, educação e fé – na região do antigo extremo norte goiano a partir dos anos 1950, faz-se necessário a localização da ação daqueles missionários dentro de um contexto maior, no caso em tela, a inserção da história da missão orionita dentro do contexto da história do catolicismo em nível regional, ou seja, em nível de Goiás.

Sabemos portanto, que os missionários orionitas instalaram-se no antigo extremo norte goiano na metade do século XX. Mas a história do catolicismo em Goiás remonta a dois séculos antes: o XVIII. Sobre a presença da Igreja Católica em Goiás, a historiadora Maria da Conceição Silva, especialista em história da igreja na região, no estudo já citado anteriormente, nos informa que:

A história da Igreja Católica em Goiás inicia-se com a criação da prelazia goiana em 1745, após a descoberta das minas de ouro no Arraial de Sant'Anna, que em 1739, denominou-se de Villa Boa de Goyaz e, em 1818, recebeu o nome de Cidade de Goiás. A transformação da vila em cidade e a chegada de seu primeiro bispo são acontecimentos importantes para se compreender a história da região ao longo dos tempos (SILVA, Op.cit. p.33).

Como refletiu acima Silva, a história do catolicismo na região de Goiás se iniciou no século XVIII com a instalação da prelazia goiana, resultado segundo ela, do processo de descoberta de ouro na região do que se denominaria mais tarde de Vila Boa, depois Cidade de Goiás. A historiadora nos informa ainda que tanto a transformação da vila em cidade como a posse de seu primeiro bispo são condições importantes para o estudo da história da região e do próprio catolicismo. Vale dizer que a região objeto deste estudo sobre os orionitas pertenceu a essa prelazia goiana citada por Silva até o ano de 1921, quando passou a pertencer a diocese de Porto Nacional, vindo a estar ligada a essa até 1954.

No século seguinte, o XIX, Silva busca entender o contexto em que se delineou a história do catolicismo em Goiás. Sobre a Igreja na região goiana naquele período, ela reflete que:

Em Goiás, coube aos bispos Francisco Ferreira de Azevedo (1818-1854), Domingos Quirino de Souza (1861-1863), Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876) e Claudio José Gonçalves Ponce de Leão a organização da diocese, ao implantarem um catolicismo conforme os ditames ultramontanos. Desse modo, a linha religiosa adotada pela Igreja goiana estava em sintonia com o catolicismo ultramontano antes da indicação de D. Eduardo Duarte e Silva para a diocese (IBIDEM, p.35).

Conforme observou acima Silva, a história do catolicismo em Goiás no século XIX foi marcado pelo chamado ultramontanismo. Consideramos importante destacar essas reflexões de Silva, pois a partir dela podemos melhor entender a configuração do catolicismo em Goiás nos contextos que antecederam à chegada dos missionários orionitas. Como destacou a historiadora em sua reflexão acima, foi o ultramontanismo a prática da Igreja naqueles momentos, essa prática terá um desdobramento no início do século XX: será a chamada neocristandade católica.

Já no século XX, a historiadora Lindsay Borges no estudo já citado anteriormente, diz que o catolicismo em Goiás como em todo o país tinha como:

Seu objetivo manter sua posição de religião representante da maioria do povo brasileiro e conquistar espaço junto à sociedade por meio de ações em colaboração com o Estado. Para ser reconhecida nesse papel representava seus adversários como desqualificados para contribuir com o desenvolvimento da sociedade (BORGES, OP.cit. pp.147-148).

Conforme refletiu acima Borges, no século XX o catolicismo tanto em nível de país como em Goiás buscava se manter como religião predominante. Interessante observar na reflexão da autora que uma das práticas que a Igreja vai utilizar para manter essa posição será a de conquistar espaço na sociedade através de ações em parceria com o poder público. Consideramos que essa leitura de Borges reflete exatamente o que pode ter ocorrido também no extremo norte goiano na mesma época, pois como já sabemos, os missionários orionitas chegaram naquele espaço social e lá buscaram implantar o catolicismo ao modo deles, e da mesma forma como inferiu Borges, referindo-se à Igreja mais ao sul em Goiás, no extremo norte os orionitas buscaram também parcerias com o poder público para implantar as suas obras: saúde, educação e fé.

Portanto, como vimos nas primeiras reflexões deste capítulo, a história do catolicismo em Goiás começou no século XVIII em virtude do ouro na antiga Vila Boa, foi caracterizado no século XIX com o ultramontanismo e chegou às primeiras décadas do século XX com o

desdobramento do ultramontanismo: a chamada neocristandade. Sobre a inserção do trabalho orionita dentro desse contexto da neocristandade, o periódico da congregação orionita expõe:

Na concepção da Nova Cristandade, a Igreja Católica considera-se uma força espiritual que está acima do Estado. Os prelados por sua vez, consideram-se representantes do papa e, portanto, de Jesus Cristo. Sentem-se assim, responsáveis na transformação do Brasil em um país tipicamente católico. Toma força nesse período o ‘combate’ aos protestantes e aos espíritas principalmente, sendo estes os alvos principais das pastorais dos bispos e de outros escritos católicos (PEQUENA OBRA DA DIVINA PROVIDÊNCIA, 1965, p.33).

Conforme o periódico oficial daquela congregação, eles próprios situam as suas práticas de ação naquelas décadas a partir da chamada neocristandade católica. Foi sobre essa prática católica que os missionários orionitas chegaram no antigo extremo norte goiano na metade do século XX com esses objetivos: levar saúde, educação e fé para aquela região. Para implantar essas ações na esfera social, os orionitas tiveram que estabelecer parcerias com o poder público como vimos no capítulo anterior, sobretudo as relações entre os orionitas e a política da região.

Sobre as práticas de atuação do catolicismo dentro dessa perspectiva, Riolando Azzi acredita que a Igreja Católica e Estado, na medida em que tiveram que conviver, essas duas instituições se reaproximaram nas primeiras décadas do século XX na perspectiva da chamada neocristandade católica (AZZI, 1994).

Mas como os orionitas atuaram no que concerne à saúde naquela região? eles atuaram em três frentes, a saber: primeiro colocando em prática a formação de mão de obra para os atendimentos na área da saúde o que significou na criação da “Associação Católica Samaritanos Socorristas”, segundo o que chamamos de ofícios sanitários, que consistia em atender os doentes, higienizá-los e medicá-los. Terceiro, na criação de postos de saúde e na fundação de dois hospitais na região.

No contexto da chegada dos primeiros missionários orionitas naquela região do extremo norte goiano e, sobretudo a primeira década da missão, os anos 1950, foi marcado por um forte trabalho sanitário realizado por aqueles missionários. A situação sanitária da região era precária. Proliferavam doenças das mais variadas, algumas complexas, mas a maioria em virtude da falta de higiene e de condições mais saudáveis de vida, como acesso a boa alimentação, a água tratada, etc.

Sobre a situação sanitária daquela região naquele contexto histórico, a historiadora Vera Caixeta nos informa que:

Tonini identificou as doenças daquele sertão, entre elas estavam a malária, a verminose e a sífilis. No diagnóstico do Pe. Tonini os habitantes dos sertões ainda eram atacados pelas mesmas doenças do início do século, as condições, pelo menos no extremo norte de Goiás, pareciam bem próximas daquelas que teriam levado o médico Miguel Pereira a caracterizar o Brasil como um imenso hospital, em 1916. Embora a realidade sanitária do país tivesse se transformado, entre 1916 a meados da década de 1950, como afirma Hochman, as endemias rurais continuavam na agenda política da saúde pública brasileira (CAIXETA, Op.cit. p.177-178).

Como amiúde destacado por Caixeta, as principais doenças que existiam naquela região eram a malária, a verminose e a sífilis. A esse quadro, somava-se ainda a existência de outras endemias que também flagelavam aquelas populações. Parece-nos que não era uma situação restrita ao extremo norte de Goiás na época. Mas no antigo extremo norte goiano a realidade sanitária era mais complexa pois era agravada pela situação de pobreza e de falta de investimentos na região, tanto por parte dos governos do estado quanto federal.

Acreditamos que a realidade econômico-social encontrada pelos missionários naquela região, esse quadro difícil, tenha provocado uma mudança significativa no projeto de catolicização daqueles povos, de um projeto essencialmente religioso, para outro mais de natureza sanitária, educacional, social e cultural, como veremos neste capítulo.

Sobre a relação desta situação local com o âmbito nacional, Caixeta nos informa ainda que:

Na década de 1950, durante a campanha presidencial de Juscelino Kubitschek, foi retomada parte da agenda do movimento pró-saneamento dos sertões das décadas anteriores. O candidato reconheceu a inexistência de assistência médico-sanitária nos sertões e pareceu apontar para um amplo programa de ação, incluindo a distribuição de merenda escolar. Kubitschek reconhecia que não seria possível colocar em prática o seu lema “50 anos em 5” se não rompesse com a dicotomia litoral/sertão. Porém, nos sertões dos missionários italianos esse programa de governo, vitorioso nas urnas, não chegou a ser implantado. Os missionários perceberam que, nos sertões, não dava para ficar esperando pelo Estado. Caberia a eles enfrentar os problemas encontrados (IBIDEM, p. 178-179).

Como se pode observar na reflexão acima de Caixeta, houve uma preocupação na década de 1950 em âmbito federal com a situação sanitária dos sertões do país. Como a historiadora reflete, as doenças que ainda assolavam grandes áreas do interior do país, e no sertão do extremo norte goiano não foi diferente, impedia a concretização dos planos do governo central de romper a chamada “dicotomia” entre litoral e sertão do país. De fato, a ausência de projetos e investimentos tanto do governo federal quanto do governo estadual

ajudava a entender a situação sanitária daquela região nos anos 1950. Foi essa situação que os missionários orionitas encontraram quando lá chegaram.

Como dissemos anteriormente, temos como hipótese que esses problemas encontrados por aqueles religiosos quando do início da missão orionita, engendrou, a nosso ver, uma significativa mudança nos projetos daqueles religiosos para aquela região, deslocando uma atuação do campo simplesmente religioso, para o campo da saúde e também da educação como veremos a seguir. Sobre o início desse enfrentamento dos orionitas frente às doenças e a condição sanitária da região, vale destacar num primeiro momento, a criação por parte do missionário Quinto Tonini, da “Associação Católica Samaritanos Socorristas”, também chamados de “Bons Samaritanos” ou “Samaritanos Socorristas”.

Sobre a criação dessa associação que visava formar enfermeiros para atuarem no espaço geográfico de alcance da missão orionita, Quinto Tonini narra:

Uma noite cintilou-me uma ideia: e se fizesse um curso para formar enfermeiros? Ao final das contas sou diplomado na matéria. Uma discreta biblioteca, ser-me-á de auxílio. Remédios para a prática não me faltam. Tudo pronto! Viajando pelo interior da missão avisou por onde passava que a 1º de dezembro teria início um curso de três meses para enfermeiros. Poderiam participar todos aqueles que tivessem completado 15 anos e frequentado, ao menos, o quarto ano primário. Tudo era gratuito, até mesmo o papel. Por onde passou encontrou simpatia e adesões (TONINI, Op.cit. p.106).

Conforme a narrativa acima de Tonini, vemos que foi ele o idealizador do projeto de formar, por intermédio de um curso, enfermeiros para atuarem naquela região. Acreditamos que ao decidir pela criação daquele curso, Tonini demonstrava toda a sua preocupação com a condição sanitária daquela região. Certamente se a condição de saúde daquele povo fosse boa e tranquila, não haveria ele de idealizar aquela “empreitada”. Tonini como já sabemos era enfermeiro por formação. Ele resolvia então colocar seus conhecimentos na área da saúde em favor da melhoria das condições sanitárias daquele povo.

Ele em sua narrativa onde expressa a ideia pela criação daquele curso, relata ainda que dispunha dos materiais necessários, livros, manuais, em suma, a sua biblioteca. Esse material deve ter, naquele contexto de início do curso, ter sido de muita valia para aquele padre que também era enfermeiro. Narra ainda que quando da divulgação do curso pelas sedes da missão, foi bem recepcionado em sua ideia, encontrando portanto, amplo apoio.

Vale dizer que a preocupação e a atuação da religião Católica no campo da saúde e mais especificamente na área da enfermagem sempre foi algo presente. Segundo Patrícia

Hargreaves no estudo *Saúde Pública: As Freiras Deram Origem às Enfermeiras*, havia uma conexão profunda entre enfermagem e a prática católica das freiras, para ela:

O monopólio religioso católico na assistência à saúde só foi quebrado em 1540, após a dissolução dos mosteiros pelo monarca inglês Henrique VIII. Os hospitais passaram a ser patrocinados pelo Estado e as freiras católicas se tornaram as enfermeiras, o que é visível até hoje nos uniformes tradicionais (HARGREAVES, 2014, p.13).

Como observou acima Hargreaves, o catolicismo sempre atuou na esfera da saúde e da enfermagem. Segundo ela, a própria atribuição da enfermagem tem uma relação estreita com o trabalho das freiras católicas, sendo que essas, a partir do século XVI, passaram a atuar como enfermeiras. Não é, portanto, de estranhar que o missionário Quinto Tonini tenha tido a ideia de criar um curso para a formação de profissionais para atuar no antigo extremo norte goiano no campo da saúde como enfermeiros. Ele próprio, como sabemos, era um. Vejamos que, separados por um longo tempo, a longa duração por assim dizer, a igreja das épocas passadas e a igreja do século XX, também atuou na área da enfermagem, com técnicas próprias da área, mas com as mãos religiosas.

Assim, quando da administração efetiva do curso, Tonini ao preparar o material didático para ser aplicado na aprendizagem dos alunos, futuros “enfermeiros”, não ficou apenas restrito a explanação de conhecimentos na área da saúde. O programa do curso passou a contemplar também conhecimentos relativos à religião católica, conforme ele mesmo narra:

Na metade de novembro preparou o material e os programas: Anatomia, Puericultura, Higiene, Técnica de Enfermagem e música. Na segunda parte: Religião, Moral e Apologética, para a defesa contra os protestantes, os comunistas, os maçons e para a investida contra a ignorância. Queria formar um grupo fidelíssimo, que sob a veste de enfermeiros, pudesse ser lançado em todos os lugares, ao encontro das escolas das cidades e do interior (TONINI, Op.cit.p.106).

Como se pode observar na narrativa acima de Tonini, ele dividiu a formação do curso em dois momentos: primeiro a parte de conhecimentos relacionados à saúde com parte final dedicada à música e, segundo, conhecimentos relativos à religião, certamente, de matriz católica, com complemento de conhecimentos de moral e apologética. Nessa divisão do missionário Tonini dos conhecimentos a serem aplicados aos alunos do curso de enfermeiros, fica de maneira muito clara a intenção daquele missionário de que o curso não recebesse apenas conhecimentos relacionados à saúde, mas também de religião e, mais ainda, a católica.

O próprio Tonini em sua narrativa acima expõe o objetivo daquele aprendizado sobre a igreja: a intenção de enfrentar, agora por meio de uma formação racionalizada, os protestantes, os comunistas, os maçons e todo e qualquer tipo de “ignorância” daquele povo, os sertanejos do extremo norte goiano na época. Ou seja, o objetivo daquele curso de formação de enfermeiros era formar aqueles que cuidariam do corpo das pessoas, mas não só, da alma também, contra aqueles que os orionitas consideravam seus inimigos. Ou seja, aquele curso de enfermagem tinha muito, muito mais objetivos além de levar saúde para aquelas populações, com a saúde, levava-se junto a fé católica para aquelas gentes.

Mas o curso de enfermeiros também promoveu a mudança na vida de muitos sertanejos, conforme narra Tonini quando diz que:

Também em Araguaína multiplicaram-se os atos de heroísmo entre os jovens. Pessoas que um mês antes só procuravam o álcool e as festas dançantes, agora em grupo de dois, de três, internavam-se na selva, curvavam-se fraternalmente sobre aqueles doentes, na maioria das vezes repugnantes, a ponto de arrepiar os cabelos; tratavam suas gangrenas, aplicavam injeções, limpavam e arrumavam a casa, lavavam os recipientes de água, davam conselhos de higiene necessários. Tudo com tanta delicadeza e caridade de comover (IBIDEM, p.133).

Como se observa na narrativa acima de Tonini, o curso de formação dos “Samaritanos Socorristas” segundo aquele missionário, mudava também a vida dos próprios enfermeiros. Na narrativa podemos perceber que Tonini apresenta aqueles enfermeiros como pessoas que além de servir aos doentes e mais necessitados daqueles sertões, terminavam também por mudar as suas próprias vidas. Ele destaca que muitos enfermeiros que tinham antes as suas vidas “desregradas”, ao entrarem para o grupo dos “Samaritanos Socorristas” tinham se transformado em “pessoas novas”.

Sobre a atuação da Igreja no socorro ao sofrimento humano, de acordo com o historiador norte-americano Thomas Woods na obra *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental*, onde ao se referir ao papel da Igreja no campo da saúde, aquele pesquisador nos informa que:

Antes da Igreja Católica, o espírito com que se tratava a doença e o infortúnio não era o de compaixão, e coube ao cristianismo o crédito pela solicitude em atender o sofrimento humano em larga escala (WOODS, 2008, p.166).

Como se pode observar na reflexão acima de Woods, a Igreja Católica teve um papel crucial na configuração de um novo modelo de assistência à saúde no ocidente. Ao longo das

argumentações desse historiador, vemos que o próprio nascimento do hospital moderno se deveu, segundo ele, à Igreja Católica. Nossas análises se pautaram também, vale dizer, à crítica dessa obra de Woods. Embora muito respeitado no meio acadêmico internacional, Woods é um historiador católico e, por vezes, parece assumir uma postura menos racional e histórica, e mais religiosa e católica. Mas ainda assim, seus argumentos, dados e interpretações, foram de muita importância para a feitura de nossa narrativa neste capítulo.

**Imagem 13:** Encerramento do Curso de Enfermagem “Samaritanos Socorristas” – Araguaínas, 1957



**Fonte:** Livro *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

Mas os “frutos” daquele curso não era só aqueles até então, segundo Tonini, alguns enfermeiros samaritanos se tornaram religiosos orionitas. Isso mesmo, o curso gerou vocações religiosas para os próprios quadros da congregação orionita, conforme podemos verificar quando Tonini diz que:

Três das alunas enfermeiras descobriram de ter vocação para a vida religiosa e entraram na Congregação das Pequenas Missionárias de Dom Orione. Haviam ensinado como professoras e catequistas em Anapolândia, Jardim e na própria Araguaína. Também cinco rapazinhos entraram no Seminário. A semente regada com tantas lágrimas, começava a germinar (TONINI, Op.cit. p.141).

A narrativa acima de Tonini nos dá a exata dimensão da importância que teve a criação daquele curso de formação de enfermeiros orionitas, os “Samaritanos Socorristas”: a dimensão de que aquele projeto estava muito, muito além da assistência à saúde daquele povo, mas além disso, a formação do caráter dos enfermeiros, a propagação daquele caráter entre os sertanejos daquela região e, mais ainda, a formação de vocações para a vida religiosa, no caso, o acesso de muitos aos quadros da própria congregação. Somente nessa narrativa de

Tonini, entre os enfermeiros samaritanos daquele grupo formado naquele momento, deu-se a vocação de três futuras freiras e cinco futuros padres orionitas.

Mas como se deu a aplicação prática dos conhecimentos aprendidos no curso de enfermeiros, curso criado pelo missionário Quinto Tonini? Especificamente sobre a assistência à saúde realizada por aqueles “Samaritanos Socorristas”, podemos dizer que aquela tarefa não era nada fácil. Sobre a realidade encontrada naqueles sertões por aqueles enfermeiros, Tonini nos dá a dimensão da tarefa ao nos dizer que:

Eram rostos cadavéricos de pobres velhos abandonados pelos filhos, rostos emaciados de mulheres, de crianças raquíticas, de faces inchadas, pálidas, deformadas pela leishmaniose; feridas repugnantes, gangrenas nauseabundas, articulações caídas, corroídas pela lepra (IBIDEM, p.25).

A partir da narrativa acima, Tonini nos apresenta o quadro de saúde pública enfrentado pelos enfermeiros samaritanos naquele contexto das missões orionitas. Doenças de toda sorte que eles precisaram enfrentar e tratar. E de fato trataram, conforme se observa nessa narrativa quando o missionário relata que:

Eram doentes que os enfermeiros desencovavam em todos os buracos. Conduziam-nos ou carregavam-nos para a sala de prática. Ali o padre curava e ensinava aos enfermeiros, que como pintinhos ao lado da choca, repetiam os seus gestos. O enfermeiro cirurgião passou o bisturi: esvaziou a cavidade, fez o curativo, desinfetou tudo, conforme a mais rígida técnica que o caso exigia, depois recobriu com gaze e esparadrapo (IBIDEM, p.107).

Conforme podemos observar na narrativa acima, os enfermeiros “Samaritanos Socorristas” também buscavam os doentes nos lugares mais longínquos para dar a eles a possibilidade do tratamento. Era também um trabalho de busca daqueles doentes, de busca para a saúde, enquanto aqueles enfermeiros também aprendiam sempre novas experiências com a diversidade de doenças e problemas a serem tratados.

Como podemos perceber na narrativa acima, os samaritanos socorristas eram os verdadeiros promotores naquela expansão da saúde por aquela região. Consideramos inclusive dizer que, pela observação mais atenta daquelas narrativas, podemos crer que sem eles, aquele projeto orionita na área da saúde não tivesse sido alcançado. Sobre as práticas e a participação das pessoas comuns como auxiliares da Igreja nesses projetos católicos, o historiador José Mateus do Nascimento diz que:

Vemos, assim, que essas práticas não se configuram ao acaso. Apesar de serem motivadas pela Igreja, são concretizadas pelas mãos de seus fieis (...) envolvendo um exército de agentes que se empenharam numa política denominada de promoção social (NASCIMENTO, 2006, p.90).

Como refletiu acima Nascimento, as pessoas comuns que são os fieis da Igreja se transformam nos promotores daquelas ações sociais. Cremos que no caso dos samaritanos socorristas do extremo norte goiano, eles também não só foram promotores daquelas ações sanitárias que levavam saúde para aquelas populações como são os verdadeiros benfeitores daquele processo. Uma outra narrativa nos dá a dimensão daqueles trabalhos sanitários, sobre esse momento Tonini relata que:

Uma noite, compareceu um pobre homem, pedindo remédio para a esposa. Fazia cinco anos que ela jazia no fundo de uma rede, sem poder mover-se. O sacerdote e seus enfermeiros aconselhou-o a trazer a doente para a cidade. Quatro homens, revezando-se dois a dois, trouxeram a enferma estendida numa rede ligada a um pau, durante três dias sobre aquelas areias. Superaram 30 km a pé. Chegaram em uma tarde quente e sufocante. Um espetáculo mais repugnante que aquele, jamais se havia apresentado aos olhos do missionário e seus enfermeiros, que puderam vangloriar-se agora de conhecer tudo daquele povo (TONINI, Op.cit. p.134-135).

A narrativa acima de Tonini é muito esclarecedora do esforço empreendido por aqueles homens para tratar e curar muitos doentes daquela região. Ele relata que jamais ele e seus enfermeiros samaritanos haviam visto um doente em um estado tão deplorável como o daquela mulher trazida em uma rede para ser tratada por aquele missionário e seus enfermeiros. Analisando a narrativa creio que podemos dizer que era uma situação realmente precária no quadro da saúde de muitos sertanejos daquela região naquelas primeiras décadas de atuação dos missionários orionitas.

Os missionários orionitas e seus enfermeiros samaritanos atuaram diretamente no socorro aos doentes de toda espécie daquela região objeto deste estudo. Sobre essa atuação católica como socorro, Patrícia Hargreaves ainda esclarece que:

Por milênios, a saúde era uma questão de religião. As leis de pureza do Velho Testamento exigiam limpeza ritual, proibiam o contato com cadáveres, mas tratavam os leprosos de toda espécie, além de vetar certos tipos de alimentos (HARGREAVES, Op.cit.p.13).

Conforme destacou acima Hargreaves, a saúde sempre foi uma preocupação da religião. Essa assistência aos doentes, aos leprosos foi também desencadeada pelos



que a congregação desejava: sanear o corpo daquela região. Para corroborar com essa nossa interpretação, basta observar as palavras do sacerdote Egídio Adobatti dirigidas à Quinto Tonini em janeiro de 1952 quando este último desembarcara no Rio de Janeiro. O próprio Tonini narra que:

O Padre Egídio acompanhou o Padre Tonini até o trem e com um pé sobre o estribo lhe dizia: “De Goiás escrever-lhe-ei, pedindo tudo aquilo que for necessário, espero que me providencie. Creio que não passará nem mesmo um ano e chamá-lo-ei. Aliás, se tudo correr bem, estaremos juntos, dentro de poucos meses. Sua cultura sanitária, a prática em assistir aos doentes será uma coisa preciosa na missão (IBIDEM, p.17).

Como se pode observar na narrativa acima de Tonini, a partir de seu diálogo com o sacerdote Egídio no Rio de Janeiro, eles orionitas viam Tonini como um homem estratégico para a missão devido seus conhecimentos relacionados à saúde. Parecia um presságio? Não. Foi uma escolha acertada da congregação orionita e de fato Tonini idealizou e colocou em prática o trabalho de assistência à saúde naqueles sertões do Brasil central naquele contexto.

Onde havia uma igreja orionita no antigo extremo norte goiano havia uma equipe de “Samaritanos Socorristas” que colocavam em prática os ofícios sanitários em prol daquela sociedade. Em cada sede da missão funcionava, na própria igreja, um posto de atendimento desses enfermeiros orionitas. Sobre essa estratégia dos orionitas que resultou na formação dos “Samaritanos Socorristas”, vale agora, inferir alguns apontamentos. Primeiro, consideramos importante destacar a originalidade dessa ideia de Quinto Tonini: criar um grupo grande de pessoas com conhecimentos básicos de saúde para atuar junto com os missionários no combate às doenças que atingiam aquela região e seu povo.

Foi, cremos, uma “jogada de mestre”, de uma originalidade nos sertões do Brasil central naquele momento que impressiona. Na verdade não eram enfermeiros como conhecemos hoje em dia, com formação superior e diploma reconhecido. Eram, portanto, grupo de pessoas, jovens ou não, que se dispunham a aprender os procedimentos técnicos de primeiros socorros, de higiene, de sanitização, de administração de medicamentos. Eram na realidade pessoas leigas na área da saúde que receberam as primeiras noções de enfermagem para o atendimento mais urgente daquela sociedade atingida por muitos males no campo da saúde.

Analisando as narrativas que tratam sobre aquele grupo e conseqüentemente buscando entender os primeiros anos de exercício daqueles samaritanos, vemos que eles iniciaram seus trabalhos, como diz na linguagem popular “com a cara e a coragem”, coragem deles,

samaritanos e de Tonini que os ensinou e confiou em seus esforços naquele momento. No início daquele trabalho, eles não tiveram apoio financeiro dos governos de então. Somente nos anos seguintes, dado o reconhecimento público daquele trabalho, a Associação Samaritanos Socorristas passou a receber apoio dos governos, somente depois do trabalho iniciado e consolidado (CORAZZA, 2000).

Acreditamos ainda, no que se refere à essa associação, que seus membros, o povo comum daquela região, transformados então em uma espécie de agentes de saúde, pareciam, pela crítica da narrativa de Tonini, que gostavam do que faziam, com imensa dedicação e entrega. Ainda cremos que, naquela altura e contexto, ser um samaritano socorrista dava a eles visibilidade social, prestígio e reconhecimento por parte daquela sociedade do antigo extremo norte goiano. Era sim um trabalho voluntário, de satisfação pessoal, pois ajudavam a salvar vidas, mas eram também reconhecidos, valorizados, destacados em meio àquela sociedade. Ou seja, ser samaritano socorrista lhes proporcionavam uma espécie de ascensão social.

Mas com o passar dos anos, a congregação orionita percebeu que aquele trabalho realizado pelos “samaritanos socorristas” que tinha sido de fundamental importância, não era mais suficiente, era preciso uma logística ainda maior, daí surgiu a necessidade por parte dos missionários orionitas em criar seus próprios hospitais na região. Nesse momento em diante, os esforços daqueles missionários e da própria congregação foi voltada para a criação de hospitais orionitas. Assim, surgiu no final da década de 1950 a primeira unidade hospitalar genuinamente orionita no extremo norte de Goiás: o Hospital Pio XII na cidade de Filadélfia, como já dito anteriormente, cidade considerada a mais estratégica na primeira década da missão orionita.

A atuação do catolicismo no campo hospitalar foi uma novidade no extremo norte goiano na época, mas nunca foi novidade a atuação do catolicismo no campo da saúde e mais ainda, na fundação de hospitais. Aliás, acredita-se que os primeiros hospitais surgidos no mundo ocidental, deveu-se ao trabalho da Igreja Católica. Sobre a atuação da Igreja no âmbito hospitalar, o historiador norte americano Thomas Woods, informa que a atuação da Igreja nessa área vem de longe:

No século IV, a Igreja Católica começou a patrocinar a fundação de hospitais em larga escala, de tal modo que quase todas as principais cidades acabaram por ter o seu. Na origem, esses hospitais tinham por fim hospedar estrangeiros, mas depois passaram a cuidar dos doentes, viúvas, órfãos e pobres em geral (WOODS, Op.cit.p.166).

Como observou acima Woods, desde o século IV que a Igreja Católica atua na área da saúde e de assistência por intermédio, inclusive, da fundação de hospitais. Segundo ele, os primeiros que surgiram tinham como objetivo hospedar estrangeiros, mas logo se inclinaram para a assistência à saúde das pessoas, segundo o autor, com privilégio aos mais pobres.

Sobre a necessidade da criação do primeiro hospital orionita, o Pio XII na cidade de Filadélfia, que foi pensado e colocado em funcionamento por Quinto Tonini, ele narra que:

A missão não podia mais continuar sem um Hospital. Numa área de 500 km de raio, sem uma casa voltada para os cuidados médicos, pode-se imaginar o número de trabalhadores que morriam como seres errantes. Um dia, os sacerdotes, em Filadélfia haviam assistido à morte de um pobre pai de família, com uma hérnia estrangulada. Não dava mais para esperar. Organizar e depois sustentar um hospital naqueles lugares precisava de muita coragem (TONINI, Op.cit.p.229).

Como se pode observar na narrativa acima de Tonini, ele ainda na primeira década da missão, a de 1950, chegou a conclusão da necessidade de criação do primeiro hospital orionita no antigo extremo norte de Goiás. Acreditamos que o trabalho já reconhecido da Associação Católica Samaritanos Socorristas não respondia mais pela necessidade cada vez mais crescente de assistência à saúde daqueles povos da região. Os “Bons Samaritanos” já haviam cumprido o seu papel, agora, a necessidade se ampliava, nascia o Hospital Pio XII de Filadélfia.

Já sobre os benefícios levados ao povo daquela região por intermédio daquele primeiro hospital orionita do antigo extremo norte, vejamos essa narrativa do sacerdote orionita Mário Scalco quando nos diz que:

O Pio XII, além do sertão de Goiás servia também a cidade de Carolina no Maranhão e seus arredores. O primeiro médico, herói do sertão, foi o Dr. Simão Lutz Kossobutski. Era dirigido pelos padres orionitas e pelas irmãs missionárias da caridade, da congregação de Dom Orione. Ninguém pode avaliar o bem imenso que o Hospital proporcionou no campo sanitário, social e moral no setor sul da missão de Tocantinópolis, já que Filadélfia e Babaçulândia eram, junto com Araguaína, os únicos municípios (SCALCO, 1979, p.51).

Conforme podemos observar na reportagem do periódico Voz do Norte do final da década de 1970, a importância do Hospital Orionita Pio XII, único estabelecimento hospitalar do antigo extremo norte goiano até o final da década de 60, estava no atendimento de serviços de saúde a toda a região, inclusive como destacado na matéria, até pacientes de parte do Maranhão. Aquele hospital também já contava com um médico fixo, Simão Lutz, que passou

à história da região como o primeiro médico formado a atuar naquele espaço e contexto histórico.

Antes do Hospital Pio XII, os atendimentos à saúde como vimos nessa parte deste estudo, estava restrito aos “Samaritanos Socorristas” grupo de pessoas que recebiam o aprendizado de Quinto Tonini que além de missionário orionita era enfermeiro formado na Itália. Esses “enfermeiros” com habilidades de primeiros socorros e técnicas de higiene, de sanitização, medicavam e cuidavam dos sertanejos daquela região. Todas as igrejas orionitas possuíam seu posto, em condições precárias é claro, de atendimento sanitário. Assim, a partir de 1959, a missão orionita contava efetivamente com o seu primeiro hospital.

Mas a intenção dos orionitas em atuarem na área hospitalar não ficou restrito ao Hospital Pio XII de Filadélfia, fundado em 1959. Três anos depois, em 1962, nascia o “embrião” do que seria anos depois o Hospital do Pênfigo de Araguaína, depois batizado como Casa da Caridade Dom Orione, e que depois mudaria novamente de nome, para Maternidade Dom Orione. Sobre o surgimento desse hospital naquela cidade, o missionário orionita Remígio Corazza narra:

Ao desembarcar no Rio de Janeiro encontrei uma carta do Superior Geral, Dom Zambarbieri, destinando-me para Araguaína. Estávamos em fevereiro de 1962. Ali chegando encontrei a cidade que enfrentava uma epidemia de pênfigo. Havia mais de cinquenta doentes abrigados em redes armadas numa copada mangueira. Preocupado com a situação, Cornélio construiu um abrigo provisório que mais tarde foi transformado no Hospital do Pênfigo (CORAZZA, Op.cit. p.64).

Como relatado acima por Corazza, a cidade de Araguaína, uma das sedes da missão orionita no antigo extremo norte goiano, no ano de 1962, enfrentou o que ele denominou de epidemia de pênfigo. Pênfigo, era uma doença da pele que causava bolhas infecciosas e, se não tratadas, poderia evoluir para um estado grave o paciente<sup>13</sup>. Corazza nos informa que ao chegar naquela cidade se deparou com aquele quadro sanitário que lhe preocupou. Segundo ele, a congregação orionita agiu diante da situação, tinha origem o que depois seria o segundo hospital orionita no antigo extremo norte goiano, agora em Araguaína.

Sobre esse hospital que nascia para socorrer aqueles doentes acometidos por problemas na pele, outra narrativa do Sacerdote Mário Scalco explica que:

Cornélio abriu um leprosário, mas, quando os doentes foram obrigados a saírem do centro da cidade por motivos óbvios, surgiu no mesmo lugar um

---

<sup>13</sup> Para mais informações sobre essa doença, ver: CARVALHO, Diana Maul de. *Uma História Brasileira das Doenças*. São Paulo: Editora Mauad, 2006.

“pequeno cotolengo” que abriu as portas para os velhinhos desamparados, doentes crônicos e parapléticos, etc...Para continuar esta tarefa sócio-sanitária, Cornélio fez doação em 1970 à Pequena Obra da Divina Providência, que mudou o nome da entidade para Casa da Caridade Dom Orione, aos 8 de janeiro de 1971 (SCALCO, Op.cit.pp.52-53).

Como podemos observar na narrativa do periódico Voz do Norte, aquele hospital do pênfico, chamado também de leprosário na década de 1960, anos depois foi convertido em Casa da Caridade Dom Orione em 1971. Seria a segunda unidade hospitalar dos orionitas no antigo extremo norte goiano. Mas veja que pelo próprio nome da instituição, era um hospital dedicado à assistência a saúde na forma caritativa, característica das obras católicas espalhadas pelo mundo.

**Imagem 15:** Lançamento da Pedra Fundamental da Futura Maternidade Dom Orione – Araguaína, 1974



**Fonte:** Site da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência

Endereço Eletrônico: <http://www.hospitalorione.com.br/NossaHistoria.aspx>

No antigo extremo norte goiano não foi diferente. Três anos depois, em 1974, a congregação orionita lançou a pedra fundamental para a ampliação da Casa de Caridade e a transformação da mesma em unidade hospitalar de maior porte. A congregação orionita decidiu ainda mudar a especialidade daquela Casa da Caridade conforme podemos observar nessa narrativa de Scalco:

A congregação de Dom Orione querendo dirigir um monumento vivo de caridade, em homenagem a seu fundador, na cidade de Araguaína, centro sócio-econômico de todo Norte Goiano e constatando na área de saúde a carência de um Hospital para atender às mães pobres, cujo recurso era recorrer às parteiras leigas, sem poder evitar a grande mortandade infantil e das puérperas, se propôs abrir um hospital maternidade para internações, pronto socorro obstétrico e ginecológico com atendimento ambulatorial diário. Assim, em 16 de julho de 1976, dia de Nossa Senhora do Carmo, a

Congregação de Dom Orione entregou a Araguaína um moderno hospital para iniciar suas atividades filantrópico-sanitárias (IBIDEM, p.53).

Surgia assim, a Maternidade Dom Orione, na cidade de Araguaína. Era o segundo hospital orionita na região. Dados sobre os atendimentos realizados por aquele hospital verificados por nós no transcorrer da pesquisa que deu origem a este estudo, demonstram que ele se converteu, ao longo dos anos e décadas, num dos maiores hospitais de Goiás e um dos maiores do norte do país, depois da divisão político-administrativa que deu origem ao Estado do Tocantins em 1988, também um dos maiores centros de saúde deste estado<sup>14</sup>.

Na longa história do cristianismo, a Igreja Católica sempre buscou atuar na área hospitalar. Como vimos anteriormente, os primeiros hospitais católicos remontam ao século IV da era cristã ocidental. Sobre a atuação das congregações/ordens católicas na área hospitalar, o historiador norte-americano Thomas Woods ainda nos informa que:

Não é de surpreender que os mosteiros católicos também desempenhassem um papel importante no cuidado dos doentes de acordo com o mais completo estudo da história dos hospitais. As ordens fundadas durante as cruzadas, administravam hospitais por toda a Europa. Uma dessas ordens, a dos Cavaleiros de São João, também conhecidos como “hospitalários”, foram o germe do que, mais tarde, veio a tornar-se a Ordem de Malta, deixou uma marca particularmente significativa na história dos hospitais europeus (WOODS, Op.cit.p.167).

Como observado amiúde por Woods, a história do nascimento dos hospitais no ocidente está umbilicalmente ligado à história da atuação da Igreja Católica na área da saúde. No antigo extremo norte goiano na década de 1950 em diante não foi diferente. Os missionários orionitas atuaram nessa área com uma força impressionante, fundando os primeiros hospitais da região na época.

---

<sup>14</sup> Como o recorte temporal final de nossa pesquisa é o ano de 1980, momento da criação da Diocese de Tocantinópolis, não é aqui nosso objetivo alongar nossa análise sobre as obras orionitas para além de nosso recorte, ou seja, 1980. Mas gostaríamos de deixar aqui registrado que esse hospital orionita passou, mais recentemente, por uma série de reformas, adaptações e ampliações. Hoje é chamado apenas de Hospital Dom Orione. É um dos mais modernos hospitais com uma das maiores estruturas hospitalares de todo o Estado do Tocantins, com atendimentos clínicos em todas as áreas. Reconhecido como referência em atendimento obstétrico e cardiológico em toda a região norte do país. Para efeito ainda de informação, não é mais um hospital exclusivamente caritativo, hoje, apenas a assistência ao parto de mulheres pobres é realizado sem custos, mas ainda assim, é custeado pelo SUS, via impostos pagos pela sociedade como um todo. Outro atendimento sem cobrança é o de cirurgia/UTI cardiológica, também custeados pelo SUS. Portanto, esse hospital orionita ainda leva o selo de entidade filantrópica, mas na realidade de filantropia não possui nada, visto ser mantido em parte com verbas do SUS. Para mais informações sobre o atual Hospital Dom Orione, consultar o site dessa instituição, no endereço: <http://www.hospitalorione.com.br/Default2.aspx>.

Como foi possível perceber, a Maternidade Dom Orione, teve seu “embrião” no ano de 1962, quando em resposta à aglomeração de doentes atingidos por uma epidemia de pênfico, no mesmo local onde ele funciona, levou a congregação orionita a instalar uma unidade hospitalar. Ele no princípio era Hospital do Pênfico, depois transformado em Casa da Caridade e, em 1976, Maternidade Dom Orione.

**Imagem 16:** Construção da Futura Maternidade Dom Orione – Araguaína, 1975



**Fonte:** Site da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência

Endereço Eletrônico: <http://www.hospitalorione.com.br/NossaHistoria.aspx>

Nesse sentido, observando as ações orionitas no campo da saúde no extremo norte goiano a partir do início da década de 1950, podemos dizer que uma dessas áreas desse “tripé” que se constituiu o trabalho orionita, a saber, as ações no campo da saúde, com vistas a higienização e a sanitização dos povos daquela região do país, contribuiu para a estruturação do catolicismo naquela região. Mas por que acreditamos nessa relação entre o trabalho orionita na área da saúde e a estruturação do catolicismo naquela região e contexto histórico?

Porque, pelo exposto nessa parte deste estudo, a atuação daqueles missionários na área da saúde tinha, além da cura do corpo, do combate às doenças que grassavam naquela sociedade, eles visavam também a conquista das “almas” para a Igreja Católica naquele momento representada por eles orionitas. Eles usaram também a saúde, como a própria retórica de Tonini nos mostrou, como instrumento de combate ao protestantismo, seus inimigos no campo da fé naquele momento. O posto de saúde ou o hospital orionita estavam, acreditamos, muito além de simples construções físicas onde se proporcionava serviços de saúde.

Sobre esse nosso entendimento que esses postos de saúde e hospitais orionitas funcionavam muito além de um espaço físico, recorreremos ao artigo do geógrafo Jean Carlos Rodrigues em seu estudo *Espaço e Religião: A Presença da Congregação da Pequena Obra da “Divina Providência” no Antigo Norte Goiano (1950-1970)*, quando sobre aquelas construções orionitas diz que:

(...) o fato religioso por meio da edificação de grandes templos, instalações de mosteiros ou a construção de escolas/hospitais denominacionais, ou seja, o aspecto visível da paisagem colabora, num primeiro momento, para a produção de indagações a respeito do fato religioso e revela, de certo modo, o *modus operandi* de determinada ordem religiosa (RODRIGUES, 2016, p.43).

Conforme observou acima Rodrigues, as instalações orionitas significam muito mais que simples construções físicas, para ele, essas instalações imbricadas na paisagem da região colabora conosco para produzirmos indagações necessárias para entendermos o fato religioso e nas palavras dele, o próprio modo de operar da congregação orionita, sua forma de agir naquela região. Vale dizer que esse estudo de Rodrigues está em curso nesse momento no âmbito de uma pesquisa sua de caráter regional. Ele vem promovendo um esforço intelectual para entender os modos como os missionários orionitas se incorporaram na paisagem daquela região, abordagem essa no âmbito da geografia, sua seara de produção acadêmica.

**Imagem 17:** Maternidade Dom Orione – Araguaína, 1977



**Fonte:** Site da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência  
Endereço Eletrônico: <http://www.hospitalorione.com.br/NossaHistoria.aspx>

Portanto, naquelas instalações orionitas voltadas para a prática da saúde naquele espaço e contexto, curava-se o ser, para convencer aquele ser que a fé de quem os curava, era a mais saudável, a mais verdadeira, a mais completa para a cura não só do corpo, mas da alma do doente. Ganhava-se para o catolicismo não apenas o doente, como também o samaritano socorrista, além de muitos que eram alcançados por aquele esforço dos orionitas na área da saúde. Daí crermos nessa relação.

Mas além do trabalho dos orionitas na área da saúde, quais outras ações eles empreenderam para dar um “rosto católico” àquela sociedade do extremo norte goiano? Como dissemos, eles atuaram num “tripé”. Uma parte desse “tripé” já sabemos agora, foi a saúde do extremo norte goiano. Quais as outras partes que eles atuaram? Nesse sentido, na parte seguinte deste estudo, buscaremos refletir sobre as ações orionitas no campo da educação naquela região aqui estudada, buscando estabelecer a relação entre esse trabalho orionita com o processo que cremos, eles desencadearam, ou seja: a estruturação do catolicismo naquela região e contexto histórico por meio de suas obras sociais.

### **3.2 Os Orionitas e a Educação: Cursos, Professores e Escolas**

Acreditamos que assim como ocorreu com o trabalho dos missionários orionitas no campo da saúde como abordado na parte anterior, as ações daqueles religiosos no campo da educação como veremos agora nessa parte deste estudo, contribuiu para o processo de estruturação do catolicismo naquela região do extremo norte goiano a partir do início da década de 1950. Assim, os orionitas objetivaram, desde o início, atuar no campo da educação fundando escolas e imprimindo uma educação de bases católicas naquela região.

Mas como estava o extremo norte goiano no quesito educação quando da chegada daqueles religiosos? Como aqueles missionários passaram a atuar na área educacional? O sacerdote orionita Cesare Lelli nos ajuda a entender aquele momento do início da missão orionita quando aqueles missionários se viram diante da questão da educação, quando relata que:

Quanto ao setor educação, ninguém falava ou procurava-se, bem longe de pensar no grande campo que estava descoberto. Ao chegar aqui o problema da educação, foi um dos primeiros com o qual os padres de Dom Orione defrontaram-se. Entenderam eles que, evangelizar sem instruir aquele povo não daria resultado. Assim o binômio evangelização e educação foi posto

como meta prioritária. Ao lado de cada igreja em construção eram também levantadas as paredes para uma escola orionita (LELLI, 1979, p.34-35).

Conforme podemos observar na narrativa de Cesare Lelli, a educação na região se converteu em um dos principais problemas encontrados pelos missionários orionitas. O sacerdote reconhece que não daria muito resultado evangelizar aquele povo sem que a instrução educacional deles não fosse também administrada junto com os ensinamentos da religião católica. Ele afirma ainda que a educação junto com a evangelização católica foi colocado pelos missionários orionitas como prioridade absoluta e que a cada igreja que foi sendo construída, ao lado era de igual forma construída uma escola orionita.

Como observou em sua narrativa o missionário orionita Lelli, quando aqueles religiosos chegaram naquela região, a educação daquele lugar se transformou numa das maiores preocupações para aqueles missionários. Mas por que terá a educação preocupado tanto aqueles missionários? O historiador José Mateus do Nascimento, ao pesquisar e escrever sobre o papel da Igreja na formação das práticas culturais brasileiras, quando o debate gira em torno da educação, nos informa que:

Desde a Colônia, os princípios pedagógicos da Igreja Católica estão presentes de forma hegemônica na educação brasileira. Essa influência se estende durante a construção do pensamento educacional brasileiro e nas práticas estabelecidas (NASCIMENTO, Op.cit. p.206).

Como podemos observar na análise de Nascimento, desde a própria formação do Brasil a Igreja Católica se fez presente, segundo ele, com seus “princípios pedagógicos”. Ou seja, a educação sempre foi uma preocupação e estratégia da Igreja no país. Com os missionários orionitas no antigo extremo norte goiano essa preocupação ficou muito evidente e como iremos mostrar neste capítulo, aqueles missionários trataram de fundar escolas por toda parte e formar professores para a implantação de uma educação, certamente, de base religiosa e catequética.

Vale lembrar aqui que em algumas localidades daquela região já existiam algumas escolas, como um estabelecimento escolar de propriedade do Estado na cidade de Tocantinópolis e outro estabelecimento escolar em Filadélfia, esse último de propriedade dos protestantes batistas. Sobre a unidade escolar de Tocantinópolis, sede da missão orionita, Tonini relata que:

Entraram na escola, grupo de crianças, sentadas sobre restos de bancos, outras sobre cadeiras rudimentares trazidas das próprias casas, outras em pé

ou agachadas, com a papelada nas mãos, passavam duas ou três horas ao dia, em local úmido e sujo, voltando depois para casa, sem haver entendido o motivo daquelas três horas de tortura. A professora, que no máximo teria feito o quarto ano primário, perdia mais tempo em pedir silêncio aos impenitentes do que em ensiná-los (TONINI, Op.cit. p.11).

Observando a narrativa acima de Tonini, podemos elencar algumas questões: o missionário faz crítica à estrutura física daquela escola, apontando a deficiência do lugar. Relata ele também que as crianças passavam horas sem entender aquela “tortura”. Acredita ele que a professora só deveria ter as séries iniciais e que perdia mais tempo pedindo silêncio do que ensinando aqueles alunos. Vejamos que Tonini não relata nada de bom daquela educação laica de Tocantinópolis. Certo que deveria ser mesmo uma escola sem estrutura. Mas toda a observação de Tonini visou desqualificar aquela educação administrada naquele lugar.

É perceptível na narrativa do missionário Tonini a preocupação com a educação que estava sendo ministrada naquele momento em Tocantinópolis, a sede da missão. Podemos dizer que mesmo que aquela sociedade fosse formada de maioria por pobres, ainda assim aquela situação poderia aos olhos dos missionários orionitas ser revertida. Mas será que aquele missionário estava mesmo preocupado com a formação intelectual daquelas populações? haveria um outro interesse, talvez, por trás daquele projeto de atuar na educação naquela sociedade? O historiador Riolando Azzi nos ajuda pensar essa questão quando nos diz que a Igreja no Brasil desde a colônia:

O ensino ministrado nas aulas não tinha como finalidade específica proporcionar uma maior conhecimento do mundo, mas era visto principalmente como um instrumento de afirmação social e cultural (AZZI, 2008, p.56).

Conforme se pode observar nas palavras de Azzi, podemos dizer que é possível que o projeto educacional dos missionários orionitas não estivesse também tão preocupado com um tipo de educação estritamente baseada na formação intelectual da sociedade, mas como ele referiu ao citar as práticas existentes no Brasil no período colonial, o desejo de um tipo de educação como mecanismo de afirmação sociocultural por parte da própria Igreja.

Como vimos ainda na narrativa de Tonini, acreditamos que seu discurso buscou primeiro desqualificar aquele tipo de educação para, depois, legitimar o projeto, as ações e o tipo de educação que eles, missionários orionitas implantariam naquele extremo norte goiano daquela década de 1950 em diante. Mas nos parece que antes de fundarem as suas próprias

escolas orionitas, aqueles missionários visitavam outras escolas públicas daquela região, conforme aquele missionário narra:

Depois de alguns dias, entre outras pequenas anotações: pediremos ao Padre provincial que mande imediatamente o Padre Tonini (Filadélfia); o Padre Tiveron (Itaguatins). Seguiam esboços aos sacerdotes de horário para o catecismo dominical e uma orientação pedagógica para ser aplicada nas escolas do Estado (TONINI, Op.cit. p.12).

Conforme podemos verificar na narrativa acima, os missionários orionitas visitavam as escolas públicas daquela região e lá aplicavam orientações pedagógicas. Mas como se a educação pública brasileira desde o advento da república era considerada laica e, portanto não religiosa? Não conseguimos explicar essa penetração dos missionários orionitas de forma tão explícita na educação pública daquela região naquele período. Conseguimos apenas estabelecer uma hipótese, ou no antigo extremo norte goiano na época, década de 1950 em diante não se tinha essa ideia da laicidade do Estado brasileiro ou aqueles missionários despontavam de tamanha moral e credibilidade na região que possuíam “passe livre” nas escolas públicas para atuarem no sentido religioso.

Na narrativa de Tonini, vê-se que foi solicitado “orientação pedagógica” para as escolas públicas daquela região. Para além do impressionante acesso daqueles religiosos às escolas públicas resta uma indagação: Seria a orientação pedagógica o catecismo católico? É possível que sim, cremos. Sobre essa interferência da Igreja no âmbito educacional, Riolando Azzi acrescenta ainda que desde a colônia:

As pessoas eram educadas para essa supremacia do religioso, que perpassava todas as atividades da comunidade. Para quem transgredisse essas normas, haveria o castigo de Deus (AZZI, 2008, p.50).

Como refletiu acima Azzi, a Igreja interferia na educação. Para isso segundo ele, as pessoas eram educadas para a valorização do religioso, ou seja, da religião católica e suas crenças. Quem ousasse transgredir essa prática seria considerada como pecadora e poderia inclusive receber o castigo do céu.

Como se pode perceber ainda na narrativa acima de Tonini, eles visitavam aquelas escolas do estado que não eram de propriedade da congregação. De certa forma atuavam também como se professores eles fossem. Ao longo dos tempos, os religiosos sempre dispunham também dessa atribuição, a de serem vistos como professores. Sobre essa atuação de religiosos católicos como professores, o historiador Thomas Woods reflete que:

Os religiosos e monges não apenas fundaram escolas e foram professores. Ao longo dos séculos, os monges e os religiosos sempre foram professores. São João Crisóstomo conta-nos que, já na sua época (347-407), as famílias de Antioquia costumavam confiar a educação dos seus filhos aos religiosos e aos monges. São Bento instruiu os filhos dos nobres romanos. São Bonifácio criou uma escola em cada mosteiro que fundou na Alemanha, e, na Inglaterra, Santo Agostinho de Cantuária e os seus monges abriam escolas onde quer que se fixassem (WOODS, Op.cit.p.43).

Como se pode verificar na reflexão acima de Woods, os religiosos católicos sempre buscaram atuar no campo da educação, ora como benfeitores de escolas, ora como seus professores. Esse fenômeno não é algo restrito a um lugar ou época. Basta observar que na reflexão de Woods, já vemos a Igreja atuando nessa área educacional desde o século IV. Essa influência da Igreja na educação alcançou o antigo extremo norte goiano com os missionários orionitas.

Assim, logo aqueles missionários orionitas trataram, como foi visto na parte deste estudo anterior a essa, quando criaram os “Samaritanos Socorristas” para atuarem com eles na área da saúde, com relação a educação, eles também criaram o seu “batalhão” de frente. Isso mesmo, os missionários orionitas tendo Tonini e Corazza à frente, elaboraram um projeto e colocaram em prática naquele contexto, um curso de aperfeiçoamento de professores da missão orionita. Um curso para formar e aperfeiçoar os professores já existentes na região. Formar e aperfeiçoar em que sentido? No sentido, cremos, para que eles fossem professores católicos, para assim, ensinarem de acordo com o que os orionitas e a igreja católica ensinava.

Sobre esse curso administrado pelos orionitas no sentido de formar e aperfeiçoar os professores da missão, Tonini relata que:

No dia 12 de julho daquele ano, os professores iniciavam o curso. Eram nove aulas por dia: quatro pela manhã, quatro à tarde e uma à noite. Ministraram-se aulas de religião, metodologia, didática, pedagogia, educação sanitária, elementos de agrária e trabalhos manuais. Os mestres eram da Universidade de Goiânia, eram todos seguidores do método de D. Bosco e católicos fervorosos. O resultado do curso foi confortador. No dia 28, o curso encerrou-se com uma bonita cerimônia da qual participaram o Governador de Goiás, três Deputados Federais, quatro Estaduais, os prefeitos de vários municípios, além de autoridades de Carolina. No final, fundou-se a “União dos Professores Primários Norte-Goiano”, uma associação católica de assistência moral e cultural, sob a dependência da missão (TONINI, Op.cit.p.198,200).

Conforme consta na narrativa acima de Tonini sobre a criação do curso de formação/aperfeiçoamento dos professores do antigo extremo norte goiano, várias

observações precisam serem feitas. De início vale destacar, observando bem a narrativa, que entre as disciplinas a serem administradas no referido curso e, não coincidentemente, cremos, a primeira é sobre religião, certamente é claro, a religião católica. Havia ainda a disciplina de educação sanitária, como já sabemos, os missionários orionitas atuaram fortemente na saúde da região como vimos na parte anterior a essa.

Tonini ainda narra que o curso foi aplicado por professores de uma Universidade sediada na capital, Goiânia e que, destaca ele: todos eram católicos fervorosos, seguidores do método educacional de Dom Bosco, sacerdote católico fundador da Congregação Salesiana. Vemos portanto, que aqueles que administraram o curso era todos ligados ao catolicismo. Mais surpreendente ainda é verificar que no encerramento daquele curso, formou-se uma associação de professores, que o próprio Tonini chama de “associação católica de assistência moral” sob a vigilância e direcionamento da missão orionita. Ou seja, aquele grupo de professores faziam daquele momento em diante, parte de um grupo “seleto” que deveria manter o que fora então aprendido naquele curso: uma pedagogia católica para aquelas escolas.

Tonini destaca ainda que no encerramento do curso, que ele aponta alcançou enorme êxito, participaram as maiores autoridades de Goiás na época. O que nos leva a crer que naquele momento, 1958, os missionários orionitas já despontavam de grande notoriedade na região, inclusive na capital, Goiânia. A política estava então, respaldando o trabalho daqueles religiosos italianos no extremo norte de Goiás.

**Imagem 18:** Encerramento do Curso de Aperfeiçoamento dos Professores – Filadélfia, 1958



**Fonte:** Livro *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

Refletindo sobre essa narrativa de Tonini, como não imaginar o teor da pedagogia e da educação pregada por esses missionários nas escolas públicas ou não, do extremo norte

goiano. Era sim, uma educação de base católica e, portanto, proselitista, educação pautada, cremos, nos ensinamentos da igreja, sob aquilo que os orionitas acreditavam ser o correto, o verdadeiro, o válido para aquele povo. Ou seja, uma educação católico-orionita estava em curso naquele espaço e contexto histórico.

Sobre a atuação dos orionitas no campo da educação naquele momento naquela região, a historiadora Vera Caixeta nos esclarece que:

Tanto os missionários católicos quanto para os protestantes existia uma estreita vinculação entre a prática religiosa e a prática escolar. Organizar igrejas e escolas não era práticas estanques porque para ambos a missão de evangelizar incluía romper com as superstições, ignorância e praticas arcaicas que se acreditavam amplamente enraizadas na sociedade sertaneja. A escola transformou-se em campo de luta (CAIXETA, Op.cit.p. 172).

Conforme refletiu acima a historiadora Caixeta, assim estava a relação entre os missionários orionitas e as escolas naquela região: uma estreita vinculação. De fato, os orionitas transformaram as escolas daquela região como apontou acima Caixeta, em um verdadeiro “campo de batalha”. Batalha contra quem? contra os protestantes em primeiro lugar, depois contra a “ignorância” dos sertanejos, suas “superstições” e sua “práticas arcaicas” como bem apontou a historiadora citada.

Mas cremos que os protestantes eram, no campo da educação naquele momento, os inimigos maiores dos orionitas. Basta nos lembrarmos do “conselho” dado por Dom Alano à Tonini, quando disse o bispo àquele orionita:

“Abra logo escolas para enfrentar os protestantes, faça ainda grandes catecismos, organize associações e outras coisas que julgar necessário”. Você é sacerdote, deve cortar as estradas aos inimigos de Cristo, com prudência, mas oportuna e decisivamente” (TONINI, Op.cit.p.20).

Como se pode verificar nesse “conselho” daquele bispo à Tonini, de fato, um empecilho à catolicização daquele povo, e como consequência, à estruturação do catolicismo naquela região e momento histórico, foram os protestantes. E a “receita” estava colocada: abrir escolas para enfrentar aqueles “inimigos”. E de fato o missionário Tonini e seus principais colaboradores abriram várias escolas orionitas. O trabalho de levar o catolicismo às escolas do antigo extremo norte goiano não ficou apenas no âmbito das pouquíssimas escolas públicas já existentes, os orionitas abriram escolas em todas as sedes da missão naquele momento.

Sobre essa estratégia da Igreja Católica no Brasil de atuar na área da educação, o historiador José Mateus do Nascimento nos informa que:

Por intermédio de práticas educativas, sobretudo com as crianças e jovens, a Igreja Católica fortalecia sua presença no interior do país, principalmente nas comunidades carentes. Ainda que nelas não existissem um templo católico erguido, inúmeras “igrejas vivas” haviam sido construídas, verdadeiros núcleos irradiadores de uma religiosidade católica (NASCIMENTO, Op.cit. pp.68-69).

Conforme observou acima Nascimento, a Igreja Católica se fazia presente com suas escolas e suas práticas educativas pelo interior do país, sobretudo nas regiões mais carentes. Para esse historiador, a estratégia era se fazer presente para a irradiação de uma religiosidade especificamente católica. Por essa leitura de Nascimento, podemos nos questionar, então, o interesse da Igreja não era então educar, mas somente imprimir uma presença religiosa? Na interpretação dele sim, na nossa cremos que não somente, havia sim o interesse em educar, mas sob bases católicas.

Os missionários orionitas fundaram escolas em todas as sedes em que atuavam naquela região<sup>15</sup>. Sobre a expansão da atuação orionita em todas as sedes da missão no antigo extremo norte goiano, Tonini relata: *Todas as sedes tinham suas escolas paroquiais* (TONINI, Op.cit. p.103). As duas mais antigas foram fundadas na metade da década de 1950. Primeiro foi a escola de Tocantinópolis, sede da missão orionita, que na sua fundação era denominado de Ginásio do Norte Goiano, depois nomeado de Colégio Dom Orione<sup>16</sup>. Na sequência, na ordem de antiguidade, foi fundada em Araguaína a Escola Sagrado Coração de Jesus, depois chamada de Escola Paroquial Sagrado Coração de Jesus. Na metade da década

---

<sup>15</sup> Durante a pesquisa que resultou neste trabalho, na parte sobre a educação orionita, uma dúvida nos surgiu: o que era, afinal de contas, a educação orionita? Seria o Catecismo o único conteúdo administrado nas escolas? O que era ensinado nas escolas daqueles missionários? Perseguindo as narrativas dos missionários e a documentação por nós visitada nas principais escolas orionitas da região, percebemos que, de fato, não existe um manual que regule e normatize a educação orionita, não existe sequer um esquema pedagógico ou um documento escrito que aborde o que seja essa educação orionita. Diante dessa constatação e, tendo em vista os orionitas atuarem na região fundando, mantendo escolas e visitando as já existentes, inclusive as públicas não católicas, persistia nossa inquietação. Daí, chegamos à seguinte conclusão para essa ausência de um documento escrito sobre a educação e pedagogia orionita: é justamente nessa ausência de uma orientação escrita, na ausência de uma “normativa” que viesse a orientar o que seja a educação orionita, que eles atuam, educam e pregam o que eles acreditam, ou seja, uma educação de matriz católica de carisma orionita. É, portanto, uma estratégia, por não dizer o que é, se faz o que quer, de forma bem resumida e sintética.

<sup>16</sup> Essa unidade escolar orionita desde a criação é uma escola sem fins lucrativos, de natureza pública. Novamente resguardado o nosso recorte temporal final da pesquisa ser o ano de 1980, vale dizer que essa escola orionita hoje é um Colégio de grande porte em Tocantinópolis, por sinal, o principal estabelecimento de ensino da cidade. Nos anos 1990 foi firmado uma parceria com o Governo do Estado e atualmente os professores desse colégio são remunerados pelo poder público estadual. Esse estabelecimento de ensino já chegou a contar com um público de 1.100 alunos, atualmente, tem cerca de 600 alunos matriculados.

seguinte, 1960, os orionitas fundaram também em Araguaína o Ginásio Santa Cruz, depois denominado de Colégio Santa Cruz.

Destacamos essas três escolas orionitas pelo fato que, desde a fundação são as três principais unidades de ensino pertencentes aos missionários orionitas. Sobre a mais antiga escola orionita, o Ginásio do Norte Goiano em Tocantinópolis, Tonini relata:

Surgiu por iniciativa do Prefeito de Tocantinópolis, em colaboração com os sacerdotes de Dom Orione, aos quais foi logo confiada a direção. Em seguida, vendo-se o prefeito impossibilitado de ajudar a instituição, cedeu-a integralmente à Congregação dos Filhos da Divina Providência. O primeiro diretor foi o Pe. André Alice. Após a morte do Pe. Luiz Bettiol, a direção e as disciplinas mais pesadas passaram para as mãos do Pe. Breviglieri. Em Goiânia e em Belém, o Ginásio sempre gozou fama como um dos mais organizados e eficientes do interior brasileiro (TONINI, Op.cit.pp.226-227).

Como é possível observar na narrativa acima de Tonini, a mais antiga escola orionita da região surgiu de uma parceria com a prefeitura daquela cidade, Tocantinópolis. Tonini na sua narrativa não quis se colocar como o fundador daquela escola, mas observando os documentos de criação da mesma vimos que ele os assinou como o fundador. Na época da fundação, aquela escola atendia o público do antigo ginásio, ou seja, atendia o público do quinto ao nono ano que hoje se denomina de segunda fase do ensino fundamental.

**Imagem 19:** Ginásio Norte Goiano, futuro Colégio Dom Orione – Tocantinópolis, Década 1960



**Fonte:** Periódico *A Voz do Norte*, 1979

Naquela época, ainda, a prefeitura ajudava na manutenção da unidade escolar, mas segundo Tonini, logo não conseguiu manter o apoio e a escola foi entregue totalmente aos orionitas. O missionário relata em sua narrativa que aquela escola despontava de prestígio

tanto na capital de Goiás como no norte do país, certamente como uma experiência bem sucedida de uma escola ginásial administrada por missionários católicos naquela região do país, na época já vista como carente e desassistida de infraestrutura.

Mas por que esse interesse dos missionários orionitas em atuar na educação, sobretudo nas primeiras séries da formação educacional? Sobre essa preocupação da Igreja, o historiador José Mateus do Nascimento nos esclarece que:

A Igreja ao atender à criança/jovem por intermédio da educação, trazia a intenção oculta de se evitar o adulto desajustado. No prefácio à obra “Infância no Sótão”, Arroyo revela que os projetos pedagógicos dessas instituições como a Igreja, objetivavam construir, desde a infância, o adulto desejado: ordeiro, trabalhador, civilizado, capaz de ser integrado à ordem social (NASCIMENTO, Op.cit.pp.69-70).

Como podemos observar na análise de Nascimento, a atuação da Igreja Católica no campo educacional, nem sempre pode ser analisado somente pelo prisma da caridade e da assistência social. Mas o autor abre a possibilidade de uma nova leitura, a que busca nessa estratégia da Igreja de atuar na educação, com um outro objetivo/sentido: o que o autor chama de um esforço/estratégia da Igreja para a construção do “adulto desejado”, ainda civilizado, que viesse a integrar a sociedade sem dar maiores problemas à mesma sociedade. Terá sido então, essa a estratégia que norteou também, as ações dos missionários orionitas no campo da educação na região objeto deste estudo? Cremos que também, mas não foi a única.

Já a segunda escola orionita em ordem de antiguidade, a Escola Sagrado Coração de Jesus<sup>17</sup> na cidade de Araguaína, foi fundada pelo missionário orionita Pacífico Mecozzi no ano de 1955. Na época da fundação, era uma escola de ensino primário, ou seja, atendia do primeiro ao quarto ano do que atualmente se denomina de primeira fase do ensino fundamental. Sempre funcionou ao lado da Igreja que leva o mesmo nome, na região central de Araguaína.

Essa segunda escola orionita por nós escolhida para refletirmos nesta parte deste estudo, novamente fora fundada pelos orionitas para o público infantil. Sobre essa estratégia de atuação da Igreja Católica nessa seara do ensino infantil, Nascimento ainda esclarece que:

Alcançar primeiro a infância estava em consonância com a Doutrina Social da Igreja que exprimira a preocupação em atender a necessidade de educação

<sup>17</sup> Sobre essa escola orionita, assim como o Ginásio Dom Orione de Tocantinópolis é uma das mais antigas da região. Também desde a fundação funciona como uma escola sem fins lucrativos, de natureza pública. Como o estabelecimento de Tocantinópolis, a Escola Sagrado Coração de Jesus é mantido por intermédio de um convênio com o governo do estado que custeia suas despesas e custos. Da época de sua fundação até décadas recentes era considerada a principal escola de ensino fundamental da cidade. Já chegou a contar com 600 alunos.

do povo pobre, preparando-o para o futuro. Assim, as crianças representavam um segmento importante na construção desse futuro, por isso incomodavam quando mendigavam pelas ruas. Era uma realidade que deveria ser imediatamente contornada, não podendo se perpetuar, pois um dia se tornariam adultos. E que pessoas adultas seriam? (IBIDEM, p.69).

Conforme observou acima Nascimento, ele aborda a preocupação da Igreja em atuar na educação a partir da infância. Segundo ele, a Igreja tinha o discurso de preocupação com a educação das crianças desde a infância por causa do futuro das mesmas. Era a preocupação em evitar que as mesmas não terminassem indo para as ruas, para isso a preocupação era evitar que na fase adulta elas representassem poucos problemas para a sociedade.

Já a terceira escola que abordamos em nossa análise é o Ginásio Santa Cruz fundado pelo missionário orionita Remigio Corazza em Araguaína<sup>18</sup>. Sobre a fundação daquela unidade escolar, ele narra que:

Aquele homem bom e simples, prefeito de Araguaína, cidade que crescia com rapidez e desordenadamente, com alto índice de jovens sem futuro, repetidas vezes insistia comigo a mesma cantilena: Padre, vamos criar um Ginásio. A questão não é querer, Sr. prefeito, nem também é pessoal. O prefeito não se deu por vencido e continuou insistindo. Depois de negociações, perguntou-se: Que nome será dado ao Ginásio? Dom Orione? Não, excelência. Qual o santo de hoje? Dia da Santa Cruz, respondi. Que tal chamar-se Ginásio Santa Cruz? Ótimo. E fomos logo entrando nos pormenores. Os recursos pedagógicos e didáticos eram precários. Faltavam professores habilitados. O que havia de sobra era alunos. Não desanimamos. A primeira série começou com sessenta e dois alunos, acomodados num prédio velho com três salas abandonadas e quase caindo. Estávamos em 1964 (CORAZZA, Op.cit.pp.66-67).

Como narra o missionário Corazza, de um diálogo entre ele o prefeito de Araguaína na época, surgiu a ideia da criação daquela escola orionita naquela cidade. Interessante observar que, como ocorrido com o Ginásio da cidade de Tocantinópolis, a iniciativa surgia por parte do poder público. Seria então um desinteresse dos orionitas na fundação daquelas escolas? Embora pareça num primeiro momento, cremos que não. Na verdade, nos parece que embora fosse projeto dos orionitas atuar na educação, esperavam eles, cremos, o momento certo da abertura de cada escola. Como no caso de Tocantinópolis e Araguaína, o “ponta pé” inicial foi

---

<sup>18</sup> Essa escola, na época chamada de Ginásio Santa Cruz, era a única bem estruturada da cidade de Araguaína, passou por grandes transformações ao longo do tempo. Anos depois passou a atuar além do ensino fundamental, também no ensino médio e passou a chamar-se Colégio Santa Cruz. Hoje é uma instituição de ensino totalmente particular e dispõe da maior estrutura educacional e física da cidade e região. Reconhecido como um dos melhores colégios do Estado do Tocantins. Para mais informações sobre essa instituição de ensino de propriedade da congregação orionita, conferir no site: <http://colegiosantacruz.g12.br/santacruz-araguaína/>.

dado pelos prefeitos locais, mas logo aqueles projetos foram abraçados pelos orionitas, deslanchando-se, até a implantação efetiva daquelas escolas.

Ainda sobre o Ginásio Santa Cruz na cidade de Araguaína, apesar de ter sido criado em 1964, ou seja, na segunda década de atuação dos missionários orionitas na região, doze anos após a chegada dos primeiros missionários orionitas e nove anos depois da fundação da primeira escola orionita de Araguaína, sempre recebeu toda a atenção da congregação aquela unidade de ensino. Tanto atenção no que se refere à estrutura física e investimentos, quanto ao marketing. Nos parece que essa escola, sempre foi a “menina dos olhos” dos missionários orionitas na região.

Podemos dizer sem sombra de dúvidas que a elite da cidade de Araguaína passou pelas salas de aula e corredores daquela escola, desde professores da cidade, médicos, engenheiros, advogados, juízes e até prefeitos. Daí acreditamos, uma das explicações para tamanho prestígio daquela escola orionita em Araguaína. Quem sabe, essa projeção do Santa Cruz parece ter “silenciado” as outras escolas orionitas, principalmente as conveniadas com o Estado. Pouco ou quase nenhuma notoriedade é dado a elas, nem sequer consta nos sites oficiais da congregação a existência de tais escolas, algo a se pensar<sup>19</sup>.

**Imagem 20:** Lançamento da pedra fundamental do Ginásio Santa Cruz



**Fonte:** Periódico *A Voz do Norte*, 1979

<sup>19</sup> Como já dissemos anteriormente, quanto à nossa preocupação em não excedermos nosso recorte temporal final que é o ano de 1980, vale ainda informar aqui que, nas décadas seguintes a esse nosso recorte, ou seja, a partir dos anos 1980 em diante, a congregação orionita continuou investindo na área da educação em Araguaína, abriu ainda outra unidade de ensino, a Escola Paroquial Luis Augusto, também mantida através de um convênio com o governo do Estado e, mais recentemente, no início dos anos 2000, foi inaugurado um dos maiores investimentos da congregação orionita na área da educação: a Faculdade Católica Dom Orione. Essa faculdade orionita é totalmente particular, atualmente oferece vários cursos superiores como, Direito, Administração, Psicologia. Junto com o atual Colégio Santa Cruz e as duas escolas paroquiais, faz da cidade de Araguaína, cidade pólo e referência para a congregação orionita em todo mundo.

Vale a pena retomar o que dissemos anteriormente, em todas as sedes da missão orionita naquela região, haviam as escolas daquela congregação religiosa, absolutamente todas as sedes contava com sua unidade de ensino. Destacamos essas três escolas, como dissemos, primeiro, pela ordem de antiguidade e, segundo pela importância para a congregação orionita, caso do Ginásio Santa Cruz de Araguaína.

Assim, se constituiu algumas obras orionitas na área da educação no antigo extremo norte goiano. Sobre essa atuação dos missionários orionitas nesse campo, a historiadora Vera Caixeta nos esclarece que:

Construir uma rede de escolas paroquiais ia ao encontro das recomendações da Igreja que, através do sínodo diocesano de Campinas, realizado em 1938, orientava aos bispos e padres a abrir escolas católicas, farmácias e hospitais. Contudo, tais ações sociais e filantrópicas, segundo Luís Roberto Benedetti, eram compreendidas como instrumento de competição contra outras religiões, ou seja, estavam a serviço do proselitismo. De qualquer forma, as instruções de Dom Alano aos missionários “orionitas” estavam articuladas às orientações da Igreja no Brasil e dentro da “especialidade” daquela Congregação (CAIXETA, Op.cit.p.172).

Conforme observa Caixeta, essa preocupação e as próprias ações dos orionitas na área da educação estavam em conformidade com as diretrizes da Igreja Católica no Brasil de atenção por parte dessas congregações religiosas nessas áreas. Segundo ainda a historiadora, essas ações passaram a ser vistas como instrumentos de competição do catolicismo com outras religiões. Também compartilhamos dessa interpretação de Caixeta.

Na nossa leitura, toda essa participação dos orionitas na educação, como foi também na área da saúde como vimos na parte anterior a essa, tinha um objetivo certo: demarcar um território, fincar a ética católica naquelas regiões e por fim, estruturar aquele catolicismo naquele espaço e contexto histórico.

Ainda sobre o ensino católico que, acreditamos, era o que se estava colocando em prática com vistas a essa estruturação do catolicismo, os orionitas nem sequer escondiam que aquela religião era a que estava sendo ensinada, basta ver quando Tonini narra que:

O primeiro ponto abordado foi o ensinamento do catecismo nas paróquias, nas capelas, nas escolas privadas e públicas. No Brasil existe a separação entre a Igreja e o Estado, porém a Constituição contempla a plena liberdade de culto e de ensinamento religioso nas escolas. “Será ensinada a religião da maioria a pedido dos pais dos alunos sem porém aviltar a minoria”. Este artigo abre as portas de todas as escolas ao sacerdote (TONINI, Op.cit.p.182).

Ao observarmos a narrativa acima de Tonini, vemos novamente a preocupação dos missionários orionitas com a administração nas escolas da região, do ensino católico. Ele inclusive destaca que esse ensino deveria ser aplicado em todas as escolas e invoca a constituição do país que, para ele, embora separasse a Igreja do Estado, abria a possibilidade do ensino da religião da maioria dos alunos matriculados.

Interessante observar que Tonini estava “versado” nas leis do país, talvez de forma que pudesse exigir o que ele entendia ser seu direito, direito que imaginamos, naquele momento, ele invocava para ensinar o que ele acreditava: a ética católica romana naquelas escolas. E de fato ensinou e com um detalhe: se nas escolas não católicas os missionários orionitas entraram, como está acima demonstrado na narrativa de Tonini, para lá difundirem uma educação católica, imaginemos o que eles não “pregavam” e difundiam nas escolas de sua propriedades?

Sobre essa prática de Tonini, de levar o catolicismo a todas as escolas, Caixeta acrescenta que:

A luta do padre Tonini (...), não foi apenas para reduzir as escolas protestantes “aos filhos da heresia”, como ele havia dito. Mas sim, para reduzir o tamanho daquelas igrejas, foi, então, uma disputa por fiéis (CAIXETA, Op.cit.p.174).

A partir da reflexão acima de Caixeta e sobre a qual endossamos nossa leitura, os missionários orionitas estavam naquele momento, entre outras coisas, travando uma disputa que era muito além do campo da educação. Era uma disputa por fiéis. Era uma disputa de igrejas, de modelos de religião, ou seja, uma disputa por espaço. Daí nossa interpretação de que estava em curso um processo estruturante do catolicismo naquele momento. O espaço nesse momento era a escola, a educação. E esse espaço deveria ser delimitado, para que, segundo Tonini e seus missionários, não restasse espaço para os seus “inimigos”.

Os missionários orionitas chegaram inclusive a proibir os católicos de matricularem seus filhos em escolas que não fossem a deles ou que eles não pudessem ter acesso, conforme podemos observar nessa narrativa:

Onde havia escolas estatais, municipais ou paroquiais, os católicos não deviam matricular seus filhos em escolas acatólicas. Os infratores seriam considerados pecados públicos (TONINI, Op.cit.p.184).

Observando a narrativa acima de Tonini, vemos o que pode ser considerado o ponto alto do que os orionitas consideravam para a educação do antigo extremo norte goiano. Ponto

alto no sentido de que eles explicitaram de forma clara o que estava em jogo naquele momento. A proibirem os católicos de estudarem em escolas que não fossem orionitas que eles pudessem atuar, como as públicas, aqueles pais católicos seriam punidos, considerados “infratores” e seriam ainda, expostos como pecadores públicos ante a igreja. Vejamos o quadro que estava a região nas décadas seguintes à chegada dos orionitas: um quadro de disputa no campo religioso entre católicos e não católicos e, como vimos na parte anterior a essa, o palco para essa disputa foi a saúde e agora a educação.

Sobre essa disputa entre os missionários orionitas e os seus inimigos tendo a escola como “palco” ou “pano de fundo”, a historiadora Vera Caixeta ainda nos informa que:

Os pais insubordinados seriam considerados pecadores públicos e como tal seriam excluídos dos sacramentos e se morressem ser-lhe-ia negado o funeral religioso. Para o missionário católico, o papel da escola paroquial estava além da transmissão cultural e da socialização das crianças e jovens. Tonini leu a carta ao final da missa e antes da bênção final. Segundo ele, em se tratando de religião e de educação, os católicos não poderiam ter nada em comum com os protestantes (CAIXETA, Op.cit.p.173).

Conforme refletiu acima Caixeta, os missionários orionitas viam aquele processo que estava em curso, muito além da escola, ou sejam, segundo a historiadora, muito “além da transmissão” de conhecimentos por parte da escola. Ou seja, o que estava em “jogo” era a implantação, manutenção e em suma, a estruturação do catolicismo naquele momento. A educação orionita nesse caso foi o caminho a ser seguido, colocado em prática, mas estavam os seus projetos muito além de um projeto educacional, mas de caráter religioso, ético e moral, tendo o catolicismo como o norteador de todo aquele processo histórico.

Podemos dizer, cremos, que era na verdade, um tipo de educação totalmente voltada para o aspecto da fé. Para dialogarmos com essa interpretação, basta verificar essa narrativa:

Para construir um grande edifício são necessárias bases profundas. Pe. Tonini recorreu às professoras locais. Reuniu-as e concretizou um curso especial de catecismo só para elas. Deveriam representar o grupo das catequistas especializadas para injetar as verdades divinas nos tecidos profundos de seus alunos. A iniciativa era acertada; deveria alargar-se, aprofundar-se, estender-se (TONINI, Op.cit.p.73).

Como exposto acima por Tonini, era necessário construir aquele “edifício” e que para tal, seria necessário “bases profundas”. O que estava Tonini querendo dizer? respondemos: construir o edifício na nossa interpretação seria construir o catolicismo como religião majoritária, hegemônica entre aquele povo, e a necessidade para isso de “bases profundas”

seria a educação, base para a formação do caráter, da moral, da ética e da cultura do ser humano. Daí cremos que, a educação foi vista como a ponte, o meio, o caminho que conduziria à formação daquele edifício: o edifício católico do extremo norte goiano.

Sobre essa necessidade apontada por Tonini em edificar o catolicismo a partir da base, ou seja, a partir da educação, Vera Caixeta ainda acrescenta que:

Na verdade, Tonini estava cobrando fidelidade do rebanho a um só pastor e isso incluía enviar os filhos para a escola católica. Porém, para que sua mensagem fosse aceita e acatada primeiro ele tratou de construir o prédio religioso, a escola paroquial e o posto médico. Além disso, ele também se preocupou em organizar várias associações religiosas e fazer um trabalho de catequese de crianças e de adultos. Enfim, foi necessário um amplo investimento, por parte do missionário, para transformar todos em fiéis católicos (CAIXETA, Op.cit.p.173).

Conforme refletido acima por Caixeta, aquelas ações colocadas em prática pelos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano da década de 1950 em diante tinha como objetivo final a transformação de todos os sertanejos, aquelas populações, em fiéis católicos. Interpretação de Caixeta sobre a qual concordamos. Não conseguimos visualizar outra interpretação senão essa. Aquelas ações orionitas, naquele momento vistas sob o prisma da educação foi, junto com a saúde abordada na parte anterior a essa, segundo nossa leitura, os elementos que levaram os missionários orionitas a estruturarem a Igreja Católica naquela região naquelas décadas.

Pelo que vimos até esse momento neste último capítulo deste estudo, a intervenção dos missionários orionitas nas áreas da saúde e da educação foi enormemente visível naquele contexto histórico. Mas qual outra ação eles praticaram naqueles sertões? O que ainda podemos atribuir aos orionitas naquele momento e que, segundo nossa interpretação, contribuiu de forma decisiva e significativa para a estruturação do catolicismo naquele espaço social, o extremo norte goiano naquele contexto histórico?

Nesse sentido, as ações orionitas no campo da fé como os ofícios religiosos, a formação de movimentos leigos e a edificação de igrejas – capelas e paróquias – são os temas que abordaremos na parte seguinte, a penúltima deste estudo, nessa nossa tarefa de dissertar sobre a relação que tiveram os missionários orionitas com o processo de estruturação do catolicismo naquele espaço social.

### **3.3 Os Orionitas e a Fé: Ofícios Religiosos, Movimentos Leigos e Igrejas**

Acreditamos que com o objetivo de estruturar o catolicismo no antigo extremo norte goiano da década de 1950 em diante, os missionários orionitas não atuaram somente no campo da saúde e da educação como vimos nas partes anteriores deste capítulo. Eles agiram também e, principalmente, na área específica de atuação deles: o campo religioso.

Sobre esses espaços de atuação da Igreja não se daram apenas no campo da assistência social, da saúde e da educação, o historiador José Mateus do Nascimento reflete que:

A intervenção da Igreja Católica não se baseou somente nos valores sociais de suas obras, mas também na difusão dos valores religiosos e espirituais. Procurava estabelecer uma forte aliança entre as dimensões da fé cristã e de suas obras sociais, apesar da segunda dimensão ter um poder muito maior de atrair a população carente (NASCIMENTO, Op.cit. p.69).

Como refletiu acima Nascimento, a Igreja não se baseou e não se baseia ainda suas ações somente nos valores sociais de suas obras, obras aqui consideramos como hospitais, escolas, creches, centros de acolhida, mas também nos valores espirituais e religiosos. Por valores espirituais e religiosos entendemos o discurso católico centrado na palavra, no evangelho, na ideia de salvação. Daí para aqueles missionários, a saúde, a educação e a fé precisariam andar juntas e foi o que de fato aconteceu. Por onde eles atuaram no antigo extremo norte goiano, a dimensão religiosa deles acompanhava as ações no campo da saúde e da educação.

Assim, acreditamos que para entendermos a atuação dos missionários orionitas no campo da fé no antigo extremo norte goiano, é preciso entendermos como, desde a colônia, a sociedade brasileira foi se moldando a partir das influências do catolicismo romano. Sobre essa relação, o historiador Riolando Azzi, nos esclarece que:

Na realidade, a religião católica permeava todos os atos da vida social, fazendo com que, entre essas antigas populações, a identidade nacional se expressasse, sobretudo, através da unidade da fé (AZZI, 2008, p.49).

Conforme observado acima por Azzi, para entendermos a formação da sociedade brasileira desde o período colonial até a atualidade, é preciso segundo ele, buscar identificar a influência do catolicismo nessa formação social. Para ele, a Igreja buscou desde o princípio da evangelização no país, essa “unidade da fé”. cremos que é em nome dessa unidade que a Igreja buscou, no antigo extremo norte goiano, através dos missionários orionitas, implantar o seu projeto catolicizador.

Sobre a atuação dos missionários orionitas no campo religioso, podemos dizer que eles tiveram como foco três ações: a prática dos ofícios religiosos que significou a pregação do evangelho, dos ensinamentos do catolicismo e a administração dos sacramentos. A outra esfera de ação dos orionitas foi a criação e o estabelecimento de vários movimentos leigos nas sedes da missão orionita e, por último, a criação de capelas e a reforma das já existentes, sobretudo a partir da chegada deles na região no ano de 1952.

Logo na chegada dos primeiros missionários na sede da missão, Tocantinópolis, o missionário Quinto Tonini teve a sua primeira impressão da fé daqueles povos da região, ao dizer que:

A igreja era discretamente frequentada pela curiosidade de ouvir as novidades que os missionários sempre traziam de terras longínquas. Os recém-chegados logo se deram conta, porém, de que a religião daquele povo estava só na superfície, não tinha minimamente permeado a vida familiar e social (TONINI, Op.cit.p.11).

Conforme observou em sua narrativa acima, Tonini teve naqueles primeiros dias do início da missão orionita uma impressão não muito animadora. Para ele, a igreja daquela cidade era frequentada mais pela curiosidade do povo do que pelo desejo de busca de uma certa espiritualidade. E Tonini acrescenta que a religião “estava só na superfície”. Em um outro momento de suas memórias, Tonini novamente fez esse diagnóstico, segundo ele, “O sacerdote naquela e em outras centenas de circunstâncias semelhantes, constatou como àquele povo faltavam sólidas bases cristãs” (IBIDEM, p.123).

Vemos portanto que os primeiros diagnósticos que o missionário fez não foi mesmo animador. Segundo nossa interpretação, era possível mesmo que no quadro religioso, como foi no quadro sanitário, educacional e em todas as áreas como já visto anteriormente, a situação encontrada pelos missionários orionitas não foi nada boa, nada animadora, nada encorajadora.

Especificamente sobre o campo religioso, objeto de nossa problematização nessa parte deste estudo, como já dito, toda a área da missão orionita contava apenas com uma Paróquia católica, a de Tocantinópolis e, mesmo assim, não podemos dizer que naquele lugar o catolicismo fazia parte da cultura cotidiana daquela sociedade, basta saber que o líder por anos daqueles católicos – padre João Lima – era um sacerdote que parecia estar mais preocupado com a política que com o progresso da religião católica naqueles rincões.

Como foi possível perceber nas duas últimas narrativas de Tonini, ele apresentou um quadro muito pouco animador da vivência católica quando eles chegaram naquela região em

princípios de 1952. Mas por que essa preocupação de Tonini quanto à suposta “falta de fé” daquelas sociedades? Sobre o fato de o catolicismo no ocidente ser instrumento de implantação de valores religiosos e morais, o historiador Thomas Woods reflete que:

Não é de surpreender que os padrões morais do ocidente tenham sido decisivamente configurados pela Igreja Católica. Muitos dos mais importantes princípios da tradição moral ocidental derivam da ideia nitidamente católica da sacralidade da vida humana, do valor único de cada pessoa, em virtude da sua alma imortal (WOODS, Op.cit. p.189).

Como observou acima Woods, o catolicismo no ocidente foi instrumento que norteou os valores morais e religiosos das sociedades. Segundo ele, a própria tradição moral ocidental é fruto de noções católicas. Daí consideramos que a ausência de vida religiosa católica mais arraigada na cultura daquela sociedade do extremo norte goiano como notou o missionário Tonini logo nos primeiros momentos da missão consistiria num considerável problema aos olhos daquele religioso, pois, como aqueles missionários atuariam no campo da moral se a religiosidade daquelas populações era ainda tênue?

Foi esse quadro, portanto, de desinteresse daquele povo pelo catolicismo e as práticas da igreja, que os orionitas se depararam, daí os diagnósticos não animadores de Tonini. Acreditamos que eles tiveram que, realmente, implantar o catolicismo para, a partir daí, surgir uma cultura católica na região. Mas como eles implantaram esse catolicismo naquela região do extremo norte goiano? Cremos que implantaram e estruturaram, como já dissemos, via atuação na área da saúde, da educação e da fé.

Sobre esse último aspecto, o da fé, os primeiros os missionários orionitas visitavam os lugares da missão, administravam sacramentos e pregavam os ensinamentos da igreja. Sobre esses momentos do aspecto religioso, ele narra que os missionários:

Faziam vida de comunidade. Rezavam, comiam e administravam os sacramentos. Viajavam, visitavam as famílias, iam ao rio, confortavam os doentes. Depois de haver confessado durante tantas horas todas as noites, foram das tantas comunhões no dia que as hóstias não foram suficientes, ainda que divididas ao meio (TONINI, Op.cit. p.31).

Observando a narrativa acima daquele missionário, vemos como se deu ao longo do primeiro ano os ofícios religiosos por parte daqueles missionários. Visitavam os lugares e realizavam cerimônias para a dispensa dos sacramentos. Nos parece que foi um trabalho paulatino realizado, ou seja, um trabalho de conquista lenta, tanto da confiança daquelas populações quanto da sua fé para a igreja.

Analisando essa última narrativa de Tonini com a penúltima do mesmo religioso, podemos verificar que começou a surgir um certo progresso naqueles relações entre eles orionitas e aquele povo, visto que de uma sociedade que faltava “sólidas bases cristãs”, algum tempo depois, numa celebração, “as hóstias não foram suficientes”. O quadro, com o início do trabalho dos orionitas começava a mudar.

Como evidência de que no campo da fé, os orionitas começavam a conseguir bons êxitos, basta observar essa outra narrativa daquele missionário quando ele diz que em outro momento da missão, numa celebração:

De tarde, administraram-se batismos e crismas. Às duas da tarde, o sol ainda se estendia perpendicular no céu. O calor sufocava. Na capela, padrinhos e madrinhas com seus afilhados não cabiam; usufruíam da escassa sombra de algumas árvores vizinhas. Todos se dispuseram em semicírculo. Eram cento e quatro neófitos (IDEM).

Como dá para perceber na narrativa daquele missionário, em determinados momentos, o povo acorria para receber deles os sacramentos da igreja, ouvi-los. E o sol das tardes, as intempéris da natureza não os afastava daquelas celebrações. Ou seja, nada mal para os olhos daquele missionário que, como visto no início dessa parte deste estudo, quando acabara de chegar na região, percebera que aqueles sertanejos do extremo norte goiano iam à igreja só por “curiosidade”.

Percebe-se que haviam significativas mudanças na relação daquele povo com os orionitas. A fé estava, então, sendo trabalhada por aqueles missionários italianos, a fé daqueles sertanejos estava sendo conquistada para o catolicismo, assim como os corpos, e a educação, como vimos nas partes anteriores a essa deste estudo.

Outro momento das missões, no ano de 1953, ou seja, um ano desde a chegada daqueles religiosos naquele lugar, demonstra que já havia afeto daquele povo para com os missionários orionitas, depois de uma celebração religiosa:

Antes de retornarmos para Filadélfia, o povo apertou-se em volta para o adeus. O pe. Tonini entusiasmado pela alegria de Araguaína, notou com surpresa que todos estavam ao redor do caminhão tristes e calados. Quando o motor acelerou para colocar-se em movimento, a maior parte dos fiéis enxugava as lágrimas (IDEM).

Como se pode perceber pela narrativa acima daquele missionário, ao término daquela celebração religiosa, o povo emocionou-se com a despedida daqueles religiosos daquele lugar. Ou seja, já estava estabelecido um vínculo afetivo entre algumas localidades daquele sertão e

os missionários orionitas. Acreditamos que no campo da fé e quando se atua no campo da fé, cria-se laços mais firmes e duradouros. Nos parece que os primeiros missionários orionitas souberam bem atuar nesse campo e ao que cremos, conquistaram aquele povo.

Ao observar as três últimas narrativas do missionário Tonini, pode-se perceber que anos após o início das missões naquela região, a fé católica já parecia fazer parte da vivência daquelas populações. Ele demonstrou como vimos, a participação em “massa” das pessoas nos eventos católicos, de forma que faltava inclusive espaço disponível, recebendo os sacramentos e ainda, relata momentos em que aquelas sociedades se emocionavam quando os missionários precisavam se ausentar de determinadas localidades.

Consideramos dizer que é possível que daqueles momentos em diante, os missionários orionitas tenham contribuído para o estabelecimento de uma identidade religiosa católica para aquelas sociedades. Sobre essa questão, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues em estudo já citado sobre a presença daqueles missionários naquela região, infere que:

(...) a chegada, instalação e difusão da Congregação da Pequena Obra da “Divina Providência” no norte do Estado de Goiás na década de 1950 foi capaz tanto de imprimir formas religiosas na paisagem (construção de igrejas, escolas e hospitais) como foi também importante para constituir uma identidade religiosa cristã, de vertente Católica Romana, de carisma orionita nesta região (RODRIGUES, Op.cit. p.52).

Conforme refletiu acima Rodrigues, ele acredita que aqueles missionários constituíram uma identidade religiosa de natureza católica e vivência orionita para aquelas sociedades, aquele espaço. Consideramos dizer que esse tema da construção de uma identidade não foi nossa preocupação quando nos debruçamos sobre a história da missão orionita, mas consideramos importante expor essa reflexão de Rodrigues visto que nesse momento da narrativa, ela corrobora para a nossa interpretação de que do ponto de vista também da fé, a história daquela região se divide em antes e depois da presença daqueles missionários católicos. Portanto, é possível sim, que uma identidade religiosa tenha sido construída por eles para aqueles lugares.

Em outra narrativa sobre a prática dos ofícios religiosos por parte dos missionários orionitas e que dá uma dimensão daquelas realizações no campo religioso, Tonini relata:

Aquela santa missa e os outros sacramentos foram administrados sob uma copada mangueira, cuja sombra atingia uma centena de metros de circunferência. À uma, também os 10 matrimônios, os 50 batismos e as 304 crismas tinham sido administradas (TONINI, Op.cit. p.125).

Analisando essa narrativa de Tonini, vemos que aqueles ofícios religiosos colocados em prática pelos missionários orionitas atingiam muitas, muitas pessoas. De um povo que frequentava a igreja mais por “curiosidade” como destacado por Tonini no momento da chegada deles na região, agora ao observar pela narrativa acima, eram tantos que não cabiam nos templos. Uma mudança significativa estava em curso.

Nos parece que foi um trabalho árduo, realizado mesmo quase sem meios, como eles sempre gostavam de destacar. Em todas as sedes da missão, a religião católica chegava, seja pela missa, seja por uma benção, seja pelos sacramentos, seja ainda pelo socorro médico ou a instrução escolar, esses dois aspectos vistos na parte anterior a essa deste estudo.

**Imagem 21:** Mapa da missão orionita na sua terceira década de atuação pelo alcance de suas obras sociais



**Fonte:** Imagem produzida pelo autor da pesquisa a partir da leitura das fontes orionitas

Em outro momento da administração daqueles ofícios religiosos, o missionário narra:

Um pátio foi limpo e tudo foi organizado. O catecismo dominical tornou-se tão numeroso, que algumas professoras de catequese tiveram que acorrer em auxílio dos sacerdotes, já insuficientes. As projeções de catequese de

domingo a tarde, tornaram-se tão interessantes que os locais à disposição se tornaram pequenos (IBIDEM, p.23).

Como se pode verificar na narrativa daquele missionário, as celebrações tanto religiosas como as missas e os sacramentos, ou as pregações da catequese como destacado acima, juntavam muitas pessoas a ponto de os locais desses acontecimentos se tornarem insuficientes para tais momentos. De fato, percebe-se um progresso notável naquela missão naquele espaço.

Nos parece que de um quadro de diagnóstico não animador como vimos na primeira impressão que tiveram os orionitas, no mesmo ano em diante, ao observar pelas representações construídas de Tonini, aquela missão começou a gozar de receptividade, respaldo e espaço, tanto na vida social como no “coração” daqueles sertanejos. A missão orionita parecia que começava a “colher” seus frutos.

Ao que parece, os missionários orionitas estavam realmente determinados a catolicizar aquelas populações, e assim fizeram, de forma a implantar aqueles ensinamentos da igreja nos mais profundos estratos da cultura daquele povo. Para Riolando Azzi, a formação da sociedade brasileira foi profundamente influenciada pela visão e prática do catolicismo e de suas práticas, segundo ele:

O sinal-da-cruz tornou-se também um ato de devoção para os brasileiros. A passar diante de um oratório, de uma igreja, de um enterro, de uma tumba, as pessoas faziam o sinal-da-cruz. Muitos povoados brasileiros tiveram origem ao redor da capela católica, que, por sua vez, tornava-se com frequência o nome da própria localidade (AZZI, Op.cit. pp.49-50).

Como observado acima por Azzi, a cultura católica se “entranhou” na própria formação da cultura brasileira. E ele ainda nos chama a atenção que muitas povoações nasceram em virtude da presença da religião católica e de seus templos. Esse fenômeno é também visto na região do antigo extremo norte goiano, não no sentido que os missionários orionitas tenham fundado cidades, mas o trabalho deles nas diversas áreas, como estamos vendo neste capítulo, pode sim ter contribuído para a transformação de alguns lugarejos em cidades e iniciado em maior ou menor grau, o desenvolvimento daquelas regiões.

Ainda no contexto daqueles ofícios religiosos praticados pelos orionitas, ou seja, a realização de missas, sacramentos, pregações e visitas espirituais, aqueles missionários também dispuseram de uma estratégia, realmente estratégica: fundaram movimentos leigos e, foram vários mesmo, oito ao todo. Movimento leigo é uma espécie de associação formada

pelos leigos católicos, no caso, formado pelas pessoas comuns. Assim, os missionários orionitas fundaram os seguintes movimentos leigos naquela região: Filhas de Maria, Escola de Canto, Apostolado da Oração, Cruzada Eucarística, União Escotística, Exército Azul, Cruzadinhos e a Missa da Criança. Foram oito os movimentos leigos ao todo (CORAZZA, 2000).

Sobre o surgimento desses movimentos leigos, o missionário Tonini narra:

Cada um se esforçou em fazer alguma coisa por conta própria. Em Itaguatins o padre organizou as Filhas de Maria, programa mais para chegada que para partida. Em Tocantinópolis foi criada a Missa da Criança que deu bons resultados e tornou-se uma conquista. Em Filadélfia tomou vida no pequeno clero a Escola de Canto que, numeroso, chegou a cantar as vésperas, fazendo o coro com o sacerdote (TONINI, Op.cit. pp.72-73).

Como se vê na narrativa daquele missionário, em todas as sedes da missão orionita os sacerdotes empenharam-se em criar movimentos leigos. O missionário relata a associação criada em Itaguatins, as Filhas de Maria, outra associação criada em Tocantinópolis que envolvia a Missa da Criança e em Filadélfia destacou-se a Escola de Canto. Em outra narrativa vemos o esforço dos orionitas em criar em outras sedes mais associações, conforme relata Tonini:

O tempo foi mestre bom e prático. Em todo lugar sentia-se a impelente necessidade de associações. Em Tocantinópolis, o Apostolado da Oração tinha recebido novos impulsos com a chegada do Pe. Chizzini. Em outras sedes, com o auxílio das irmãs da própria missão, tinha sido fundada a Cruzada Eucarística e as Filhas de Maria entre a juventude feminina. Em Babaçulândia e Araguaína também estavam essas associações já citadas e lá deram mais impulso ao Apostolado da Oração. Em Filadélfia nasceu o Exército Azul. Cada sábado, pela manhã, uns quarenta jovens de ambos os sexos faziam a sua comunhão. Nasceu também a União Escotística, grupo de rapazes que serviu de incubadora de vocações sacerdotais (IBIDEM, pp.143-144).

Como pode ser observado na narrativa acima de Tonini, ele relata que a criação de associações de leigos foi uma prática comum e muito importante em todas as sedes da missão orionita no extremo norte goiano. Mas por que os missionários orionitas fundaram esses movimentos? Quais eram as intenções? O que havia de fato por trás daquela estratégia dos orionitas?

De forma geral, a partir das análises que procedemos sobre as narrativas de memória dos missionários e as documentações que tivemos acesso em cada paróquia que visitamos em busca dessas respostas, podemos dizer que assim como eles objetivaram atuar na saúde e na

educação, também era projeto atuar na formação de uma mentalidade leiga e de carisma católico e orionita.

Podemos dizer inclusive, cremos, que esse interesse dos missionários orionitas era de estabelecer um controle sobre a atividade religiosa via mentalidade leiga daquelas populações. Sobre essa questão, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues quando busca apresentar seus estudos sobre os orionitas, diz que:

O objetivo em tela é o de demonstrar a territorialidade sagrada pela apropriação do território a partir de mecanismos de ação social que visam, além de ofertar ações de saúde e educação a uma região desprovida do Estado, também busca estabelecer domínio e controle do mesmo pelo fato religioso (RODRIGUES, Op.cit. p.46).

Como observou acima Rodrigues em seu estudo, os missionários orionitas atuaram além de suas ações no campo social como saúde e educação, buscaram também dominar e controlar a mesma região através da prática religiosa. Como se vê, o estudo de Rodrigues vai além do nosso, pois como se pode extrair de sua narrativa, os missionários orionitas agiram nas diversas áreas como já discutimos neste estudo até aqui, áreas como saúde, educação e fé, mas para Rodrigues os missionários objetivaram mais: o controle e o domínio da região do antigo extremo norte goiano através da dimensão religiosa. Como expomos antes, nosso objetivo é o de demonstrar como eles estruturam o catolicismo naquela região, são portanto, olhares e perspectivas diferentes sobre o mesmo objeto de pesquisa.

Como Tonini observou em sua última narrativa anterior, vimos então que os missionários orionitas não trabalharam sozinhos, eles contavam com um importante aliado: os movimentos leigos para aqueles combates no campo da fé. Nos parece que sempre a Igreja pode contar com esses movimentos leigos, para a sua estratégia ao longo da história da evangelização do Brasil. Sobre a atuação desses movimentos leigos na história do catolicismo no Brasil, o historiador Riolando Azzi nos informa que:

É importante ainda ressaltar que os principais agentes do culto devocional católico eram os leigos integrantes da própria comunidade, especializados no exercício de determinadas funções: havia os rezadores, os cantadores, os benzedeiros e benzedoiras, os conselheiros, os ermitões, encarregados das ermidas e capelas, e os irmãos de mesa, que organizava, e dirigiam as confrarias. Tais pessoas eram respeitadas no exercício de suas funções, sem que com isso tivessem que viver segregadas da vida da comunidade (AZZI, Op.cit.p.52).

Como observa acima Azzi, a formação de associações e movimentos de leigos no seio do catolicismo sempre foi algo presente nas estratégias da Igreja. No antigo extremo norte goiano os missionários orionitas também puderam contar com essa estratégia de formação de movimentos leigos. Foi então essas associações parte do projeto dos orionitas. Eles sabiam que o número de sacerdotes entre eles era muito pequeno, um em cada sede, ou seja, sete missionários ao todo. Durante toda a década de 1950 os orionitas contaram com muito pouco sacerdotes naquela região.

Basta lembrar que a missão no seu início, em janeiro de 1952, iniciou-se com apenas dois padres e um irmão religioso, desse grupo de três orionitas, sobrou apenas um, como sabemos, dois faleceram logo nos primeiros dias da missão. Só durante o ano de 1952 e anos seguintes chegariam mais sacerdotes. Portanto, eles perceberam que precisariam formar grupo de leigos em cada lugar para de certa forma, representá-los naquela sociedade.

Esses movimentos leigos, cremos, foram indispensáveis à missão orionita no antigo extremo norte goiano. Cada um a seu modo, ajudaram os missionários nas desobrigas, nas celebrações religiosas e na manutenção da fé católica daquele povo. Vejamos ainda que, assim como os orionitas criaram associações de pessoas para ajudá-los na área da saúde como os “Samaritanos Socorristas”, assim como criaram a associação de professores do norte para ajudá-los a implementar a educação católica e orionita na região, também atuaram na formação de movimentos leigos para ajudá-los na esfera religiosa, para a conquista e manutenção da fé católica entre aquele povo.

Mas quais locais esses movimentos leigos atuavam? Nas sedes das missão orionita naquela região, as chamadas capelas<sup>20</sup> orionitas. Como sabemos, no momento da chegada dos orionitas no antigo extremo norte goiano, existia apenas uma Paróquia, nas outras localidades quando muito existia era uma Capela. Na maioria daqueles lugares nem Capela existia, essas regiões como vimos no segundo capítulo, recebia alguma noção de catolicismo vez por outra, durante as desobrigas realizadas pelos orionitas.

Nesse sentido, no ano de 1952, havia uma igreja católica (paróquia) em Tocantinópolis e apenas duas capelas: a de Filadélfia e Babaçulândia. A partir da chegada daqueles

---

<sup>20</sup> Na hierarquia das igrejas dentro do catolicismo, a Capela é a mais humilde por assim dizer. Geralmente é uma igreja construída mas sem muita estrutura. Se uma capela ao longo do tempo for estruturada, geralmente é elevada à condição de Paróquia que é a segunda na estrutura hierárquica e física dos templos católicos. Na ordem de importância temos, portanto, primeiro, a Capela, depois Paróquia, depois Santuário, depois Catedral e por último, Basílica. Para mais informações, ver: *Código de Direito Canônico, São Paulo: Edições Loyola, 2001.*

missionários na região, eles foram edificando outras capelas nas sedes que não existia, primeiro em Araguaína, Araguatins, Ananás e Itaguatins. Anos depois as de Nazaré e Xambioá. Nesse sentido, podemos dizer que muitas estratégias nortearam o trabalho daqueles missionários. Por onde eles passavam e viam ali um potencial surgimento de um “rebanho” para a igreja, eles curavam o corpo daqueles doentes, ensinava-os por meio de suas escolas, induzia-os à fé católica por meio de seus movimentos leigos e criavam suas igrejas, num primeiro momento, as capelas, para o edifício daquela missão.

**Imagem 22:** Quinto Tonini e Pacífico Mecozzi reformando a Capela – Filadélfia, 1954



**Fonte:** Livro *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

Os próprios povoamentos daquela região receberam um forte impulso após a chegada dos missionários orionitas. Acredita-se que após a atenção à saúde promovida por aqueles religiosos, a fundação de escolas e o trabalho de edificação de capelas por aquelas regiões, todos esses três trabalhos promovidos por aqueles missionários, tenha dado novo impulso àqueles lugarejos. Sobre a presença da Igreja Católica através de suas ordens pelo interior do país e a relação dessa presença católica para a formação de muitos lugares, o historiador Riolando Azzi, reflete que:

A motivação desse apelo para a vinda de religiosos do além-mar era dupla: em primeiro lugar, porque a ereção de um convento ou de uma igreja dava prestígio à localidade, facilitando assim a promoção de um povoado à categoria de vila e, por seu turno, permitindo que uma vila pudesse receber o título de cidade (AZZI, Op.cit.p.35).

Como reflete acima Azzi, havia ainda um outro fator de importância da presença da Igreja Católica em muitos lugarejos do país: aqueles lugares passariam a despontar de prestígio e essa presença católica contribuiria para a ascensão de lugarejos à categoria de vilas e conseqüentemente, ao status de cidade.

Consideramos que esse ponto abordado por Azzi, também se deu no antigo extremo norte goiano, tanto que se analisarmos as datas de elevação dos povoados do antigo extremo norte goiano à categoria de cidades, todas essas elevações se deu na década de 1950 em diante, ou seja, após a chegada e o início dos trabalhos dos orionitas, como exemplo desse fenômeno podemos apontar as cidades de: Babaçulândia, Xambioá, Nazaré, Itaguatins, Araguatins e Araguaína, essa última, a título de informação, foi elevada à categoria de cidade em 1958, seis anos após a chegada dos missionários orionitas e, da década de 1980 em diante, se converteu no maior centro urbano, político e econômico da região, conhecida mundialmente como “cidade orionita”.

Acreditamos que os missionários orionitas ao atuarem naquela região como atuaram e foi possível perceber no decorrer deste estudo até aqui, estavam colocando em prática o que foi perceptível na atuação do catolicismo no início do século XX: a chamada neocrisandade. Sobre essa nova configuração do catolicismo nessa época, a pesquisadora em ciências da religião Bruna Aparecida Miguel, reflete que:

O projeto da neocrisandade marcou a trajetória da Igreja Católica no Brasil da segunda década do século XX, principalmente até os anos de 1950. Trata-se de uma segunda fundação da igreja no Brasil. Caracteriza-se, sobretudo, por um momento de recomposição institucional e clerical da Igreja num contexto novo, livre da proteção legal do Estado, porém de fato associada a ele. Impulsionada pela tendências gerais e direcionamentos definidos pela cúria romana mas também buscando estabelecer organizações e mediações com o poder local (MIGUEL, 2016, p.15)

Conforme salientou acima Miguel, na época da chamada neocrisandade, a Igreja teve que, mesmo livre da proteção do Estado, ainda se associar a ele, para isso segundo ela, teve que manter relações com os poderes, até para se manter como religião predominante no território. Esse contexto, cremos, também foi perceptível no antigo extremo norte goiano, visto que como vimos no capítulo anterior quando pensamos as relações dos orionitas com a política local, eles tiveram que buscar apoios para conseguirem implantar seus projetos, projetos que como vimos neste capítulo, passaram pelo estabelecimento de ações na área da saúde e educação, por exemplo.

Consideramos que assim se deu, portanto, as ações orionitas no campo da fé. Eles formaram o que pode ser denominado como um “batalhão” de fieis católicos, os leigos, para, através dos movimentos religiosos, ajudá-los na tarefa de catolicizar aquelas sociedades. A fé, portanto, se unia à saúde e a educação, essas duas como vimos na parte anterior a essa deste estudo, para lograr aquilo que os missionários orionitas projetaram, objetivaram, sonharam e colocaram em prática, a nosso ver, que foi o processo de estruturação do catolicismo no antigo extremo norte de Goiás da década de 1950 em diante.

Ao longo deste estudo, desde o primeiro capítulo, foi possível acompanhar a trajetória dos missionários orionitas no antigo extremo norte de Goiás nas suas primeiras décadas. Vimos que aqueles religiosos chegaram naquela região, até então atendida do ponto de vista religioso por um sacerdote apenas pertencente à Diocese de Porto Nacional. “Receberam” a região daquele religioso dominicano e a região “recebeu” os orionitas. Começava a missão dos “filhos da Divina Providência”, era o ano de 1952. Vimos que aqueles missionários perceberam que aquela região era muito, muito carente de desenvolvimento. Foi nesse ambiente social que começou o trabalho dos orionitas.

Eles visitaram aqueles sertões, realizaram inúmeras desobrigas, travaram intensas batalhas com os protestantes, como também contra aqueles que eles consideraram como “superstições”, com a maçonaria também, esses três grupos que os orionitas consideraram como seus inimigos. Começava o processo de catolicização daqueles povos. Vimos ainda que eles lidaram com os políticos daquela região, com apoio de uns e indiferença de outros aquelas relações se estabeleceram. Naquele interim alguns missionários “tomaram”, vidas foram perdidas, traumas surgiram na experiência missionárias daqueles homens.

Vimos que eles representaram todas aquelas cenas em suas narrativas. Nascia, portanto, uma literatura orionita, tênue, mas sim, uma literatura. Pois construída pelos principais missionários que, a nosso ver, tinham uma intenção última: constituir uma memória para a região, memória como vimos, tendo eles próprios como os elementos fundadores, daquela cultura, daquela história, a história daquele lugar, o lugar dos orionitas a partir de então.

Entre essas memórias, de “quebra”, foi-nos possível ainda destacar duas curiosidades: primeiro, o desabrochar de um amor entre os dois principais personagens daquela missão religiosa: Tonini e Teresinha. Um amor correspondido mas não assumido. Na outra ponta da curiosidade, vimos o surgimento de um vilão daquela história: Pattarello, apontado como algoz de muitos orionitas, o desarticulador do grupo de Tonini.

Por fim, vimos nesse último capítulo, como os orionitas travaram outras batalhas ainda, talvez, quem sabe, as maiores: no campo sanitário, da educação e nessa parte do estudo, no campo da fé. Tudo isso escrito e refletido ao longo dos capítulos e nesse momento rememorado, leva a nossa leitura a enunciar, com toda a segurança, o que vemos tentando evidenciar: a estruturação da religião católica naquela região do país e contexto histórico se deveu aos missionários orionitas.

Sabemos, portanto, que os missionários orionitas chegaram naquela região, combateram seus inimigos, enfrentaram rivais no campo da fé, escreveram sobre eles mesmos, constituíram uma memória para aquela região, curaram, educaram e pregaram a fé católica, ou seja, estruturaram o catolicismo naquele extremo norte de Goiás da década de 1950 em diante. Mas agora, para fecharmos nossa narrativa, resta-nos uma reflexão final: Qual foi o resultado prático disso tudo? O que a Igreja fez para “reconhecer” todo esse trabalho dos missionários orionitas?

Na parte seguinte, a última deste capítulo e última deste estudo, refletiremos sobre essas questões colocadas, ou seja, qual o resultado final do trabalho realizado pelos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano? qual o resultado dessa estruturação da fé católica naquela região e contexto histórico?

### **3.4 De Paróquia à Diocese: Estruturação do Catolicismo**

Nessa última parte deste estudo, nessa narrativa que propôs refletir sobre o trabalho dos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano e a relação que acreditamos, eles tiveram com o processo de estruturação do catolicismo naquela região, agora buscaremos entender o resultado prático do trabalho daqueles missionários naquele espaço e contexto histórico. Ou seja, a consequência da atuação deles na área da saúde, da educação e sobretudo no campo da fé naquelas regiões.

Sabemos que os missionários orionitas chegaram lá em 1952. Sabemos também que naquele momento só havia uma igreja na região: a de Tocantinópolis que era também a única paróquia. Portanto, 28 anos depois da chegada daqueles missionários naquela região, ou seja, em 1980, a igreja de lá foi elevada ao status de diocese católica. Portanto, qual a relação desse acontecimento com a presença e o trabalho daqueles missionários?

De início, vale dizer que desde a chegada daqueles missionários naquela região, nos parece que eles passaram a contar com o apoio e a simpatia daquele povo. Parecia que o

trabalho realizado por aqueles missionários era acompanhado com entusiasmo por todos. Sobre essa leitura, Tonini nos diz que “O entusiasmo havia tomado conta até dos mais frios. Em todo lugar, dizia-se: ‘vejam como os padres de Dom Orione amam o seu povo’” (TONINI, Op.cit.p.145).

Conforme se pode notar na narrativa acima do missionário Tonini, ele nos informa que o povo estava entusiasmado com o trabalho realizado por eles e dá a entender que o povo elogiava-os. De certo, não podemos neste estudo afirmar se os sertanejos daquela região verdadeiramente amavam aqueles missionários orionitas, e muito menos se esses últimos amavam aqueles povos. Como já dissemos em outro momento, ao elegermos as narrativas de memória dos missionários como fonte principal de análise para este estudo, não dispomos de outras narrativas, sobretudo de autoria de sertanejos, para que pudéssemos contrapor essas representações dos orionitas.

Mas uma coisa é certa: algum sentimento de afeto existia entre aqueles missionários e aquele povo e vice-versa. Especificamente sobre os missionários orionitas, acreditamos que nada explica, a nosso ver, o fato de uma pessoa deixar seu país natal, sua família, seu convívio e cultura, abandonar tudo para se “internar” no interior de outro país, um mundo completamente diferente do seu, em nome de um projeto religioso. Ainda sobre a forma como os orionitas viam aquele trabalho realizado por eles, vale observar em outro momento quando Tonini diz:

Finalmente aquelas matas eram atravessadas pelos filhos de Dom Orione, que como anjos consoladores, a todos abriam seus braços fraternos, fazendo nascer a fé em Deus, o amor aos valores morais (IBIDEM, p.182).

Nessa narrativa acima de Tonini, as suas palavras reforçam nossa interpretação de que aqueles missionários se viam como aqueles que amavam aquele povo, faziam a eles sempre o bem. Nas suas memórias acima, eles se autointitulam como “anjos consoladores” que atuavam naquelas “matas”. Vale ainda destacar nessa memória daquele religioso, o fato de que ele exalta a necessidade da pregação dos valores morais, valores que como já foi dito anteriormente, significava a aceitação dos valores da igreja, da fé católica, é claro.

Na verdade, aqueles missionários aturaram naquela região e com aquelas sociedades como se aqueles fossem realmente propriedade deles. Sobre essa visão do catolicismo sobre os lugares e as pessoas, o pesquisador do catolicismo no Brasil, Márcio Moreira Alves no estudo *A Igreja e a Política no Brasil*, reflete que:

No Brasil, nos outros países da América Latina, em todas as regiões do velho mundo “ocidental e cristão”, a Igreja Católica tem sempre atuado como se toda a população ainda lhe fosse fiel. A consequência administrativa desta atitude é que a sua implantação deve cobrir a totalidade do território, porque da mesma maneira que não se podem conceber espaços vazios num país, que não dependam de uma subdivisão político-administrativa, não se poderia conceber um território espiritualmente abandonado, não dependente de uma paróquia ou que não estivesse ligado a uma diocese (ALVES, 1979, p.57).

Como observou acima Alves, historicamente a Igreja se comporta como se todas as populações e todas as regiões fossem suas. Cremos que os missionários orionitas tiveram exatamente esse olhar sobre o antigo extremo norte goiano na época. Tanto que se a última narrativa de Tonini citada anteriormente diz que aquelas matas daquela região eram alcançadas por eles que como se anjos fossem, abriam os braços sobre aquele povo para consolá-los. Na verdade, esse discurso escondia um objetivo certo: catolicizar aquelas regiões e seus povos, com a retórica de “abraçar” aqueles lugares os missionários orionitas os conquistaram para fé católica por intermédio de suas práticas.

E aquele trabalho de catolicizar aquele povo, como já vemos mostrando, com bases na saúde, na educação e na fé daquele povo vinha alcançando os resultados esperados por aqueles missionários. Para entender por esse viés, basta observarmos essa parte das memórias de Tonini quando ele narra que:

Se na Missão, hoje, há um verdor de vida espiritual, de obras bem encaminhadas, se realizaram-se coisas imperecíveis, podemos afirmar que tudo foi alcançado pelo sofrimento ! O crucifixo não é um mito! (TONINI, Op.cit. p.98).

Observando atentamente a narrativa acima de Tonini, podemos verificar que, de forma bem clara, aqueles missionários se viam como aqueles que tinham transformado, em muitos aspectos, elementos da cultura daquela região. Ele afirma que as obras orionitas, aqui interpretamos como igrejas, escolas, postos de atendimento à saúde daqueles povos, estavam muito bem “encaminhados”, ou seja, alcançando seus êxitos, dando resultados. E ainda afirma que tudo aquilo custou um sofrimento. De quem? não resta dúvida que deles próprios. Assim, podemos dizer que os missionários orionitas se viam como os transformadores daquela região, região que passava por transformações não só do ponto de vista religioso, mas educacional, sanitário, social.

E Tonini ainda vai um pouco mais além, afirma que aquele processo de transformação daquela região, processo que vimos, alavancado por eles, se dava sem recursos ou ajuda de quem quer que fosse que não eles, basta ver quando ele escreve que:

Em poucos mais de dois anos foi realizado um bom trabalho, quase exclusivamente sem meios. O problema econômico era ainda muito grave. Muitas vezes os missionários tiveram que se voltar para a caridade pública a fim de pagar a pensão que fornecia a eles o sustento (IBIDEM, p.105).

Ao refletirmos sobre essa narrativa das memórias de Tonini, podemos ter um pouco de noção das dificuldades que eles passaram naqueles primeiros anos da missão orionita naquela região. A narrativa acima dele se refere ao ano de 1954. Ele afirma que até aquele momento o trabalho deles tinha sido feito sem ajuda externa, ou seja, só pelo esforço deles próprios e, que o problema econômico na região era ainda muito complicador. Nessa parte, vê-se que aquele missionário parece fazer um breve desabafo em sua memória, ao dizer que aconteceu casos de não disporem nem do necessário para as estadias e alimentação.

Mas pelo observado até aqui neste estudo, podemos dizer que aqueles missionários superaram aquelas dificuldades, paulatinamente. Mas como teriam superado tamanhas dificuldades, sobretudo econômico-financeiras? O próprio Tonini nos explica como, ao relatar o “segredo” deles orionitas:

Se os missionários do norte goiano tivessem esperado os meios, as suas atividades estariam ainda no berço. O segredo de haver queimado etapas, foi o espírito que o seu fundador lhes tinha legado (IBIDEM, p.105).

Ao analisar a narrativa acima de Tonini, vemos, como ele mesmo afirma, que não puderam esperar os “meios” para por em prática aquela missão católica naquele lugar. Ou seja, segundo aquele missionário, não havia meios externos, a missão não podia esperar por ninguém, exceto eles próprios. Ele ainda narra que o segredo para o sucesso daquele projeto foi ter “queimado etapas” durante aquela missão.

Mas o que seria esse “queimar etapas”? Ele não nos deixou claro em suas memórias mas, temos um palpite: buscar no próprio povo, o sertanejo do extremo norte goiano a mão de obra para aquele projeto. Pois como foi possível perceber, eles recrutaram no próprio povo daquele lugar, os que faziam as vezes de enfermeiros, os que faziam as vezes de professores, os que faziam as vezes de cultivadores da fé católica.

“Queimar etapas” pensamos, significou não esperar a formação de gente especializada na área, aproveitava-se o que tinha, e o que tinha de sobra eram pessoas dispostas a colaborar

com aqueles missionários, basta lembrarmos a partir do que já foi exposto anteriormente, o “batalhão” de gente que atuou com eles nas diversas áreas em que os orionitas estavam presentes. Ou ainda resta dúvida de que aqueles missionários não estavam só nos altares da igreja pregando o evangelho? Eles estavam nas ruas, nas matas, atravessando rios, curando, ensinando, catolicizando aqueles povos.

Aqueles missionários atuaram em todos os lugares e levaram o catolicismo ao modo deles também para todos aqueles lugares. Estava em curso segundo cremos, a estruturação do catolicismo naquela região. Sobre a atuação daqueles religiosos nas várias esferas da vida daquelas sociedades, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues infere que:

Podemos considerar que além da produção desta identidade, a ordem religiosa também foi capaz de estabelecer um domínio religioso, político e simbólico significativo na região. Este domínio fica nítido quando observamos as formas religiosas impressas nas paisagens do antigo norte goiano, mas também quando analisamos discursos e ações desenvolvidas pela ordem religiosa no norte goiano (RODRIGUES, Op.cit. p.53).

Conforme infere acima Rodrigues, os missionários orionitas estabeleceram o que esse pesquisador chama de “domínio religioso, político e simbólico” na região objeto deste estudo. Ou seja, Jean Rodrigues de Sousa que como observamos anteriormente, acredita na constituição de uma identidade religiosa orionita para a região, agora vai um pouco além, ao dizer que aqueles missionários atuaram no sentido de estabelecer um domínio na região que além de se dar no campo religioso, teria se dado também no campo político e simbólico.

Não sabemos se essa hipótese de fato corresponda a realidade incontestada, mas reconhecemos que os missionários orionitas se incorporaram sim à história daquela região, sendo nossa preocupação neste estudo, refletir sobre como eles estruturaram o catolicismo naquele espaço e contexto histórico.

Mas ao que parece, aqueles trabalhos daqueles missionários, cremos, estava sendo observado de longe é evidente, pela cúpula da igreja, conforme narra Tonini:

A Santa Sé, através da Nunciatura Apostólica, tinha acompanhado o desenvolvimento da Missão. Naquele momento, eram seis os centros católicos na região (TONINI, Op.cit. p.103).

Naquele momento os seis centros católicos naquela missão que Tonini se refere eram: Tocantinópolis, Araguatins, Filadélfia, Babaçulândia, Araguaína e Itaguatins. Como já sabemos, Tocantinópolis, sede da missão orionita era a única Paróquia católica. Como

podemos observar na narrativa acima de Tonini, ele afirma que a igreja acompanhava o desenvolvimento daquela missão orionita naquele extremo norte de Goiás. Mas qual a intenção de Tonini para, em poucas palavras, relatar que a igreja acompanhava o desenvolvimento daquele trabalho?

Temos como hipótese o seguinte: aquele missionário que como já dissemos em outro momento, era o principal religioso daquele grupo dos primeiros orionitas, sinalizou em sua narrativa que o trabalho realizado por eles estava sendo mais que acompanhado, estava em curso um processo de reconhecimento público do trabalho daqueles missionários de Dom Oriane naquela região. Reconhecimento que se confirmou em 1954, dois anos após a chegada dos missionários orionitas naquela paróquia e região, o Vaticano criava a Prelazia<sup>21</sup> de Tocantinópolis, desmembrando-a da Diocese de Porto Nacional.

Sobre a criação daquela prelazia católica, Tonini narra:

No dia 21 de dezembro de 1954, com a bula papal “Céu Pastor” a missão orionita foi elevada à condição de Prelazia Nullius de Tocantinópolis. Foi instalada somente nos primeiros dias de maio do ano seguinte, 1955 (IBIDEM, p.105).

Na narrativa acima daquele missionário, ele destaca o dia e o ano da criação daquela prelazia, 21 de dezembro de 1954, ou seja, exatos dois anos após a chegada deles na região, dois anos do início daquele trabalho catolicizador como já dissemos, sustentado na saúde, na educação e na formação de uma cultura católica naquela região. A partir daquele ano, 1954, a missão orionita era convertida em prelazia católica, acreditamos que esse se consistiu no primeiro reconhecimento do Vaticano e da cúpula da Igreja Católica ao trabalho daqueles missionários orionitas naquela região.

Portanto, coincidência ou não, e não acreditamos que foi, dois anos após o início dos trabalhos daqueles missionários naquela região, Roma eleva aquela igreja à condição de prelazia. Sobre a criação de prelazias no Brasil, o pesquisador Márcio Moreira Alves nos informa ainda que:

A Igreja reconhece terras espiritualmente virgens, em que as estruturas eclesiais não se podem estabelecer sem um auxílio exterior, terras que são administradas por missionários e formam prelazias em vez de dioceses.

---

<sup>21</sup> Prelazia é uma circunscrição eclesial da Igreja Católica. Geralmente antes da criação de uma Diocese, o Vaticano cria a Prelazia naquele lugar onde será a futura Diocese. Mas vale lembrar que nem todas as prelazias se tornam Dioceses. A Prelazia pode ser governada tanto por um padre, chamado então de Administrador Apostólico, como pode ser governada por um Bispo que no caso é chamado de Bispo Prelado. Para mais informações, ver: *Código de Direito Canônico, São Paulo: Edições Loyola, 2001.*

Estas prelazias, aliás, cobrem as mesmas regiões administradas diretamente pelo poder central, mas estendem-se também aos vastos Estados subabitados da Amazônia. As superfícies são imensas, por vezes do tamanho de vários países da Europa, o clero é aí escasso e geralmente composto de religiosos de ordens missionárias, quase todos estrangeiros (ALVES, Op.cit. p.57).

Como observou acima Alves, ele diz que a Igreja reconhece a necessidade de instalação de prelazias católicas no que ele chama de “terras virgens”. Alves ainda reflete que essas prelazias cobrem regiões imensas e estão muitas vezes situadas na Amazônia e que na maioria das vezes são administradas por ordens católicas estrangeiras. Essas reflexões de Alves corroboram de forma clara para explicar como ocorreu a implantação da prelazia de Tocantinópolis. Ou seja, acreditamos que é preciso que exista um trabalho realizado, pois cremos que a Igreja não cria uma prelazia do nada. Nesse sentido, o trabalho dos missionários orionitas de fato foi reconhecido pela cúpula da Igreja.

Como vimos no final da parte anterior a essa deste estudo, levantamos uma questão: qual seria o resultado prático do trabalho realizado pelos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano? o que a igreja teria feito para reconhecer aquele trabalho?. Essas respostas começam, portanto, a serem evidenciadas agora: a criação da prelazia de Tocantinópolis foi, segundo acreditamos, o primeiro grande resultado do trabalho dos missionários orionitas. De uma região que em 1952 só contava com uma paróquia, agora aquela região era elevada ao status canônico de prelazia católica.

O outro reconhecimento veio na sequência, ninguém menos que Quinto Tonini, o missionário que consideramos nesse nosso estudo o principal entre os orionitas naquela primeira década da missão, o mais estratégico, o enfermeiro, foi escolhido como o primeiro administrador apostólico daquela prelazia, ou seja, o líder máximo da Igreja Católica de toda aquela região de alcance daquela nova circunscrição eclesiástica que nascia.

Sobre a escolha dele mesmo para aquele cargo, Tonini relata:

No dia seis de julho de 1956 a Santa Sé nomeava Administrador Apostólico da Prelazia de Tocantinópolis o sacerdote que há três anos trabalhava como padre em Babaçulândia. Aquele missionário que havia iniciado grandes empreendimentos naquele lugar, quis conduzi-los e concluí-los antes de deixar aquela igreja. (TONINI, Op.cit. p.169).

Como narra Tonini, ele quando era sacerdote em Babaçulândia, foi escolhido como administrador daquela prelazia que tinha sido criada. Interessante observar que ao longo de todas as narrativas de Tonini quando ele se refere a ele mesmo no texto, ele tem o cuidado de

relatar como se não estivesse falando dele mesmo, ele escreve como se falasse de outra pessoa que não ele. Talvez por discrição ou cuidado com o texto narrado, suas memórias quando escritas na época ainda não tinham sido publicadas e, pelo que consta esperava ele que a sua congregação publicasse, parece ter tido esse cuidado em não louvar o seu próprio trabalho.

Acreditamos que a nomeação de Quinto Tonini foi, portanto, o segundo reconhecimento por parte da Igreja, do trabalho realizado por aqueles missionários naquela missão e região. Sobre a agora Prelazia de Tocantinópolis que surgia, Tonini relatou:

Oitenta mil quilômetros quadrados é o que mede a Prelazia. Abaixo daquelas selvas, que com os olhos não conseguia abraçar, nem mesmo a uma altura de mil metros, agigantavam-se 120 mil pessoas, que olhavam a Igreja Católica e os filhos de Dom Orione como verdadeiros mensageiros de Deus (IBIDEM, p.179).

A partir da narrativa acima de Tonini, ele apresenta a dimensão daquela circunscrição eclesiástica que agora estava nas mãos dos sacerdotes orionitas. Uma região enorme por demais. Ele ainda expressa o que ele considerava: que aquele povo olhava para eles como os mensageiros de Deus, ou em outras palavras, talvez, os “salvadores” daquele povo. Começava então a partir daquele momento, um novo trabalho. Deixava de existir a missão orionita e surgia a partir daquele momento, 1954, a Prelazia de Tocantinópolis, sob o trabalho daqueles orionitas e a chefia, agora oficial, de um deles. Por que chefia oficial? Porque acreditamos que Tonini sempre foi visto como o mais experiente, o estratégico, o principal entre aqueles missionários, mas agora era oficialmente escolhido pelo Vaticano, como o superior de todos daquele momento em diante.

**Imagem 23:** Quinto Tonini chega em Tocantinópolis como primeiro Administrador Apostólico - 1956



**Fonte:** Livro *Entre Diamantes e Cristais*, autor: Quinto Tonini, 1996

E logo Tonini tratou de implementar reformas na igreja da região. Logo após a sua posse, ele transformou as capelas que já existiam na região em paróquias, como ele mesmo deixou registrado em suas memórias:

Na primavera, o Administrador Apostólico reuniu todos os sacerdotes em Tocantinópolis; elegeu o Conselho Prelático e o Vigário Geral. A seguir foram erigidas canonicamente sete Paróquias: Filadélfia, Babaçulândia, Araguaína, Araguatins, Itaguatins e Nazaré. Assim ficava desmembrada a única e secular Paróquia de Tocantinópolis (IBIDEM, p.182).

Como relatado nas memórias de Tonini, logo após sua posse como Administrador Apostólico da Prelazia de Tocantinópolis, ele tratou de criar paróquias naquelas sedes onde só existiam capelas católicas. Como já dissemos, Tocantinópolis até então era a única Paróquia de toda a região de alcance daquela missão orionita naquele momento transformada em prelazia. Começava então, segundo nossa leitura e interpretação, um processo novo, de autonomia da igreja daquela região, que não estava mais subordinada à Porto Nacional como antes.

Começava ainda, cremos, um outro projeto, que consistiria na elevação daquela Prelazia ao status de Diocese. Como sabemos, na estrutura eclesial católica, a criação de uma prelazia precede, na maioria das vezes, a criação de uma Diocese. Nem todas as prelazias se tornam dioceses, vários fatores precisam ser observados para que essa transformação ocorra. Segundo o Código de Direito Canônico, o conjunto de leis que regem a Igreja Católica, para que uma Prelazia se torne Diocese, é preciso ter um rebanho católico consistente, numeroso, participativo, e ainda, entre outras coisas, a prelazia dispor de um seminário para a formação dos futuros sacerdotes.

Nos parece que foi exatamente o que Quinto Tonini e seus missionários orionitas colocaram em prática daquele ano de 1955 em diante. Criaram associações católicas onde não existiam ainda, basta observar essa narrativa quando ele diz:

Em todas as paróquias foram lançadas as bases das Associações Católicas ainda não existentes. Eram ondas de entusiasmo que nasciam, especialmente entre os trabalhadores, os quais finalmente vislumbravam como próxima a união, após tanto isolamento. Não a união daqueles que gritam: “abaixo”, mas daqueles que pregam: “Pai Nosso, que estais nos céus” (IBIDEM, p.181).

Como podemos verificar nas duas últimas narrativa acima de Tonini, após a criação da prelazia, o trabalho continuou, primeiro foram erigidas paróquias, sete ao todo, associações

católicas foram criadas onde não existiam. Eles, portanto, parecem que não estavam “sossegados” com o trabalho realizado até então. Pareciam querer mais, realizar mais pela igreja daquela região, pareciam querer também, quem sabe, mais reconhecimentos por parte da Igreja. E de fato, conseguiriam. Mas Tonini ainda destaca:

Todas as sedes tinham suas Escolas Paroquiais. A Associação do Apostolado da Oração estava se radicando em todos os centros. Enfim, a vida cristã estava bem encaminhada (IBIDEM, p.103).

Como se pode observar na narrativa de Tonini, vemos a importância, novamente, da educação para o sucesso do trabalho dos missionários orionitas. Ele destaca em sua memória que todas as sedes daquela prelazia dispunham de sua escola católica, associações também se afirmavam e conclui discretamente que “a vida cristã estava bem encaminhada”. Ou seja, podemos afirmar que após a criação da Prelazia de Tocantinópolis, o trabalho de conquista e estruturação do catolicismo naquela região continuou ainda de forma mais evidente.

Como foi possível observar neste estudo até aqui, os missionários orionitas atuaram sem cessar em diversas áreas da vida daquelas sociedades. Começando pela memória como vimos, passando pela instalação da própria fé católica. Atuaram ainda no âmbito da saúde e da educação também como vimos. Para todos os lados se constatava a presença daqueles missionários. Sobre essa incorporação daqueles religiosos à todas as instâncias daquelas sociedades, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues ainda infere que:

O nome “Orione” estampa ambientes, logradouros, capelas, bairros, praças, além de estar relacionado a várias construções que podem ser observadas (...) mostrando dessa forma como um grupo expressa as ações num determinado espaço, num universo que constitui o presente, mas que também se constitui do passado (RODRIGUES, Op.cit. p.52).

Como refletiu acima Rodrigues e com o qual concordamos, a dimensão e significado desse nome “Orione” é algo a ser observado como importante componente da história e da vida da sociedade do extremo norte goiano, sobretudo no recorte espacial das cidades abrangidas pelo trabalho daqueles missionários. Aqueles missionários atuaram, como já sabemos, em várias frentes, e essas atuações contribuíram para a incorporação do nome “Orione” à própria história daqueles lugares. A dimensão da presença orionita está muito, muito além do caráter religioso. Cremos que a Igreja reconheceu aquele trabalho.

Mas faltava ainda, do ponto de vista religioso, a criação do seminário daquela prelazia. E os orionitas lá em Tocantinópolis instalaram o seu seminário, conforme vemos nessa narrativa:

A Santa Sé ajudou-nos, através da Obra de São Pedro Apóstolo, a terminar a primeira parte do Seminário Menor Leão XIII, em Tocantinópolis, era o ano de 1958 (TONINI, Op.cit. p.187).

Como se pode observar na narrativa acima de Tonini, estava concluído naquele ano de 1958, a primeira parte do Seminário daquela prelazia. Estava, portanto, a igreja daquela região credenciada, segundo as normas do Direito Canônico, a iniciar os trabalhos de formação de seus primeiros sacerdotes genuinamente formados naquela região. Nesse sentido também, estava concluído o principal caminho para que aquela prelazia se tornasse uma diocese católica. Assim, Tonini deixou registrado em suas memórias o que ele pensava do trabalho realizado por eles missionários orionitas, até aquele instante, ao dizer “Em todas as áreas, muito já tinha sido feito” (IBIDEM, p.185).

Como se pode observar nessa última narrativa de Tonini apresentada neste estudo, ele reconhece que até aquele momento, muitas realizações já tinham sido feitas naquele trabalho colocado a cabo por eles. Sobre essa análise de Tonini, baseado em nossas pesquisas, nossa ida às fontes nas paróquias, analisando as narrativas dos missionários, podemos dizer que, realmente, inúmeras realizações aqueles missionários colocaram em prática. Até aqui, neste estudo por nós esboçado, a tomada dessa conclusão é evidente.

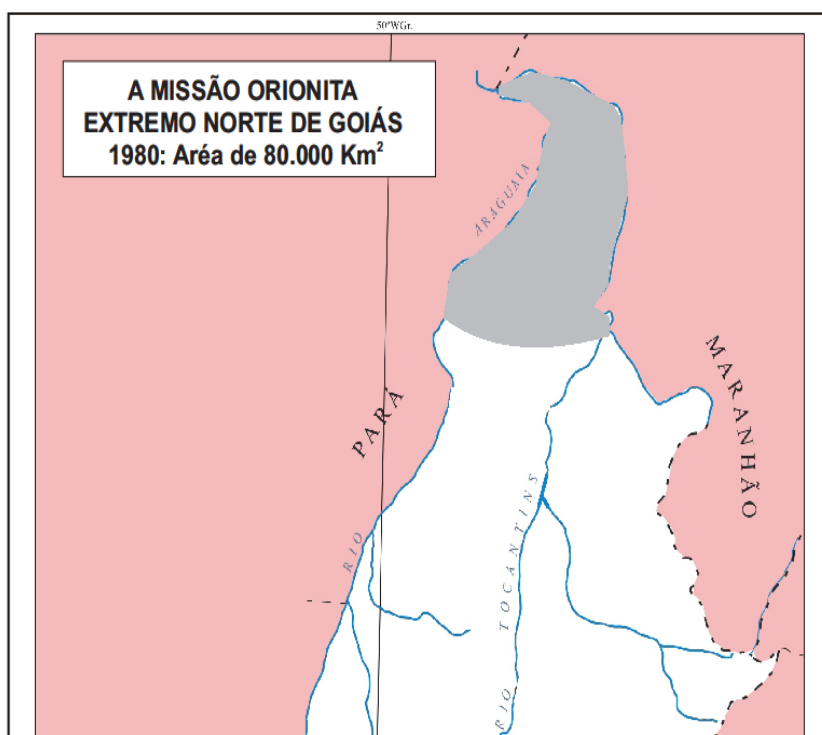
Naquele mesmo ano a que se refere essa declaração de Quinto Tonini, ele renunciou à chefia daquela prelazia, indo trabalhar no Uruguai, como já vimos no primeiro capítulo deste estudo. Renunciava ao cargo de Administrador Apostólico da Prelazia de Tocantinópolis. Chegava ao fim o trabalho realizado por ele que chegara àquela região em 1952, como um simples missionário, com a diferença de ser enfermeiro, mas que pelas dificuldades que enfrentou com seus coirmãos, sobretudo, Remígio Corazza, Pacífico Mecozzi e outros, diante de todas as dificuldades que enfrentaram, agigantaram-se naquelas matas daquele extremo norte de Goiás naquele período.

Com a renúncia e a transferência de Tonini para o Uruguai, começavam novos tempos. Assumiu como administrador apostólico e sucessor de Quinto Tonini, um missionário orionita que residia na pequena paróquia de Xambioá naquele momento, Cornélio Chizzini, também italiano, mais tarde sagrado como primeiro Bispo de Tocantinópolis. Esses novos tempos

trariam, anos mais tarde, o que pode ser considerado o terceiro reconhecimento, acreditamos, ao trabalho daqueles missionários naquela região.

Em 14 de novembro de 1980, através da Bula Papal “Conferentia Episcopalis Brasiliensis”, o Vaticano elevava aquela prelazia à condição canônica de Diocese de Tocantinópolis. Aquela igreja daquela região passava então a gozar de todos os direitos canônicos e religiosos de uma diocese católica. Vinte e oito anos após a chegada dos primeiros missionários orionitas naquela região goiana, após longo trabalho perpetrado por aqueles missionários, Roma elevava aquela igreja à condição de diocese católica.

**Imagem 24:** Mapa da missão orionita no ano de 1980 quando foi criada a Diocese de Tocantinópolis



**Fonte:** Imagem produzida pelo autor da pesquisa a partir da leitura das fontes orionitas

Finalmente, pelo que foi visto até aqui neste estudo, podemos dizer que como resultado do trabalho daqueles missionários orionitas naquele extremo norte de Goiás, trabalho que se iniciou no ano de 1952, um trabalho religioso mas, conforme vimos, com caráter sanitário, educacional, moral e social, eles conseguiram delimitar o seu espaço de atuação, estruturaram a religião católica naquele espaço social e, como resultado e reconhecimento daquele trabalho, cremos que aquela missão orionita foi elevada, primeiro à condição de prelazia em 1954, depois à diocese católica em 1980. Aquelas foram as ações dos missionários católicos orionitas, esta é a nossa interpretação para aqueles acontecimentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para entender o processo de estruturação do catolicismo no antigo extremo norte de Goiás, processo que como vimos, se iniciou a partir de 1952 com a chegada e o início da missão orionita naquela região, estendendo-se até o ano de 1980, momento da criação da Diocese de Tocantinópolis, buscamos nas narrativas de memória daqueles missionários orionitas os elementos que nos ajudasse a identificar como eles agiram, como fizeram e, sobretudo, o que fizeram para estruturar a religião católica naquele espaço social e momento histórico.

Nesse processo, foi possível perceber que aqueles missionários católicos, a convite do então Bispo de Porto Nacional, diocese que até 1954 pertencia o extremo norte de Goiás, foram para lá e iniciaram seus trabalhos. Aquela região, como vimos, era muito pobre e carente de desenvolvimento. Talvez como colocamos como hipótese, esse quadro tenha provocado uma mudança significativa no projeto de catolicização daqueles povos, de um projeto essencialmente religioso, para outro mais de natureza sanitária, educacional, social e cultural.

Naquele momento histórico, início da década de 1950, a região era assistida do ponto de vista religioso por apenas um sacerdote dominicano daquela diocese. Daquele momento em diante, os orionitas assumiram aquela região. Vimos que aqueles missionários viajaram por aqueles sertões, as chamadas desobrigas. Naquelas viagens com o objetivo de implantar a religião católica naqueles lugares, eles se depararam com aqueles sertões até então desconhecido deles. Lá, se depararam com seus habitantes: os sertanejos do extremo norte goiano. Dentre esses, os protestantes, os maçons, outros que os orionitas acusaram de feitiçaria e de praticarem a “superstição”. Com esses três grupos, vimos que os orionitas travaram inúmeros enfrentamentos: era o processo de implantação da religião católica que estava em curso.

Naquele instante, também, os missionários orionitas tiveram que lidar com os políticos e a política local. Tiveram, portanto, que estabelecer diálogos e parcerias com aquelas autoridades para poderem colocar em prática aquele projeto católico para aquele sertão. Sertão que ainda provocou alguns traumas naqueles missionários católicos, traumas gerados, como vimos, pela morte de cinco religiosos orionitas nos primeiros anos da missão naquele lugar. Vimos que todo esse processo foi vivenciado pelos orionitas e por eles registrado em seus escritos: são as representações orionitas sobre aqueles acontecimentos.

Vimos ainda que aqueles religiosos trataram de deixar escritos sobre todos aqueles acontecimentos: nascia, como demonstramos, uma memória orionita daquele lugar, memória que foi produzida por eles e tendo eles próprios como os elementos fundadores da história daqueles lugares. Nessa parte, vimos ainda que aquela missão religiosa não foi feita só de processo catolicizador, outras estórias “corriam” paralelas àquele projeto, como a história dos bastidores daquela missão: primeiro a paixão vivida e cultivada por anos entre os dois principais personagens da missão orionita: Quinto Tonini e Teresinha Foli. Uma paixão cultivada mas não assumida, mas não precisou ser assumida, nós tratamos de desvelá-la neste estudo. O segundo lado dos bastidores foi o das intrigas: vimos como se deu as perseguições de um sacerdote orionita, Giovani Pattarello, intrigas que provocaram mudanças significativas no andamento daquelas missões.

Finalmente, foi possível identificar como os missionários orionitas colocaram em prática aquele projeto catolicizador. Eles estruturaram o catolicismo a partir de três áreas: saúde, educação e fé. No campo da saúde eles curavam os doentes, tratavam-nos, medicavam-nos, formaram enfermeiros para aqueles ofícios sanitários e fundaram hospitais. No campo da educação criaram escolas em todas as sedes das missões, aperfeiçoaram professores para administrarem o ensino católico através de cursos específicos para aqueles. Por fim, no campo da fé, realizaram vários ofícios religiosos como a realização de batizados, crismas e casamentos. Criaram ainda associações leigas de católicos para ajudarem eles missionários naqueles ofícios e, por último, construíram e reformaram capelas e igrejas por onde eles passavam.

Vimos ainda que, como resultado de todo aquele processo de estruturação católica na região, o Vaticano, dois anos após a chegada daqueles missionários naquele espaço, elevou aquela missão à condição de prelazia católica, era o ano de 1954. Continuando aquele trabalho catolicizador por parte daqueles missionários para a igreja, em 1980, aquela prelazia foi elevada à condição de diocese: nascia a Diocese de Tocantinópolis. A missão orionita edificava uma diocese: completava-se a estruturação do catolicismo naquela região, segundo nossa interpretação daquele processo histórico.

Assim, devemos nesse momento, sem querer parecer juízes, atributo que acreditamos, não nos cabe enquanto historiadores, “apontar” onde os missionários orionitas podem ter acertado e onde os mesmos podem ter errado em todo aquele processo. Nesse sentido, inferimos que aqueles missionários parecem ter acertado na estratégia que colocaram em prática: buscaram no povo comum daquele sertão, a “mão de obra” para aquele projeto deles. Ou seja, vendo-se poucos em números de missionários, em uma região tão grande para ser

“assistida”, eles perceberam que era preciso formar grupos de auxiliares, nascia as associações, e elas atuaram como vimos, na saúde, na educação e na condução de processos religiosos. Nos parece então, uma atitude acertada, uma “jogada” de mestre daqueles missionários.

O que cremos que eles podem ter falhado, consideramos o fato de que ao longo daquele processo de levar o catolicismo e estruturá-lo naquele lugar e momento histórico, os missionários orionitas não consideraram a cultura, a vivência, os modos de vida, de ver e de agir daqueles povos. Basta ver que quem possuía sua religiosidade pessoal, foi logo acusado de feitiçaria e de praticar a “superstição” e muitos foram logo enquadrados como inimigos da fé católica. Ou seja, ao buscar catolicizar aquela sociedade naquele momento, os orionitas “esqueceram” de respeitar as diferenças culturais entre eles, que eram italianos, e aqueles povos que tinham uma cultura própria: a sertaneja.

Parafraseando o historiador norte-americano Thomas Woods, que afirma que a Igreja Católica ao longo dos séculos se converteu num instrumento indispensável à sociedade ocidental, chegando, segundo ele, a construir ela própria, objetivamos nesse momento final lançar esse questionamento: foram também os missionários orionitas indispensáveis à história daquele extremo norte goiano?, indispensáveis à formação daquela sociedade? Sinceramente, cremos que não nos cabe sentenciar.

Acreditamos que nós historiadores não devemos, de forma nenhuma, nessa nossa tarefa de se debruçar sobre o passado para explicar o presente, embarcar no que pode ser uma “obsessão das origens”, que costuma nos revestir da tarefa de julgadores do passado. Para refletirmos sobre essa questão, cremos que devemos nos lembrar que muito se discute se cabe ao historiador a tarefa de justificar ou condenar. Acreditamos que na elaboração da “trama” da História, não nos cabe essa tarefa de juiz. O próprio Marc Bloch nos auxilia nessa compreensão ao nos alertar:

Interpretar os raros documentos que nos permitem penetrar nessa enevoadada gênese, para colocar corretamente os problemas, para ter mesmo a ideia, uma primeira condição deverá ser preenchida: observar, analisar a paisagem de hoje. Uma vez que só ela dará as perspectivas de conjunto de que é indispensável partir (BLOCH, 1997, p.102).

Conforme nos alertou Bloch, esse “colocar corretamente os problemas” é condição para uma boa elaboração da “trama” da História. Ele ainda acrescenta: “observar” e “analisar” o que ele chama de “paisagem de hoje”, ou seja, não julgar e sentenciar, é também condição para a nossa construção narrativa. Assim, sobre os missionários orionitas terem sido ou não

indispensáveis à história/formação do extremo norte goiano, deixamos um palpite: a história daqueles lugares abordados neste estudo e a própria formação daquela sociedade seria muito, muito diferente sem aqueles missionários. De fato, contribuíram significadamente, ao modo deles é claro, para o desenvolvimento daquela região. Tanto do ponto de vista da saúde, como da educação, como da própria fé.

A abordagem teórico-metodológica apreendida na pesquisa que resultou neste estudo nem de longe deu conta das inúmeras questões que podem ainda surgir quando se trata das missões orionitas no antigo extremo norte goiano, tema cuja complexidade deixa aberta a “porta” para outros tipos de abordagem. Por exemplo: cremos que a pesquisa sobre esses missionários merece um maior aprofundamento no que se refere, primeiro, às intrigas internas no interior da congregação orionita naquele período. Observar, quem sabe, a medida exata da importância que aquelas intrigas condicionaram aquele processo histórico. Segundo, até que ponto a pregação do discurso religioso católico orionita e suas práticas na área da saúde e da educação fizeram, estão fazendo ou ainda farão surgir uma identidade para aquelas populações, uma possível identidade católica de carisma orionita.

Consideramos ainda dizer que, pelas fontes disponíveis, relatos de memória daqueles missionários, encontramos dificuldades no sentido de estabelecer um diálogo dessas fontes com o contexto nacional e internacional do catolicismo. Conseguimos dialogar, em parte, com a história do catolicismo brasileiro mas com dois contextos não foi possível: o contexto internacional (Concílio Vaticano II) e, no contexto nacional (momento pós-fundação da CNBB, como também a ditadura militar). Esses dois contextos, portanto, não foi possível estabelecer uma conexão e diálogo a partir das fontes, as narrativas de memória dos orionitas.

Sabemos, portanto, que os missionários orionitas estruturaram a religião católica no extremo norte goiano a partir do limiar da década de 1950, enfrentando seus “inimigos” e atuando nas áreas da saúde, da educação e da fé. Chegamos a essas evidências através da análise das representações construídas por aqueles religiosos. Mas que representação os sertanejos tinham e construíram sobre aqueles missionários? Como podemos ver, esse tema não se esgota apenas nessa análise que fizemos ao longo da pesquisa agora transformada em dissertação. Outras abordagens ainda são necessárias para preencher as outras lacunas desse tema, deveras complexo.

Finalmente, nesse ano quando recorda-se os vinte anos de lançamento do livro de memórias de Quinto Tonini, livro que se converteu em principal fonte de análise deste estudo, e o mundo aguarda as celebrações dos quinhentos anos da reforma protestante que rompeu com o monopólio do catolicismo no mundo ocidental em matéria religiosa, legamos à

academia e ao leitor comum, este estudo, síntese de uma história que buscou pensar como, no interior do Brasil, no sertão do extremo norte de Goiás, na metade do século XX, a Igreja Católica buscou e com êxito, podemos dizer, se tornar presente através de um projeto religioso de uma congregação ainda considerada muito nova para os padrões da burocracia da Igreja: a congregação orionita, os “filhos da Divina Providência”.

## REFERÊNCIAS

AB´SABER, Aziz Nacib. **Os Sertões: A Originalidade da Terra**. Ciência Hoje, 3 (18): pp.43-52, 1985.

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. **Memória, Narrativas e Pesquisa Autobiográfica. História da Educação**. ASPHE/FaE. Pelotas: UFPel, 2003.

AMADO, Janaína. **Região, Sertão, Nação**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, VOL.8, N.15. P.145-151, 1995.

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ARTIERIS, Philippe. **Arquivar a Própria Vida**, 2014. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061/1200>>. Acesso em: 16 de Out. de 2016.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira**. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Neocristandade: Um Projeto Restaurador**. Coleção História do Pensamento Católico no Brasil – V. São Paulo, Editora Paulus, 1994.

BARATA, Alexandre Mansur. **Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada e Independência do Brasil**. Campinas. 2002. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. **Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870 –1910)**. Campinas: Ed Unicamp, 1999.

BENJAMIM, Walter. **As Teses sobre o Conceito de História**. In: Obras Escolhidas, Vol. 1, p. 222-232. São Paulo, Brasiliense, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Salvadores e Nigromantes no Século XVI**. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.

BLOCH, Marc. **Memória Coletiva, Tradições e Costumes**. IN: Revista de Síntese Histórica, pp.73-83, 1925. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101609q/f73.image>. Acesso em: 3 de Junho de 2013.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

BORGES, Lindsay. **Representações Doutrinárias e Auto-Afirmação da Igreja** (Goiás 1957-1967). IN: SERPA, Élio Cantalício, MAGALHÃES, Sônia Maria de. Histórias de Goiás: Memória e Poder. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000.

- CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, Padres, Sertões: o Norte de Goiás no Relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas Narrativas dos Seus Interlocutores Goianos (1916-1959)**. 2011. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CALLIGARIS, Contardo. **Verdades de Autobiografias e Diários íntimos**, 2013. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2071/1210>>. Acesso em: 12 de Nov. de 2016.
- CARR, Edward, Hallet. **Que é História**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 1961.
- CARVALHO, Diana Maul de. **Uma História Brasileira das Doenças**. São Paulo: Editora Mauad, 2006.
- CASTRO, Giane de Souza. **A Cruz e o Compasso: As Relações Entre Igreja Católica e Maçonaria no Contexto do Ultramontanismo em Juiz de Fora**. Revista Sacilegens, V.3, N.1, Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1976.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, Santa Sé (Roma). Edições Loyola, 2001.
- CORAZZA, Remígio. **Silêncio Prudente**. Fortaleza: Expressão, 2000.
- CORMINEIRO, Olívia Miranda Macedo. **Trilhas, Veredas e Ribeiras: Os Midos de Viver dos Sertanejos Pobres nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins (Séculos XIX e XX)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia.
- CORREIA, Aldenora. **Boa Vista do Padre João: Tocantinópolis, Goiás**. S/Editora, S/Data.
- CORTÉS, Alexis. **Da Memória Traumática ao Relato Heroico**. Goiânia: Revista Sociedade e Cultura, V.14, N.2, P.357-367, 2011.
- COSTA, Lucas La-Bella. **Superstições, Pecado e Níveis de Cultura na Idade Média**, 2015. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9863/5720>>. Acesso em: 10 de Out. de 2016.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Lisboa: Difel, 1982.
- DUPRONT, Alphonse. **A religião: antropologia religiosa**. In.: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 83-105.
- ESTEVIÃO, José Carlos. **Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Editora Paulus, 2015.

FERREIRA, Rodrigo de Souza. **Os Dançadores do Rosário Ganham Novos Trajes: Congada, Igreja e Amigos da Congada em Brás Pires, MG**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Viçosa.

FILHO, Fadel David Antônio. **Sobre a Palavra Sertão: Origens, Significados e Usos no Brasil do Ponto de Vista da Ciência Geográfica**. Revista Ciência Geográfica, Vol.15, N.1, 2011.

FOLI, Teresinha de Jesus Nóbrega. **Meandros da Verdade**. Fortaleza: GM, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A Escrita de Si**. IN: Ética, Sexualidade e Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GAMA, Rafael da. **As Seitas Biblistas x Idolatria Romanista: Os Embates Entre Católicos e Protestantes em Belém (1890-1941)**. Anais do V Congresso da ANPTECRE – Religião, Direitos Humanos e Laicidade, V.5, 2015.

GINO, Mariana. **Cultura Popular e Catolicismo Popular: Usos e Configurações Sobre um Estudo de Caso na Minas Setecentista**. Anais do XVIII Encontro Regional da Anpuh-MG, Mariana, 2012.

GOMES, Ângela de Castro & SCHIMIDT, Benito Bisso (Orgs.). **Memórias e Narrativas (Auto) Biográficas**: Rio de Janeiro: Editora da FGV; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GUARIZA, Nadia Maria. **Biografia e Hagiografia Como Potencialidades no Estudo do Catolicismo Brasileiro do Século XX**. Anais do II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO. Guarapuava, 2015.

HARGREAVES, Patrícia. **Saúde Pública: Freiras Deram Origem às Enfermeiras**. Revista Aventuras na História, São Paulo: Editora Abril, Edição 129, Abril de 2014, pp.13, 2014.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremo: O Breve Século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JANKELEVITCH, Vladimir. **La Réconnaissance**. Paris, Éditions du Seuil, 1980.

JÚNIOR, Hilário Franco. **Peregrinos, Monges e Guerreiros**. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1988.

LELLI, Cesare. **Voz do Norte**, pp. 34-36, Tocantinópolis: S/Ed, 1980.

MAINWARING. Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

MATOS, Olgária Chain. **Construção e Desaparecimento do Herói: Uma Questão de Identidade Nacional**. Revista Tempo Social, P.83-90, São Paulo: Revista Sociologia da USP, 1995.

MESQUITA, Peri. **Crise do Capitalismo Agrário e Solução Católica no Paraná**. Revista Diálogo Educaional, V.1, N.1. P.1-95, 2000.

MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva. **Os Intelectuais Leigos e o Centro Dom Vital: À Luz das Publicações da Revista ‘A Ordem’**. 2016. (Dissertação) Mestrado em Ciências da Religião – Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

NASCIMENTO, José Mateus do. **Vinde a Mim os Pequeninos – Práticas Educativas da Diocese de Natal (1945-1955)**. IN: PAIVA, Marlúcia Menezes de. (Org.). Igreja Católica e Suas Práticas Culturais. Brasília: Líber Livro Editora, 2006.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. **Religião e Participação Política: Considerações Sobre um Pequeno Município Brasileiro**, 2011. Disponível em:<  
<https://eces.revues.org/568?lang=en>>. Acesso em: 14 de Out. de 2016.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Estruturas de Igrejas e Conflitos Religiosos**. IN. Pierre Sanchis (Org.). Catolicismo: Modernidade e Tradição. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

PALACIN, Luis G. **O Coronelismo no Extremo Norte de Goiás: o padre João e as três revoluções de Boa Vista**. São Paulo: Loyola, 1990.

PATTARELLO, Giovani. **Perfil de Dom Orione**. São Paulo: S/Editora, 1985.

PEREIRA, Lígia Maria Leite. **Algumas Reflexões Sobre Histórias de Vida, Biografias e Autobiografias**. História Oral. Mariana: Fafich/UFMG, 2000.

PIRES, Thiago. **As Hagio-biografias do Cura d’Ars: Um Estudo A Partir das Obras de Trochu e Ghéon**. IN: SNHH, VII, 2013. Anais do 7º Seminário Brasileiro de História da Historiografia. Mariana, 2013.

PROVIDÊNCIA, Pequena Obra da Divina. Grupo de Estudos Orionitas. **A Grande Pescaria: A Família Orionita no Brasil**. Caderno III. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

RIGO, José. **O Beato Dom Luis Orione, Congregação da Pequena Obra da Divina Providência**, Roma: S/Ed, 1980.

RICOUER, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RINALDI, Azurra. **A Superstição e a Magia na Religião Cristã da Idade Média**. Revista Labirinto, Ano XIV, Vol.20, P.5-20, Porto Velho, 2014.

RODRIGUES, Jean Carlos. **Espaço e Religião: A Presença da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência no Antigo Norte Goiano (1950-1970)**. Revista Escritas, Vol.8, N.1, P.42-54, 2016.

ROCHA, Arlindo Nascimento da. **Antropologia da Religião: Encantamentos, Magia e Superstição**, 2016. Disponível em:

<[https://www.academia.edu/30833835/Antropologia\\_da\\_Religi%C3%A3o\\_encantamentos\\_magia\\_e\\_supersti%C3%A7%C3%A3o](https://www.academia.edu/30833835/Antropologia_da_Religi%C3%A3o_encantamentos_magia_e_supersti%C3%A7%C3%A3o)>. Acesso em: 20 de Out. de 2016.

SANTOS, Edivaldo Antônio dos. **Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): Fundação e Consolidação da Missão Dominicana no Brasil**. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Goiás.

SANTOS, Myrian Sepulveda. **Memória Coletiva, Trauma e Cultura: Um Debate**. Revista USP, N.98, P.51-68, São Paulo, 2013.

SCALCO, Mário. **Voz do Norte**, pp.51-56, Tocantinópolis: S/Ed, 1980.

SILVA, Dirceu Rodrigues da. **As Hagiografias Como Fontes Históricas: Uma Leitura de Michel de Certeau**. Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR. Juiz de Fora: ABHR, 2015.

SILVA, Elizete da. **Conflitos no Campo Religioso Baiano: Protestantes e Católicos no Século XIX**. Revista Sitientibus, Feira de Santana, N.21, P.51-67, 1999.

SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e Casamento Civil em Goiás, 1860-1920**. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

SILVA, Raylenn Barros da. **Pedro Milagroso: O Mendigo Que Virou Santo**. Goiânia: Editora Kelps, 2013.

SILVA, Weder Ferreira. Resenha de: GOMES, Ângela de Castro; Schmidt, Benito Bisso (Org.). **Memórias e Narrativas (auto)biográficas**. Revista Brasileira de História, 2011. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882011000100017](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882011000100017)>. Acesso em: 10 de Nov. de 2016.

SCHMITT, Jean Claude. **História das Superstições**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

SOUZA, Edilson Soares de. **Cristãos em Confronto: Discórdias Entre Intelectuais Religiosos Num Estado Não Confessional (Brasil, 1890-1960)**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

SOUZA, Silas Luiz de. **Pensamento Social e Político do Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.

TONINI, Quinto. **Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Orione nas Matas do Norte de Goiás**. Fortaleza: Expressão, 1996.

VERNANT, Jean Pierre. **A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado**. Revista Discurso. São Paulo, N.9, P.31-62, 1979.

VÉSCIO, Luiz Eugênio. **O Crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928)**. Santa Maria: EDUFMS; Porto Alegre: EDUFRGS, 2001.

WACHHOLZ, Wilhelm. **As Religiões e Seus Mecanismos de Exclusão: Um Ensaio. Estudos de Religião**, V.24, N.39, 107-121, 2010.

WOODS, Thomas. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental**. São Paulo: Editora Quadrante, 2008.