



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CÂMPUS UNIVERSITÁRIO DE ARAGUAÍNA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE CULTURA E TERRITÓRIO

ADILSON RODRIGUES DA SILVA

RELIGIÃO, RELIGIOSDADES E RESISTÊNCIAS:
A CRIAÇÃO DA ORDEM DOMINICANA E SUA TERRITORIALIZAÇÃO NOS
VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS

Araguaína (TO)

2020

ADILSON RODRIGUES DA SILVA

**RELIGIÃO, RELIGIOSDADES E RESISTÊNCIAS:
A CRIAÇÃO DA ORDEM DOMINICANA E SUA TERRITORIALIZAÇÃO NOS
VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCult), da Universidade Federal do Tocantins (UFT), câmpus Cimba de Araguaína, como requisito para obtenção de título de mestre em Estudos de Cultura e Território.

Orientador Prof. Dra. Olívia Macedo Miranda de Medeiros

Araguaína (TO)

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

S586n Silva, Adilson Rodrigues da.

Norte de Goiás e os dominicanos: A territorialização e a religião na obra Os sertanejos que eu conheci. / Adilson Rodrigues da Silva. – Araguaína, TO, 2020.

100 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Araguaína - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Estudo de Cultura e Território, 2020.

Orientadora : Olívia Macedo Miranda de Medeiros

1. Frades Dominicanos. 2. Norte de Goiás. 3. Territorialização. 4. Cultura e Religião. I. Título

CDD 306

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

ADILSON RODRIGUES DA SILVA

RELIGIÃO, RELIGIOSDADES E RESISTÊNCIAS:
A CRIAÇÃO DA ORDEM DOMINICANA E SUA TERRITORIALIZAÇÃO NOS VALES
DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS

A dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudo de Cultura e Território (PPGCult) da Universidade Federal do Tocantins (UFT) será avaliada para obtenção de título de mestre em Estudo de Cultura e Território.

Data da aprovação 07/03/2021

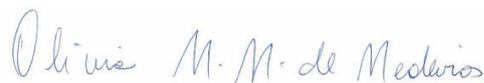
Banca examinadora:



Prof. Dra. Olívia Macedo Miranda de Medeiros - Orientadora- UFT



Dr. Murilo Mendonça Oliveira de Souza – PPPGEO / UEG (membro externo)



Prof. Dra. Vera Lúcia Caixeta- UFT



Dr. Plábio Marcos Martins Desidério – UFT

Dedico este trabalho a minha sertaneja Nilsanta Fernandes da Silva Rodrigues, essa esposa que amo. Igualmente, aos meus pais e família, por sempre estarem ao meu lado, apresentando palavras de incentivo e me fazendo acreditar que poderei alcançar voos maiores.

AGRADECIMENTOS

Começo esses agradecimentos louvando a Deus por sempre estar comigo e proporcionando mais essa grande vitória em minha. Confesso que cada dia era um desafio, uma batalha, um gigante, porém, o Senhor esteve comigo em todos os momentos.

Quero agradecer a minha digníssima orientadora Prof. Dr. Olivia Macedo Miranda de Medeiros (UFT) por todas as orientações, pelas reuniões pedagógicas, pelas matérias disponibilizados, a cada debates produzidos sobre a pesquisa, tudo isso possibilitou um crescimento profissional e humano. Não teria essa pesquisa sem a ajuda da Prof. Olivia. Foi um privilégio ser orientado pela senhora.

Na trajetória da minha vida acadêmica agradeço a Universidade federal do Tocantins, (UFT) foram pouco mais de seis anos juntos contando com a graduação e o mestrado. Essa Instituição proporcionou a realização de um sonho que vezes são negadas pela sociedade, além disso, trago em minha memoria os momentos na biblioteca, as aulas de cada professor, os lanches na cantina.

Essa Instituição que vez ou outra é “atacada” por pessoas que não conhece a realidade da (UFT). Apresentando projetos de privatização busca eliminar os sonhos de jovens negros, de baixa renda a não alcançarem a formação acadêmica.

Quero a agradecer ao Programa de Pós Graduação em Cultura e Território (PPGCult) por disponibilizar a realização desse sonho. Confesso que no tempo da graduação observava as turmas de mestrado e desejava um dia alcançar essa posição, hoje estar se cumprido um sonho que nasceu dentro de meu coração desde do tempo da graduação. Agradeço a cada professor do PPGCult por todas as aulas, ensinios, orientações, todos esses momentos disponibilizou um crescimento profissional e humano.

Essa pesquisa tem uma parte da minha família. Acreditaram nos meus sonhos, e fizeram com que eu percebe-se que poderia alcançar coisas maiores. Agradeço a minha Rainha, Francisca Eva Rodrigues da Costa. Uma sertaneja que traz em seu corpo as marcas da vida. Lembro das vezes que acordava cinco horas da manha para “Arrumar” cada um dos filhos. Foi nesse tempo que percebi o valor da escola e quanto minha mae acreditava que poderias crescer na educação.

Enfim, agradeço a minha sertaneja Nilsanta Fernandes Rodrigues da Silva. Estar comigo em todos os momentos. Um presente de Deus para minha vida. Agradeço a você minha esposa pelos conselhos, companheirismo, amor, carinho e por acreditar em meus sonhos.

RESUMO

O processo de territorialização da Ordem Dominicanas nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins, iniciada no final do século XIX, é narrado por diversos autores, cada um buscando apresentar as especificidades e particularidades. Nesse sentido, esta pesquisa apresenta a criação da Ordem a partir da de suas desreterritorializações na Europa. Além disso, apresentando as suas chegadas no Brasil e mais especificamente nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins. Dentro desse contexto, buscaremos problematizar também as resistências culturais dos sertanejos e dos indígenas frente às estratégias de dominação simbólica dos frades dominicanos que se territorializaram na região. Partindo, da análise de diversos autores que discutiram a história dessa ordem e suas disputas simbólicas no campo religioso, pautamos a discussão na concepção de Rogério Haesbaert de território e territorialização, assim como na de Marco Aurélio Saquet ao discutir a dimensão cultural do território. No campo da religião buscamos dialogar, de um lado, com Pierre Bourdieu na dimensão das relações de poder simbólico e, de outro lado, com Eliade na dimensão da construção do sagrado como elemento de controle religioso. Desse modo, foi possível verificar que o processo de territorialização dos frades dominicanos, pautada em uma concepção de civilização excludente, esteve envolto em disputas com o clero secular e sofreu resistência permanente dos sertanejos e indígenas que lutavam pela manutenção de suas práticas de religiosidade as quais se baseavam na tradição.

Palavras-chave: Frades Dominicanos; Vales dos rios Araguaia e Tocantins; territorialização; religiosidades; resistências.

ABSTRACT

The territorialization process of the Dominican Order in the Valleys of the Araguaia and Tocantins rivers is narrated by several authors, each seeking to present the specificities and particularities. In this sense, this research presents the creation of the Order from that of its desreterritorializations in Europe, in Brazil and more specifically in the Valleys of the Araguaia and Tocantins rivers. Within this context, we will also seek to problematize the cultural resistance of the sertanejos and the indigenous people in the face of the strategies of symbolic domination of the Dominican friars who have territorialized themselves in the region. Starting from the analysis of several authors who discussed the history of this order and its symbolic disputes in the religious field, we guided the discussion in Rogério Haesbaert conception of territory and territorialization, as well as that of Marco Aurélio Saquet when discussing the cultural dimension of the territory. In the field of religion, we seek to dialogue, on the one hand, with Pierre Bourdieu in the dimension of the relations of symbolic power and, on the other hand, with Eliade in the dimension of the construction of the sacred as an element of religious control. In this way, it was possible to verify that the process of territorialization of the Dominican friars, based on a concept of exclusionary civilization, was involved in disputes with the secular clergy and suffered permanent resistance from the sertanejos and indigenous people who fought for the maintenance of their religious practices which were based on tradition.

Keywords: Dominican friars; Valleys of the Araguaia and Tocantins rivers; territorialization; religiosities; resistances.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. DO EXÍLIO EM SALAMANCA PARA OS SERTÕES DE GOIÁS: AS NARRATIVAS DOS DOMINICANOS NA RECONSTRUÇÃO DA SUA TRAJETÓRIA.....	20
2.1 A Ordem Dominicana: da França à Espanha.....	20
2.2 Território e (des)territorialização no exílio em Salamanca: preparação para as Missões no Brasil	24
2.3 A instalação da Missão Dominicana no Brasil: disputas e negociações.....	27
2.4 Os dominicanos em Goiás: tensões no território.....	31
2.5 Entre missões paroquiais e desobrigas na Diocese de Goiás: a chegada de novos dominicanos.....	37
3. RELIGIOSIDADE E COSTUMES EM DISPUTA: A TERRITORIALIZAÇÃO DOMINICANA NO NORTE DE GOIÁS E NO SUL/SUDESTE DO PARÁ.....	42
3.1 – O trabalho de evangelização frente aos costumes sertanejos no norte de Goiás e no sul/sudeste do Pará.....	42
3.2 – Os novos modelos dominicanos de ritualização da fé e a resistências dos sertanejos do norte de Goiás.....	49
3.3 – Os dominicanos e indígenas: negociações e resistências entre os indígenas do Tocantins.....	57
3.4 Entre os indígenas do Araguaia: os caminhos da territorialização dominicana no sul do Pará	64
4. A NARRATIVA DE ORDEM DOMINICANA: PROJETOS, DEBATES E EMBATES EM TORNO DA QUESTÃO DA CIVILIZAÇÃO DOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS	73
4.1 – A questão política no norte de Goiás e no sul do Maranhão: o papel de Frei Gil Villanova na formulação do discurso católico na região.....	75
4.2 Entre concepções de mundo: as visões sobre sertões e sertanejos nas narrativas de Frei José Maria Audrin e dos médicos sanitaristas Artur Neiva e Belisário Pena.....	80
4.3 –José Maria Audrin: os sertões onde ele viveu.....	88
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação discute a trajetória da Ordem Dominicana, desde sua criação, passando por sua desterritorialização ocorrida na França, durante a Revolução Francesa, até sua reterritorialização na região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, região que compunha a época o norte de Goiás, o sul do Pará e o sul do Maranhão, a partir do final do século XIX.

Partindo da apresentação desses processos de territorialização, pretendemos analisar as práticas religiosas e de religiosidade dos missionários dominicanos e dos sertanejos na região dos Vales, no contexto das disputas em torno das crenças e culturas existentes na referida região goiana. Assim, em um primeiro momento pretendemos apresentar a Constituição da Ordem Dominicanas e sua consolidação no interior da Igreja Católica, para em um segundo momento analisarmos as interconexões entre si das referidas práticas na configuração cultural dos Vales dos Rio Araguaia e Tocantins, especialmente como elas vão se configurando uma disputa por práticas religiosas.

Do ponto de vista do recorte temporal, concebemos a dissertação acompanhando as duas fases da Ordem: em um primeiro momento, o período inicial e de consolidação na França e depois a (des) reterritorialização em Espanha, a partir do final do século XVIII Em um segundo momento, entre 1882 e 1933, no período de sua reterritorialização no Brasil, e mais especificamente nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins

Para realizar essa investigação mobilizaremos documentos escritos pelos membros da Ordem Dominicana, dentre elas relatos de memória e uma publicação em fascículos denominada Memórias Dominicanas. É necessário consignar que a Ordem Dominicana possuía um desejo de memória, então, alguns dominicanos descreveram as suas experiências, o cotidiano dos povos, o clima, a vegetação, os costumes e tantas outras características.

Dentre os documentos selecionados, em primeiro lugar, analisamos a obra do frade José Maria Audrin, “Entre sertanejos e Índios”, publicada em 1946¹, na qual consigna a vida e a morte de Dom Domingos Carrerot, apresentando várias informações sobre a ação apostólica

¹Sobre os indígenas ver os seguintes números: v.28 Face a face com os Garotires, extraído das Missions Dominicaines, de 1932, de Frei Luiz Palha. O v.29 Índios Carajás, Frei Luiz Palha, extraído das Missions Dominicaines, 1930. O v.30 Xavantes: os fantasmas da mata virgem, Frei Luiz Palha, extraído das Missions Dominicaines, 1937. O v.32 Índios da Prelazia de Conceição do Araguaia, extraído das Missions Dominicaines, 1938. O v. 33 Índios Tapirapés, extraído do Mensageiro do Rosário, 1915 e das Missions Dominicaines, 1925. O v.35 Lendas e Costumes indígenas, extraído Mensageiro do Rosário, 1939. O v. 36 Tribos indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia, Mensageiro do Rosário, 1938. O v.39 Reminiscências Missionárias, por Luiz Palha, extraído do Mensageiro do Rosário, 1939.

dos missionários dominicanos desde a França. Embora se perceba a vontade do frade em narrar as vivências de Carrerot no território goiano, muitas vezes traumáticas e outras vezes nem tanto, essa obra acaba revelando uma série de práticas religiosas, das experiências e das estratégias dos sertanejos.

Outra obra analisada em nossa investigação é “Os sertanejos que eu conheci”, publicado em 1963² por Frei Audrin. Nessas memórias Audrin descreve os vales dos rios Araguaia e Tocantins, buscando analisar as práticas culturais dos sertanejos e especialmente o cotidiano e a construção dos rituais fúnebres, dos santos de devoção, das vestimentas, dos costumes culinários, dentre tantos outros. Essas memórias revelam uma variedade de manifestações culturais e representações religiosas, bem como a modificação do cotidiano dos sujeitos que viviam no território.

Dentre os documentos analisados está presente também a Coleção Memória Dominicana, documento esse que foi publicado em forma de artigos livros de memórias e relatórios de viagens. Como se sabe, o tal documento que reunia uma ampla variedade de memórias “daqueles frades ou irmãs, que batalharam no passado em nosso torrão natal, deixando sulcos profundos em sua passagem: sua vida, seus trabalhos” (FREI ALANO, 1934, p. 1), é um periódico semestral publicado no Brasil entre o final da década de 1980 e a década de 1990. Ela contém 52 fascículos³. Os seus primeiros fascículos trazem textos sobre

² Os sertanejos que eu conheci está dividida em duas partes. A primeira parte contém dez capítulos, todos eles apresentam algumas características comuns entre os sertanejos. O çap. I, II e III Narra sobre as caçadas e as pescarias dos sertanejos sobre as matas e rios de Goiás. O cap. IV. Apresenta o trabalho no campo e os sistemas de colheitas. O çap. V narra sobre a alimentação, produtos alcançados através da caça, da pesca e da lavoura. O cap. VI apresenta as moradias dos sertanejos, os móveis e as construções das casas. O cap. VII fala sobre as vestimentas dos sertanejos, as confecções de roupas de algodão, de pele e das fibras. O cap. VIII apresenta sobre os tipos de doenças comum na região e os remédios utilizados para combatê-las. O cap. IX apresenta sobre as diversas possibilidades de viagens dos sertanejos, poderiam se locomover por terra e por vias fluviais. A segunda parte da obra apresenta sobre as “mentalidades e costumes dos sertanejos”, ela contém dez capítulos. O cap. I narra sobre as características dos sertanejos, ou seja, a sua forma física e seus traços artísticos. O cap. II, III e IV apresenta sobre as diversas religiões encontradas no mesmo espaço, as formas dos rituais, das festas, dos sentimentos religioso, das promessas, as orações oferecidas aos santos, as superstições como: os feitiços, as pragas, o Quebranto etc. O cap. V. fala sobre a família, sobre a realização dos casamentos e dos funerais. O cap. VI narra sobre o convívio dos sertanejos e as suas cortesias. O cap. VII apresenta sobre a fisionomia das escolas, como os missionários trabalhavam, como era a forma de descanso do governo. O cap. VIII fala sobre os deveres e direitos dos povos sertanejos. O cap. IX discute sobre as relações entre os índios e os sertanejos. O cap. X narra sobre as violências ocorridas em Goiás, a imposição dos jagunços, as lutas armadas e as características dos jagunços.

³ O primeiro volume da coleção de memória dominicana apresenta narrativas sobre as bibliografias: O v.1 Frei Gil Villanova apóstolo dos índios (1851-1905), por Frei Ephrem Lauziere em 1934. O v.2 Frei Vicente de Mello: primeiro dominicano brasileiro (1854-1881), por Frei Reginaldo Fortini. O v.3 Frei Guilherme Vignau: missionário companheiro de Frei Gil Vilanova (1865-1903), por Frei EphremLauziere (1938). O v. 4 Frei Estevão Gallais e sua Obra Missionaria, por Frei Ephrem Lauziere (1939). O v.5 Frei Angelo Dargaignaratz (1854-1881), por Frei Ephrem (1938) e o v.6 Frei Raimundo Anfossi (1858-1915), por Frei Ephrem (1938). Ov.7 Frades Dominicanos no Brasil, por Frei Jacinto Lacomme (1922). O v.8 Frei Gil de Vilanova e suas excursões Missionárias em Busca dos Índios, sem autor e sem data. O v.9 Frei Antonio Sala, por Frei R. Bonhomme, 1937.

as experiências missionárias no Brasil Central, no final do Império e na Primeira República (1877-1936); e textos sobre a constituição de um plano de reforma da Igreja na diocese de Goiás, reforma essa que, mesmo sofrendo resistência, fosse capaz de agrupar e catequizar os indígenas no norte de Goiás e no sul e sudeste do Pará.

No que se refere a Perspectiva da pesquisa, optamos por uma abordagem interdisciplinar, pois pensamos que atrás da prática da interdisciplinaridade podem surgir novos caminhos, novos saberes e novas perspectivas. Segundo a socióloga Olga Pombo, “a interdisciplinaridade enquanto fenômeno, não da sociologia, mas, digamos assim, da ontologia da ciência, [...] só se deixa pensar no cruzamento da perspectiva verificativa e da perspectiva sociológica da ciência” (POMBO, 2006, p.210). Ou seja, a interdisciplinaridade, enquanto caminho metodológico, busca construir uma crítica à hierarquização das ciências por compreender que somente por meio do diálogo de diversos saberes é possível apreender as particularidades de alguns objetos de pesquisa e dessa forma ampliar e aprofundar as interpretações possíveis.

Pombo revela, assim, que a pesquisa interdisciplinar traz consigo o constante diálogo com novas disciplinas, pois “este fenômeno não apenas torna mais articulado o conjunto dos diversos ‘ramos’ do saber, como o fazem dilatar, constituindo mesmo novos espaços de investigação, surpreendentes campos de visibilidade” (POMBO, 2006, p. 2010).

Quanto a abordagem da Pesquisa Documental, concebemos que com a revolução provocada nos estudos históricos a partir século XX, os pesquisadores romperam o equívoco de tratar a documentação como reflexo fiel do passado, pois, conforme esclarece Jacques Le Goff (2003), todo material se constitui de parcialidades, apresentando imagens, percepções e, saberes que grupos sociais, e também indivíduos, pretenderam propagar de si próprios. Em suas palavras: “O documento não é inócuo. É antes de qualquer coisa, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, e da sociedade que a produziram” (LE GOFF, 2003, p. 538).

Sabe-se que o pesquisador enquanto sujeito ativo no processo de análise, tem como objetivo desmistificar o documento, ou seja, “[...] desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos” (LE GOFF, 2003, p. 548).

O v.10 Rádio Educadora do Araguaia, por Frei Alano Porto Nacional, sem autor e sem data. O v. 11 D. Frei Domingos Carrerot: Bispo de Porto Nacional, sem autor e sem data. O v. 12 Cartas do Brasil, por Frei Estevão Gallais, são 83 páginas, escritas em 1883. O v. 13 Missões Populares Dominicanas, por Frei Alano, sem data. O v.14 Crônicas das Missão em Conceição do Araguaia (1896-1938), organizado por Frei Alano, reproduz artigos publicados nas revistas francesas da ordem e cartas enviadas pelos missionários aos seus superiores, o mesmo foi feito no v.15 Crônicas da Missão Dominicana em Porto Nacional (1877-1936).

Considerando essa abordagem mais geral do documento, cabe destacar que as fontes/documentos analisados nessa pesquisa são do tipo memória, ou seja, são construídos a partir da seleção e do registro do cruzamento de acontecimentos vividos individualmente pelas pessoas e /ou os vividos coletivamente ou por tabela, quando a pessoas não viveram o acontecimento, mas seu grupo ou sociedade legam-lhe uma dada memória por meio do imaginário social. (POLLAK, 1992, p. 202). Por outras palavras, a memória, na nossa compreensão, não é natural, mas construída a partir de recortes, seleções, supressões e acréscimos realizados conforme demandas específicas de grupos ou sociedades.

Jacques Le Goff, buscando pensar a historicidade da memória, defende que ela é móvel e transformou-se no decorrer dos séculos, sendo que para o que nos interessa no momento é importante seu destaque de que ela, a memória, funda-se no ocidente, na passagem da oralidade para escrita das civilizações antigas, como um instrumento com funcionalidades diversas dentre elas: a) a comemoração de um acontecimento memorável, surgindo com inscrição comemorativas e b) a memória documento que teria duas funções principais: primeiro, “comunicar através do tempo e do espaço, oferecendo ao homem um processo de marcação, memorização e registro”; segundo, “reexaminar, ordenar retificar” o que deveria ser grafado pela memória. (2003, p. 428-429)

Na Idade Média, dois dominicanos, Alberto Magno e São Tomás de Aquino, reforçam a importância da memória; para Magno a memória pode ser aprendida por meio de técnicas, ou seja, assim como Aquino, ele destaca que a memória artificial, aquela aprendida e não somente lembrada, pode ser ensinada. (LE GOFF, 2003, p. 449). Considerando que investigamos nessa pesquisa a Ordem Dominicana, temos aqui um ponto importante: a importância atribuída por esse grupo ao registro escrito da memória e, conseqüentemente, as razões dessa importância. É novamente Le Goff quem esclarece esse ponto, segundo ele os dominicanos destacavam três regras mnemônicas:

Encontrar um simulacro adequado das coisas que se deseja recordar [...] pois a memória estaria ligada ao corpo; 2[...] dispor numa ordem calculada as coisas que se deseja recordar de modo que, de um ponto recordado se torne fácil a passagem ao ponto que lhe sucede. A memória e razão. 3) Meditar com frequência no que se deseja recordar.” (2003, p. 449-450)

A memória para os dominicanos teria a função de registrar e também comemorar a existência e formação da Ordem, incluindo aqui o sacrifício em nome da cristandade, mas não somente isso, ela seria também um instrumento e objeto de poder e por essa razão haveria a necessidade de definir regras que viabilizasse seu ensino-aprendizagem, destacando-se: a

memória como corpo, pois seria lembrança sensível; a memória como razão, pois seria objeto e instrumento do conhecimento e, dessa forma, os objetos que se desejaria recordar deveriam ser dispostos em uma certa ordem; a memória como reflexão interior, fundando-se como auxiliar da prudência e da sabedoria. (LE GOFF, 2003, p.470). Essas características mais específicas de uma “memória dominicana” articulada as características mais gerais da memória serão basilares para análises que faremos no decorrer do texto da dissertação.

Na dimensão teórica selecionamos alguns autores que sustentam a abordagem interdisciplinar em cultura e território, conforme define o programa de pós-graduação a que se vincula essa dissertação. Se em uma visão da geografia clássica o território se apresentava restrito aos limites do espaço, do solo, do meio, da terra, ou seja, restrito aos limites daquilo que era visto ou propriamente sensível. No século XX essa ideia perde força e novos debates surgem em torno da ideia de território e mais propriamente sobre a perda ou não do território. Apropriando-se das discussões propostas por Rogério Haesbaert, Lucas Labigalini Fuini defende que o território possui

uma dimensão espacial que se revela em processos de dominação mais concretos, tanto pela produção material quanto em termos jurídico-políticos. É também um espaço apropriado em termos imateriais na produção de identidade, subjetividade e simbolismos com certo lugar. O território também assume um viés multidimensional (político-jurídico, econômico e culturalista) e os movimentos dos agentes e grupos entrando e saindo de territórios (tidos como seus e de outros) manifesta os processos de desterritorializações e (re)territorializações. (2017, p. 20)

Ou seja, o território se constitui de processos de dominação que estão fundados em dinâmicas de (des) reterritorializações que operam tanto no nível material (concreto, espacial), quanto no nível imaterial que engloba a construção das sensibilidades, dos imaginários, das identidades e das relações simbólicas. Além disso, ele possui múltiplas dimensões que podem estar articuladas ou desarticuladas, tais como a político-jurídica, a econômica, a cultural e a simbólico-religiosa. Rogério Haesbaert (2004), concebe que o território se constitui em uma multiterritorialidade dentro de um fenômeno chamado de territorialização. Conforme o autor, foi esse processo que possibilitou reconhecer o mito da desterritorialização, pois mesmo que ocorra tal evento, entende-se que há um movimento contrário que possibilita a reterritorialização, ou seja, a (des)reterritorialização é um processo dinâmico e em constante disputa (HAESBAERT, 2004). A partir dessa concepção podemos chegar à conclusão que o processo de desterritorialização é um ‘mito’, inclusive nas suas palavras é possível reconstruir e afirmar tais posicionamentos:

Muito mais do que perdendo ou destruindo nossos territórios, ou melhor, nossos processos de territorialização, estamos na maior parte das vezes vivenciando a intensificação e complexificação de um processo de (re)territorialização muito mais múltiplo (HAESBAERT, 2004, p. 19).

O autor enfatiza que quem sofre mais com o processo de desterritorialização, perdendo o controle do seu território, é o que mais é prejudicado. (HAESBAERT, 2004). Nesse sentido, a Ordem Dominicana, ao ser retirada do seu território na França, onde possuía vínculos íntimos, construções simbólicas e representações, passaram a encontrar-se em uma posição complexa, pois mesmo que estivesse ocorrendo o processo de reterritorialização, ele se dava de forma descontínua e desigual. Por outro lado, desde a chegada dos membros dessa Ordem ao Norte de Goiás e no sul do Pará, o processo de reterritorialização dos frades produziu tensões com os sertanejos territorializados na região e, nesse contexto, a disputa pela apropriação do território [...] quem de fato perde o ‘controle’ e a ‘segurança’ sobre seus territórios são os mais destruídos” (HAESBAERT, 2004, p. 20).

Buscando compreender como os territórios são vividos e disputados por frades e sertanejos na região dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins, dialogamos também com Marco Aurélio Saquet (2008). Saquet defende que o território é constituído, de um lado, na relação espaço/tempo e, de outro lado, na relação material/ideológico. Em resumo, para Saquet:

O território é produzido por atores através da energia e da informação, ou seja, da efetivação, no espaço das redes de circulação-comunicação, das relações de poder (ações políticas), das atividades produtivas, das representações simbólicas e das malhas (2008, 79).

No que interessa a nossa investigação, é essencial a compreensão de território como relações de poder e como uma dimensão simbólica, pois os modos de territorialização exercidas pelos dominicanos e, em muitos casos, combatidos pelos sertanejos se concentram mais especificamente no âmbito simbólico por se relacionarem às práticas religiosas e culturais constituídas dentro do território dos Vales. Ou seja, a constituição das territorializações no referido território passa pelos processos de reaapropriação cultural e representações de religiosidade.

Assim, outros dois conceitos essenciais nessa investigação é o de processo cultural. Stuart Hall define que “a representação é a produção do significado dos conceitos da nossa mente por meio da linguagem”. (2016, p. 34). Iniciado no âmbito do pensamento, as representações não se restringem a ele, avançando para o meio físico por meio da linguagem,

esta responsável pela construção de signos e símbolos que formariam significados ou uma rede de sentidos que, no conjunto, constituíram a cultura (HALL, 2016).

Ainda segundo Hall, “a cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas” (2009, p.128). Por outras palavras, ela seria democrática, socializada e negaria a ideia de que só a arte respira os privilégios de uma cultura, redefinindo a mesma como uma forma social que atribuiria significados partilhados para a sociedade ou grupos (HALL, 2009). No caso, a cultura instituiria e expressaria uma multiplicidade de aspectos da vida social, dentre elas as crenças, os valores, os imaginários, as práticas e as estruturas de sentido.

Por fim, para pensar as disputas que envolveram as territorializações nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins no contexto da permanência dos frades dominicanos na região é necessário trazer para discussão a ideia de poder simbólico constituído a partir do campo religioso. Pierre Bourdieu esclarece que:

num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que – sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma – é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.(2004, p. 7)

Para Bourdieu o poder simbólico se situa justamente onde é menos provável que se vá busca-lo e, mais que isso, ele é exercido justamente porque muitos não percebido como tal, e assim, mobiliza-se em uma dimensão funcional distante de uma compreensão epistemológica como parte de um processo de dominação. Por outro lado, os que o exercem fazem-no por meio de estratégias que dificultam a percepção de que ele permeia muitas dimensões de diversos campos. No caso do estudo aqui proposto, a mobilização dessa noção pode contribuir para análise das formas de dominação empreendidas pelos frades da Ordem Dominicana.

Quanto à revisão bibliográfica, buscamos dialogar com alguns autores que escreveram sobre a presença dominicana nos sertões de Goiás, entre as décadas de 1880 e 1930. . Inicialmente, analisamos a dissertação de Edvaldo Antônio Santos, intitulado “Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil”. A partir da Teologia, esse autor buscou entender os fenômenos

religiosos relativos às ações dos dominicanos no processo de evangelização os habitantes de Goiás. Assim, em uma abordagem metodológica positivista, Santos apresenta algumas particularidades da recém-chegada Ordem Dominicana à região e defende que a teologia é a base teórica para entender os fenômenos sociais vinculados a religião, o que se faz um problema em sua abordagem visto que a teologia não pressupõe e não permite “um olhar científico” para a realidade.

A segunda dissertação analisada foi produzida por César Bressanin, um religioso católico que escreveu a obra intitulada “Entre missões, desobrigas, construções e projetos educativos: a ordem dos pregadores nos sertões do antigo Norte de Goiás”. O autor buscou apresentar a influência dos Dominicanos no Sertão Goiano, principalmente a partir da territorialização dessa Ordem na cidade de Porto Nacional (GO). O mesmo traz uma discussão referente ao projeto missionário da Ordem Dominicana, destacando a reforma do prédio da igreja e as viagens dos frades para realizar evangelizações pelos sertões.

Por fim, analisamos a tese da historiadora Vera Lúcia Caixeta. A autora buscou apresentar a atuação dos médicos, dos padres e dos sertanejos nos sertões de Goiás a partir das narrativas dos médicos sanitaristas Arthur Neiva e Belisário Penna. A emergência questão da doença e dos embates políticos no século XX serviu como ponto de partida para a autora discutir o cotidiano dos sertanejos, os seus costumes, sua cultura religiosa. Além disso, Caixeta, apresentou os embates entre os sanitaristas e os sujeitos que viviam no território norte goiano. Portanto, é uma obra reveladora que apresenta detalhes sobre o sertão goiano, os sujeitos e suas particularidades. Essas e tantas outras referências trouxeram contribuições para a construção da pesquisa.

Partindo dessas considerações, esclarecemos que no Primeiro Capítulo discutiremos aspectos da fundação da Ordem Dominicana (séc. XIII), os processos de desterritorializações sofridas na Europa(séc. XVIII) e, conseqüentemente, seu exílio da Espanha (1880) buscando compreender como esses processos foram importantes para a construção do projeto missionário da referida Ordem no Brasil. Além disso, apresentaremos nesse capítulo a preparação para a transferência ao Brasil(1880), a chegada à cidade de Uberaba dos primeiros frades(1881) e sua instalação na cidade de Goiás (1883), procurando promover uma discussão sobre as tensões presentes no contexto de seus primeiros anos no Brasil Central e como essas tensões e conflitos se relacionam com a reterritorialização no norte de Goiás e sul/sudeste do Pará (1887-1991), especialmente quanto às diretrizes evangelizadoras e civilizatórias desse grupo religioso na referida região.

No segundo capítulo discutiremos a instalação e territorialização da Ordem Dominicana nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins, especialmente em suas porções norte-goiana e sul-paraense, buscando compreender e interpretar as disputas construídas nessa região envolvendo as práticas religiosas e de religiosidade dos sertanejos, os interesses de dominação simbólica dos frades e as relações sociais existentes no território. Para isso vamos analisar: as estratégias de regulação dos costumes dos sertanejos empreendidas pelos frades; o projeto de catequese indígena desenvolvido pelos dominicanos; e as interferências dos membros dessa Ordem na política regional, observando como esse contexto histórico-social se relaciona com um projeto civilizatório mais amplo.

No terceiro capítulo vamos discutir aspectos dos debates e embates dos frades dominicanos em torno da questão da civilização e como suas narrativas são entrecortadas por discursos que remetem à estigmatização dos sertanejos e dos indígenas da região dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins. Buscaremos discutir quais as principais características das práticas civilizacionais dos frades dominicanos, buscando compreender como essas práticas são importantes dentro do processo civilizador iniciado a partir do final do século XIX na região em estudo.

2. DO EXÍLIO EM SALAMANCA PARA OS SERTÕES DE GOIÁS: AS NARRATIVAS DOS DOMINICANOS NA RECONSTRUÇÃO DA SUA TRAJETÓRIA

2.1A Ordem Dominicana: da França à Espanha.

Nesse capítulo discutiremos a Criação da Ordem Dominicana, seus processos de (des)reterritorializações na Europa e no Brasil e principalmente o projeto de implantação e consolidação dessa Ordem na região dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins, a partir do fim século XIX. A ideia central é discutir como se apresenta o projeto de instalação dessa Ordem religiosa no Brasil com ela pressupõe uma dada concepção dos sertões brasileiros e, consequentemente dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins.

A Ordem dos Pregadores foi fundada no ano de 1216 pelo clérigo São Domingos de Gusmão, no sul da França (BRESSANIN, 2015, SANTOS, 2009). As suas bases foram sendo construídas em meio ao movimento medicante⁴, em pleno período medieval. Entre os séculos XII e XIII a cristandade medieval começava a ser questionada por grandes movimentos, tais como, grupo de heréticos⁵, os Cátaros ou Albigenses⁶, que se posicionavam contra, não só aos ensinamentos religiosos, mas também às ações da Igreja Católica. (BRESSANIN, 2015, SANTOS, 2009). Domingos de Gusmão, durante o período medieval, buscava legitimar a sua Ordem de frades pregadores. É durante esse período que também começava a ganhar força um forte grupo de pregadores chamados de Cátaros, os quais começavam a modificar o cotidiano dos católicos no Sul da França (BRESSANIN, 2015).

As pregações buscavam alterar o cotidiano e a vida dos católicos. Domingos de Gusmão junto com seus companheiros buscavam conseguir a permissão do Papa Inocêncio III para a fundação da Ordem Dominicana em Toulouse, porém, somente após Honório III assumir o cargo de novo Papa foi que Gusmão conseguiu a referida aprovação (BRESSANIN, 2015, SANTOS, 1996). Apesar da aprovação, a Ordem Dominicana encontrava-se com muitos problemas, tanto na parte administrativa, quanto política e religiosa. Ou seja, no

⁴ Segundo Bressanin, o movimento medicante surge no século XIII. Essa Ordem buscava apresentar às pessoas a religião cristã, de acordo com suas interpretações da realidade.

⁵ Esse grupo de pessoas, tinham como base os dogmas do Cristianismo Ortodoxo. Com efeito, baseava seus ensinamentos no cristianismo da Mesopotâmia do século III.

⁶ Para Bressanin, esse grupo de pessoas, acreditavam na luta do Bem e do Mal. Desde já, afirmava a existência de um deus criador que poderia libertar a alma das pessoas do bem material.

contexto do século XIII, o processo de renovação, acompanhada pela crise econômica, abalava as colunas da Igreja Católica.

Edivaldo Santos (2009), afirmou que logo que a Ordem Dominicana foi fundada, a mesma rapidamente se espalhou pelo mundo (SANTOS, 1996). Se considerarmos apenas a abordagem dada por Santos de que a Ordem Dominicana se ampliou de forma rápida e contínua, possivelmente não veríamos as dificuldades no processo de sua consolidação, como o crescimento do comércio e do desenvolvimento urbano, de um lado, e o surgimento de grupos sociais que lutavam contra as ideias da Igreja, de outro.

De qualquer forma, Gusmão após fundar a Ordem veio a falecer por causa de uma grave doença, deixando nas mãos dos seus companheiros a missão de prosseguir com a Instituição (BRESSANIN, 2015). Durante o seu tempo de consolidação os pregadores investiram nas pregações e nas construções de conventos nas cidades. É claro, esta ação tinha o propósito de delimitar e consolidar as bases dominicanas, ou seja, a ideia era constituir uma territorialização que sustentasse o ideário da Ordem, enquanto Instituição legítima na Europa.

A estratégia dos frades da Ordem Dominicana em construir conventos e igrejas nas cidades parece ser o reconhecimento de que não conseguiriam deter o avanço do mundo urbano e das mudanças por que passava a Europa a partir do século XIV.. Assim, o surgimento de novos centros urbanos, artesões, comerciantes, fizeram com que, não apenas a religião católica como também os dominicanos se adequassem ao novo cenário religioso. Nesse contexto, as escolas, as praças, as casas, ou seja, os centros urbanos, foram lugares utilizados pelos dominicanos como forma de “restauração” dos privilégios eclesiásticos, ademais, é claro, obtendo novos membros para que pudessem ampliar, não apenas os poderes econômicos, mas também, políticos e religiosos. (BRESSANIN, 2015).

Tendo permanecido na França por cinco séculos (1290-1793), a Ordem Dominicana havia consolidado seu poder e influência, tendo, até o século XVIII, estabelecido 52 províncias no sul daquele país. Contudo, as ideias liberais começaram a questionar os privilégios eclesiásticos durante esse século e a ocorrência da Revolução Francesa agravou a situação da Ordem em território francês, pois o clima não era favorável à Igreja Católica, fazendo com que a ordem dos pregadores perdesse força e poder no referido país. (SANTOS, 2009).

O frade dominicano José Maria Audrin, na obra “Entre Sertanejos e Índios do Norte” (1946), na qual narra a vida de Dom Domingos Carrerot e ao mesmo tempo a trajetória da Ordem Dominicana, declara que:

A revolução de 1789 havia, sob o falso pretexto de liberdade de consciência, fechado igrejas e mosteiros, suprimido cultos e ordens monásticas, proibido, sob pena de morte, qualquer tentativa de restauração. Verdadeiro furor satânico, fruto lamentável da impiedade e da corrupção do século XVIII, o século dos Enciclopedistas materialistas e ateus (AUDRIN, 1946, p. 34).

Esse longo período de convulsões sociais transformou as ideologias, tornando a permanência dos frades dominicanos naquele país muito difícil, pois, além de perderem suas propriedades ao longo do século XIX, foram impedidos de propagar suas crenças por meio dos cultos religiosos o que, evidentemente, demonstrava o enfraquecimento da Igreja Católica e, conseqüentemente, da Ordem Dominicana em solo francês.

Outro aspecto definitivo para essa crise foi o surgimento de novos grupos sociais na França, os quais envidavam esforços para consolidar-se como hegemônicos e encerrar alguns privilégios econômicos que a Igreja detinha. Analisando esse momento histórico é possível concluir que o processo de desterritorialização dos frades dominicanos foi iniciado antes mesmo de sua expulsão, visto que como explica Haesbaert (2004) esse processo está ligado também à perda de “controle” sobre o território, ou seja, a desterritorialização dos dominicanos é operada ao longo do século XVIII e XIX por meio das diversas medidas de perdas de domínios que lhe foram impostas pelos governos franceses, o que culminou com sua expulsão, o que Santos defende ao afirmar que durante a metade do século XIX a Ordem Dominicana foi “reduzida a cinzas” (1996, p. 35).

Contudo, esse processo de desterritorialização da Ordem Dominicana tem seu capítulo principal em 31 de outubro de 1880, quando o governo francês lança “os famosos Decretos de expulsão de todas as congregações do território nacional” (AUDRIN, 1946, p. 35). Nas palavras de Audrin:

Um grave acontecimento tinha vindo, com efeito, perturbar a vida dos dominicanos Franceses. Como, aliás, todos os religiosos, acabavam de ser expulsos do território nacional, e depois de desapropriados de seus conventos e igrejas, pelo governo maçônico. É uma página bem triste e dolorosa da nossa História Francesa (AUDRIN, 1946, p. 34).

A perda de privilégios somada às desapropriações evidencia que o processo de desterritorialização da Ordem Dominicana baseava-se também na perda crescente de poder econômico, visto que a economia, como explica Haesbaert (2004) é uma das múltiplas dimensões do território. Por outras palavras, compreendemos que os privilégios eclesiásticos, tais como: as casas, os conventos, as igrejas, e tantos outros, foram tragados pelas políticas liberais empreendidas pelos grupos hegemônicos na França.

Acontecendo de modo a evidenciar que os frades dominicanos não eram bem vindos na França, temos o exemplo da invasão de São Maximino, sul da França, onde a Ordem se encontrava na época da expulsão:

O Prefeito do Departamento do Var [...] acompanhado por um forte contingente de policiais. Trazia também uma turma de operários, [...] chegou à porta principal do mosteiro e encontrou-a naturalmente fechada e solidamente trancada. deu então em voz alta as três intimações legais. Não obtendo resposta, mandou arrombá-la a machado e alavanca (AUDRIN, 1946, p. 35).

Marcadas pela presença de forças policiais e ações drásticas, tal como o arrombamento da porta, a desapropriação desse mosteiro foi realizada por meio de uma performance violenta que demonstrava, ao menos momentaneamente, que as ideologias católicas foram perdendo força em seu contexto. Por outro lado, os Superiores da Ordem Dominicana não estavam inertes durante esse conturbado processo, pois procuravam por todos os meios definir o lugar mais adequado para onde exilar os membros do grupo:

[...] os Superiores tinham de antemão escolhido e preparado um asilo seguro, para os jovens estudantes e noviços pudessem continuar sua vida religiosa, esperando lá tempos melhores [...] antes mesmo de terminar-se esse dia tão doloroso, as generosas vítimas empreendiam a longa viagem que devia leva-las ao exílio, em Salamanca, na hospitaleira Espanha (AUDRIN, 1946, p. 35).

Audrin evidencia em seu relato que uma das preocupações das autoridades da Ordem era garantir a continuidade da vida religiosa dos noviços e, dessa forma, garantir a permanência da Ordem, o que conseguem em Salamanca, Espanha. Essa inquietação dos Superiores dominicanos está ligada a compreensão de que a perda do território e das propriedades francesas não deveriam representar também um processo que levasse à perda de territórios simbólicos, e por isso a importância de se manter a “vida religiosa” apesar das circunstâncias.

Entretanto, embora Santos (1996), no seu espírito dominicano, tenha se esforçado em afirmar que o exílio representava uma “restauração” da ordem em meio ao período conturbado no século XIX, compreendemos que a ruptura do controle sobre o território, representou perdas materiais e simbólicas importantes, abalando suas estruturas econômicas, espirituais e de valores éticos e morais.

2.1 Território e (des)territorialização no exílio em Salamanca: preparação para as Missões no Brasil

Segundo José Maria Audrin (1946, p. 36) “era o dia 04 de novembro [de 1880], quando os exilados, tendo percorrido uma parte da Castela e demorado uns instantes em Medina Del Campo para vender as relíquias de Santa Tereza, avistaram enfim Salamanca”. A chegada em Salamanca também é descrita por Audrin (1946, p. 38)):

A recepção feita aos exilados franceses foi a mais cordial e caridosa possível, apesar das recordações da invasão napoleônica. Não somente o Bispo diocesano, Dom Isquierdo, mas as autoridades civis manifestaram-se cheias de benevolência para os pobres proscritos da República. Cumpriam aliás ordens expressas emanadas da Córtes de Madrid. Quanto a instalação no convento de um pessoal tão numeroso, efetuou-se rápido e completa, graças aos cuidados paternos do então Mestre geral da Ordem, o espanhol Padre José-Maria Larroca; graças também aos comités de socorros constituídos em diversas cidades francesas. A crônica conventual acrescenta: graças à caridade dos Padres Jesuítas, lembrados sempre da veneração do seu Santo Fundador Inácio de Loyola para com seu santo patricio, São Domingos de Gusmão.

Após a recepção acolhedora e a instalação no convento, Audrin esclarece que os frades retomam suas atividades religiosas em Salamanca, emitindo “os votos simples e solenes, recebe[ndo] as Ordens sacras” (1946, p. 37). Considerando a abordagem de Haesbaert sobre a articulação entre (des) reterritorialização, compreendemos que a Ordem Dominicana, no seu processo de desterritorialização, já iniciava a ação de reterritorializar-se. Desse modo, o movimento no território diverso, no caso Salamanca, possibilitava a referida ação. Audrin esclarece esse movimento de reterritorialização ao destacar que em Salamanca a Ordem reinicia os estudos, retoma os “ofícios litúrgicos e outras práticas da vida claustral” (AUDRIN, 1946, p. 38).

Portanto, embora saibamos que o processo de desterritorialização abra espaço para que haja mudanças nas práticas sociais da comunidade, dos grupos e dos sujeitos, ela não tem o poder de extinguir por completo as ritualizações e as práticas sociais já estabelecidas. Quando analisamos os relatos de Audrin, por exemplo, verificamos que os estudos, as liturgias e das práticas sociais dos dominicanos foram sendo desenvolvidas dentro do novo território. Ou seja, enquanto os dominicanos se instalavam em Salamanca começavam, concomitantemente, a construir o seu território e projetar a expansão da Ordem.

É certo, ainda, que no ano mesmo de sua expulsão, os dominicanos, ainda situados na França, haviam aceitado sair em missão para o Brasil:

Os superiores da Província de Toulouse haviam, no ano mesmo da expulsão, resolvido aceitar um Missão no Brasil. Alguns dos exilados de Salamanca tinham já atravessado o oceano e fixado suas tendas em Uberaba e Goiás. Dessas regiões longínquas chegavam cartas e relações pitorescas e fervorosas, narrando os primeiros trabalhos da evangelização dos sertões, manifestando desejos e esperanças de novas entradas em procura dos selvagens a catequizar (AUDRIN, 1946, p. 41).

Dois aspectos merecem destaque nesse relato de Audrin, primeiro a visão idílica que ele tem acerca da vida no Brasil: “relações pitorescas” e “esperanças de novas entradas” demarcam sua impressão primária sobre as missões de catequização dos povos indígenas, o que talvez tenha impedido que ele compreendesse totalmente as dificuldades da empreitada. O exílio e o entusiasmo com as emissões no Brasil estão ligados, visto que, já em Salamanca e concomitantemente à efusiva recepção, Audrin escuta de seus Superiores o apelo às missões e rememora: “daí um dia [ele] partira rumo ao Brasil”.

Segundo, o propósito de “catequizar os selvagens” e “evangelizar os sertões” relaciona-se com dois pontos. 1) o “espírito aventureiro” dos jovens noviços dominicanos; 2) a concepção de civilização e o projeto civilizados da Ordem Dominicana.

Quanto ao “espírito aventureiro”, Frei Gil Vilanova⁷, um dos dominicanos que posteriormente viria ao Brasil foi um dos frades que se entusiasmou com as possibilidades do trabalho missionário, porém tendo sido instado, em 1880, a realizar “uma série de conferências aos membros da Universidade de Salamanca” adotou a “obediência”, partindo apenas alguns anos depois em, 1887, após o fim do exílio, o que se deu em 1886. (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p. 2).

A proposta missionária sustentava-se justamente nesse tipo de espírito, a qual buscava “certas almas tocadas de uma graça toda especial, [para] o apostolado conquistador, que consist[ia] em ir para longe estender as fronteiras do reino de Deus [pois] anexar novas províncias [seria] mais sedutor ainda” (GALLAIS, 1942, p. 56). O frade dominicano Estevão Maria Gallais descreve aqui o tipo de noviço ideal para as missões no Brasil: “frades com alma de conquistador” Mas, para além disso, ele coloca a pedra angular da vinda ao Brasil: conquistar, estender fronteiras: territorializar.

Contudo, como se daria esse processo? Em primeiro lugar era necessário que o candidato a missionário estivesse pronto e o treinamento, segundo Gallais, era austero, sendo necessário estudos de teologia e das ciências sacras, além de, é claro, aprender outra língua, no caso, o português. (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.2)

⁷ Gil Vilanova, formou-se em Direito na Universidade de Salamanca, tendo entrado para a Ordem Dominicana em 13 de maio de 1875; tornou-se um dos professores do convento, ministrando aula para os jovens estudantes. (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p. 2).

No processo de preparação por meio dos estudos, surgia a compreensão do propósito missionário com apresentado acima, no caso, a relação entre catequizar, evangelizar e civilizar, o que em seu conjunto seria operada nos interstícios do processo de territorialização no Brasil. Edivaldo Santos afirma que “a ação do missionário é uma consequência lógica de suas concepções teóricas”, ou seja, ele enfatiza que as ações e as concepções dos dominicanos relativas às missões no Brasil estavam baseadas nas doutrinas católica cristã. Contudo, observamos que as concepções dos missionários dominicanos estavam imbuídas antes de mais nada de uma dada concepção de civilização, à qual balizou suas práticas no território brasileiro. Conforme o relatado na Memória Dominicana:

Os Estados Unidos do Brasil, são agregados humano que conhece todos os graus de civilização, desde a cidade muito moderna como o Rio de Janeiro, São Paulo, Baía, Belém do Pará e tantos outros, como a aldeia de miseráveis choupanas indígenas, perdidas nas matas virgens desertas dos grandes rios (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.21).

Enquanto o universo das cidades era considerado lugares civilizados pelos frades dominicanos, os sertões onde viviam os povos indígenas eram descritos como espaços perdidos, distantes do progresso, habitados por miseráveis. A conquista desses territórios selvagens seria realizada em um duplo movimento: de um lado, catequizar o indígena trazendo-o à luz da fé cristã; de outro lado, produzir como resultado da conversão o abandono do que os frades dominicanos denominavam de hábitos selvagens, pois como afirmou Vilanova ir ao Brasil seria encontrar-se no “extremo limite do mundo civilizado [...] do outro lado [nos sertões de Goiás e no sul do/sudeste do Pará estaria] o desconhecido [...] o país selvagem por excelência.” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.92).

Para compreendermos os sentidos de civilização para os frades dominicanos trazemos para a discussão o que ensina Norbert Elias na obra “O Processo Civilizador”. Para Elias (2004), definir o conceito de “civilização” é algo difícil, pois se refere a uma grande variedade de fatos: as ideias religiosas, o conhecimento tecnológico, os hábitos, ou até mesmo, o modo como se organiza e concebe a sociedade e o mundo. Ou seja, quando se trata do significado de civilização concebido pelos frades dominicanos é provável que ele perpassasse muitas dimensões: indo desde a conversão, passando pela mudança de costumes sociais e a alteração de comportamentos morais.

Contudo, como explica Norbert Elias (1994), a “civilização diz muito para o iniciado e pouquíssimo para o estranho, nunca se torna plenamente entendida para aqueles que não

fazem parte do grupo e compartilha tais experiências, que não falam a partir da mesma situação” (ELIAS, 1994, p. 26).

Os modos como os frades dominicanos concebiam civilização, por experimentarem-na em seus universos sociais, nada representaria para os povos indígenas e sertanejos dos Vales, visto que esses grupos experimentavam o mundo social a partir de outras concepções. Assim, a ideia de levar a civilização a essa região por meio da catequese e evangelização esbarraria em uma dificuldade importante: as pessoas territorializadas nesses espaços não partilhavam dos códigos culturais que os dominicanos pretendiam instituir, derivando, dessa situação, uma luta por dominação.

Cabe lembrar aqui, que a ideia de conquista formulada pelos Superiores da Ordem Dominicana volta-se para a dominação do território material e físico, mas não somente isso, propõem também “chantar o estandarte da Cruz muito além das fronteiras, numa terra em que, desde o pecado original, Satanaz reina como senhor incontestado” (Gallais, 1942, p. 57). Ou seja, territorializar-se nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins faria parte de um processo que legitimaria a inclusão ou a exclusão de um grupo, sendo também uma forma de impor dominações simbólicas sobre os sujeitos existentes no território.

Assim, conforme apreendemos de Saquet (2007) o processo de territorialização, além de material, vinculado à ocupação do espaço, se faz também imaterial, pois a intencionalidade específica de cada grupo é impulsionada por disputas que envolvem crenças, relações de poder simbólico e interdições de práticas sociais repercutidas a partir das tensões ideológicas no movimento [que] está no território, [pois] território está em movimento e no movimento”. (2007, p. 161). Ou seja, as disputas de territorialização é impulsionada pelas condições que os grupos envolvidos tem de mover os limites capazes de ampliar seu controle sobre as multiterritorialidades. É com essas expectativas civilizacionais que os dominicanos partem da França - após o término do exílio na Espanha que durou até 1886 - para o Brasil, no ano de 1887

2.3 A instalação da Missão Dominicana no Brasil: disputas e negociações

Embora a presença de alguns frades dominicanos no Brasil date do Período Colonial (BRESANIN, 2015), a constituição da Missão Dominicana no país ocorreu somente a partir do último quartel do século XIX. As conversas iniciais para a instalação da Ordem Dominicana no Brasil se deveram ao fato da referida Ordem ter recebido entre seus membros

um brasileiro: o frade dominicano Vicente de Mello. Segundo relatos contidos na Coleção Memória Dominicana:

Por influência do Frei Vicente de Mello, e após numerosas démarches, D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, convida oficialmente os dominicanos a se estabelecerem em sua sede episcopal (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.135).

Interessados que estavam em expandir seus territórios, os Superiores da Ordem rapidamente enviaram dois frades com a missão de entabular negociações sobre a instalação dos frades em território nacional. Audrin (1946, p. 48) relata que “dois dominicanos apontaram às praias da Terra de Santa Cruz em janeiro de 1878: eram eles Frei Damião Signerin e Frei Benedito Sans. Vinham munidos de valiosas cartas de recomendações dirigidas pela santa Terceira Dominicana, a Duquesa de Alençon, à Princesa Izabel [...]”. Estes dois dominicanos, na verdade, não vinham com o propósito de iniciar o trabalho missionário, mas para sondar as possibilidades de conseguir uma autorização Imperial para a instalação da Ordem Dominicana no Rio de Janeiro (SANTOS, 1996).

Segundo Audrin (1946, p. 48), esses dois dominicanos “desenvolverem múltiplas e penosas negociações” com o propósito de facilitar a entrada dos “estrangeiros religiosos” em terras brasileiras, pois como explica Audrin, “[...] o Soberano Dom Pedro II, ouvindo falar da vinda próxima dos Dominicanos, teria exclamado: “não precisamos aqui de Inquisidores!” (1946, p. 48). Ainda segundo Audrin (1946) foi a interferência da princesa Izabel que fez com que o imperador mudasse de opinião.

De qualquer forma, tendo ou não o Imperador mudado de opinião, no Brasil já estavam consolidadas duas outras ordens católicas, os Jesuítas e os Capuchinhos, o que tornava a entrada dos dominicanos um processo complexo. Sobre a tensão existente entre as Ordens Religiosas instaladas no país e os dominicanos que pleiteavam a entrada, cabe aqui observar que os projetos de expansão das territorializações das respectivas Ordens operavam permanentemente para legitimarem seus aparelhos de dominação e apropriação e sua autoridade narrativa, buscando a fixação no território das suas respectivas tradições.

No contexto dessas disputas intensificava-se e modificavam-se as estruturas de poder, as percepções sociais e o pensamento, pois como explica Pierre Bourdieu: o campo religioso “contribui para uma imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações” (2005, p. 33).

No caso dos dois dominicanos o desconhecimento da língua nacional, o enfrentamento do calor e as poucas opções onde pudessem se hospedar dificultaram o processo de adaptação. De acordo com a Coleção Memória Dominicana, o missionário Frei Damião foi o primeiro a contrair a febre amarela, ocasião na qual buscou retornar a sua cidade natal, porém antes de chegar a bordo veio a falecer. Frei Bento Sans, seu companheiro de viagem, permaneceu no Brasil, no entanto, no mês seguinte retornou à França para cuidar de sua saúde, oportunidade na qual apresentou em detalhes as dificuldades de sua experiência no Brasil aos seus superiores. Mesmo que essa primeira investida missionária dos dominicanos no Brasil tenha fracassado, o empenho da Ordem não diminuiu.

De fato, no ano de 1880, o padre brasileiro Cláudio José Ponce de Leão, em uma de suas viagens até Roma, decide conhecer alguns frades dominicanos que se encontravam em Toulouse. Influenciado pelas pregações dos dominicanos, que exaltavam as missões, após retornar de viagem e ser nomeado Bispo da diocese de Goiás em 1881⁸, Ponce Leão apresentou aos superiores gerais dos Lazaristas um pedido para obter autorização para a vinda dos Dominicanos para a diocese (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.135).

A Coleção Memória Dominicana, o relato de José Maria Audrin e o de Estevão Maria Gallais trazem em suas narrativas sobre a implantação da Ordem no Brasil um aspecto comum: um desejo de memória que registre a história da Ordem e que ao mesmo tempo referende o seu papel missionário como uma dimensão inquestionável. Assim, a intencionalidade do registro coloca em posição central a ida dos frades ao encontro da missão evangelizadora e por isso os memorialistas destacam que Ponce Leão ao rascunhar sua primeira carta pastoral teve pensamento: “contratar os dominicanos, [pois]” ele pretendia empreender uma grande missão em benefício do seu rebanho e que iria abranger todo o território de sua vasta diocese (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.136).

Convite aceito, e conseguidas as autorizações imperiais: “a 6 de outubro de 1881 dois Padres e um irmão aportavam ao Brasil, e a 31 do mesmo mês chegavam em Uberaba. Registremos aqui os nomes desses pioneiros: Frei Raymundo Mandré, Frei Lazaro Mélian. Irmão Gabriel Mole (AUDRIN, 1946, p. 48).

A “vocação heroica” do missionário dominicano é fundada nas memórias do próprio grupo religioso que, em uma ação planejada, registra suas experiências com o objetivo de fixar em sua memória coletiva acontecimentos selecionados. Esse modo de conceber a memória como documento e como monumento, para remetermos a LE GOFF (2003), está

⁸ A diocese de Goiás compreendia o atual estado de Goiás, Tocantins e uma parte do Estado de Minas, sendo conhecida como o triângulo mineiro.

ligado a construção dos processos de territorialização simbólica do grupo nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, ao fixar a imagem dos frades dominicanos no imaginário social como missionários capazes dos maiores sacrifícios para salvarem almas, aumenta e consolida seu capital simbólico. Assim destacar o heroísmo dos três frades que desciam ao Brasil Central representava para a Ordem a fixar sua “sagrada missão”, “apostolado conquistador”, na memória do grupo. (GALLAIS, 1942, p. 56)

Em 1881, os três frades, depois de três de viagem a cavalo, chegaram a Uberaba (MG) que, conforme informação de Audrin (1946), era ainda muito atrasada, sendo instalados por Dom Cláudio “um vasto prédio colonial, construído pelo Capuchinho Frei Paulino, junto à igreja de Santa Rita. Nessa casa e nesse humilde santuário inauguraram seu ministério apostólico no Brasil (1946, p. 49).

É interessante observar que a “Coleção de memória dominicana”, afirma que “ a casa que iriam morar não ficou pronta a tempo. [Tendo que ir hospedar-se durante quinze dias com o Frei Paulino de Fungnano, frade Capuchinho, que morava no Largo da Misericórdia” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.136). Buscando construir uma distinção entre dominicanos e capuchinhos, os primeiros representam os segundos como “capelães” religiosos que viveriam isolados dentro das matas dos rios Araguaia e Tocantins (BRESSANIN, 2015). É claro que as disputas por sentidos narrativos evidenciam as tensões do processo de territorialização em Uberaba.

Se por um lado, os dominicanos concebiam que sua missão seria, por meio da catequese dos indígenas, trazer a civilização aos sertões do Brasil Central; por outro, entendiam que os capuchinhos estariam destinados ao isolamento onde permaneceriam à margem do progresso e, dessa forma, seriam um entreve ao projeto de territorialização da Ordem Dominicana. A legitimidade auto reconhecida dos dominicanos produziu efeitos no cotidiano do convento e na condução dos seus ritos e rituais religiosos. De fato, desde o início esses frades demonstravam insatisfação com seus alojamentos e anunciavam a necessidade de fazer uma reforma substancial na casa recebida por empréstimo dos capuchinhos. COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.136).

Havia uma disputa social entre esses grupos religiosos, disputa essa capitaneada pelos dominicanos e que recebia influência direta das discordâncias desse grupo quanto os modos de conduzir as liturgias e os ritos católicos pelos capuchinhos. A principal queixa dos dominicanos se relacionava ao fato das missas não serem administradas em língua portuguesa o que fez com que os mesmos passassem a fazer na língua nacional suas pregações

dominicais durante a missa e a lecionar o catecismo nas escolas, [além] de recitar-se o terço, canta[r]-se as ladainhas, [e administrar o sacramento”, práticas que tudo que esses frades afirmavam não ser realizado pelos capuchinhos. (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.138).

O que essas Ordens religiosas disputavam era o território religioso, posto que conforme defende Haesbaert ele “de qualquer forma, define-se de tudo com referência às relações sociais (ou culturais, em sentido amplo) em que está mergulhado, relações estas que são sempre, também, relações de poder (HAESBAERT, 2007, p. 54). Além disso, sendo relação de poder, o território extrapola o campo político, podendo ser disputado no campo religioso por meio estratégias simbólicas (BOURDIEU, 2005). Para os dominicanos, administrar as missas e ritos em língua portuguesa, era uma estratégia simbólica, pois facilitava a compreensão e aceitação de suas pregações , o que era um ponto central da doutrina dessa Ordem.

Seguindo o que apresenta Bourdieu (2005) sobre os modos de legitimação do campo religioso, as ações dos dominicanos em Uberaba foram realizadas com o propósito de legitimar seu poder simbólico junto a sociedade e ‘domesticar’ os capuchinhos e, ao mesmo tempo, buscando atuar de forma “relativamente autônom[a] [em função] de uma necessidade de ‘moralização’ e de ‘sistematização’ das crenças e práticas religiosa” (BOURDIEU, 2005, p. 34).

Essas disputas e tensões vividas em Uberaba pelos dominicanos se estendem aos outros territórios percorridos pelos frades dessa Ordem no Brasil, muito disso em razão de seu interesse em sistematizar as práticas religiosas nos sertões. Sua transferência, inicialmente para o norte de Goiás e depois para o sul do Pará, segue esse mesmo padrão, encontrando nas relações sociais dessa região elementos que ampliam os jogos de poder.

2.4 Os dominicanos em Goiás: tensões no território

D. Cláudio de Ponce Leão, bispo de Goiás, dirigia os territórios eclesiais desde o Triângulo Mineiro até os sertões goianos. Este ao “ver os filhos de São Domingos empenhados com tanto zelo em realizar no Triangulo Mineiro a missão que lhes havia confiado”, resolve convida-los a ir além do rio Paranaíba e adentrar nos sertões goianos em procura de tantas ovelhas abandonadas sem pastor” (AUDRIN, 1946, p. 49). Conforme Audrin (1946, p. 49), o bispo havia verificado com preocupação a “profunda miséria

espiritual em que viviam os pobres cristões espalhados pelos infindos sertões”, que levou à resolução enviar os dominicanos a mais essa missão catequizadora.

O abandono espiritual exposto D. Cláudio não se referia necessariamente à ausência de padres em Goiás, mas ao fato dos padres seculares ali existentes não terem uma conduta coerente com a vida eclesial. Amplia-se, então, com a chegada dos dominicanos à região, um longo conflito já existente entre a Diocese e os padres seculares.

O descontentamento do Bispo era com a vida dupla que os padres estavam mantendo em Goiás. Baseado nas narrativas de Santos (1996), no norte de Goiás havia “muitas paróquias sem padres; padres responsáveis pôr duas ou três paróquias; padres absorvidos por outros trabalhos não pastorais” (SANTOS, 1996, p. 35). O desejo do Bispo era mudar a conduta dos padres, tendo escolhido os dominicanos para conduzirem essa reforma espiritual. A Coleção de Memória Dominicana apresenta o processo de transferência dos frades para Goiás da seguinte forma:

A 23 de abril [de 1883], Frei Raimundo Mandré se transfere para a cidade de Goiás, onde passa a missionar ao lado do Bispo. Ali funda o segundo convento da Ordem no Brasil, auxiliado pelos Freis Miguel Berthet, Gabriel Desvoisins. Após um pequeno repouso de três semanas D. Cláudio requisita Frei Miguel Berthet e leva-o consigo por seis meses em Visita Pastoral pelo norte da Diocese. Aluga uma pequena casa contígua à igreja do Rosário para os dominicanos. O Frei ia frequentemente ao Bacalhau, meia légua para dar o catecismo. Todos os domingos pregava na igreja do Rosário. Os Freis, habituados ao Rosário, não tardaram a frequentar a confissão e assim começou o ministério apostólico (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.136).

As ações de frei Mandré estavam amparadas pelas autorizações do Bispo. As narrativas dos dominicanos esclarecem que Mandré e D. Cláudio iniciaram uma visita pastoral como forma de reconhecimento do território, porém a intenção principal do bispo era apresentar aos padres goianos um “modelo adequado” de clérigo. Mandré, por sua vez, tinha o propósito de tomar a direção da administração dos cultos na igreja do Rosário, localizada na capital de Goiás, e inicia esse projeto assumindo o ministério do catecismo em língua portuguesa. De qualquer forma, como esclarece Eliade, toda a ação religiosa em Goiás era vista pelos frades como dessacralizadas, isto é, como ações desprovidas de significados espirituais e à margem da “verdadeira religião” (ELIADE, 1992).

Fica claro as disputas entre os padres de Goiás e os frades dominicanos. Mandré, com a autorização do Bispo, reforça a administração dos cultos católicos e procura mudar os hábitos dos fiéis, pois para os frades dominicanos o clero goiano era um grupo religioso

voltado para as práticas profanas. Moralizar a conduta do clero secular em Goiás é uma das primeiras ações dos dominicanos na capital goiana, e para isso eles utiliza o exemplo, assim:

No começo de setembro chega Frei Mandré, trazendo consigo o Frei Alfonso Valdeschine, irmão Cooperador, que imediatamente pós mãos à obra: [...] no princípio, por prudência, deixou-se que algumas pessoas entrassem na casa para mostrar que lá dentro não havia mulheres (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.138).

Na percepção dos dominicanos uma das práticas profanas exercida pelos padres seculares era a manutenção de mulheres, fosse em qual condição fosse, dentro das casas eclesiais, o que reforça a ideia de que os frades da Ordem procuravam, por meio da demonstração de uma vida exemplar, territorializar simbolicamente as condutas, os ritos e a doutrina religiosa em Goiás.

Comprendemos que a visão negativa dos dominicanos em relação aos padres estava ligada também às relações de poder em disputas. Os padres seculares viviam conforme antigos costumes da região goiana e não estavam dispostos a abandonar seu comportamentos tão facilmente. Além disso, os padres encontravam-se a mais tempo instalados nas paróquias, ademais, é bem provável que os mesmos conheciam mais de perto as comunidades locais. Diante disso, podemos entender que o processo de apropriação e dominação dominicana por meio das missões não ocorreu de forma consensual, especialmente porque o processo de reciclagem espiritual carecia da aprovação dos padres. (BRESSANIN, 2015).

De qualquer forma, os discursos e práticas moralizadoras dos dominicanos pretendiam reverberar não apenas entre o clero goiano, mas também entre os sertanejos católicos, possibilitando, desse modo, a reforma da vida religiosa da sociedade goiana, pois, como esclarecem os textos da coleção Memória Dominicana, suas pretensões era consolidar entre os fiéis goianos sua imagem como de um grupo impermeável ao mundo profano.(COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.138).

Na construção dessa territorialização da vida religiosa na cidade de Goiás os padres dominicanos valer-se-iam, segundo Vera Lúcia Caixeta, da instrumentalização de gestos e ritos capazes de “fazer ver e fazer crer” na existência crescente de seu poder simbólico na região. (CAIXETA, 2013, p. 133). Pautando-se em Pierre Bourdieu, Caixeta defende que esse poder simbólico capaz de fazer ver e fazer crer, cria realidades e molda visões de mundo (BOURDIEU, 2007).

Depois de instalados na cidade de Goiás, capital da província e sede da diocese, os frades dominicanos são levados por D. Cláudio em visita pastoral ao norte goiano. Essas

viagens marcam o contato inicial da Ordem Dominicana com os Vales dos rios Araguaia e Tocantins e com os sertanejos dessa região, como descrito na Memória Dominicana:

D. Cláudio, em Visita pastoral à sua diocese, sendo, acompanhado por Frei Miguel Berthet, então residente em Goiás, alcança então a cidade de Porto Imperial, as margens do Rio Tocantins. [...] o Bispo, aliando-se ao desejo do rebanho, fez também seu pedido da população, pois sonhava ver instalado ali um convento, que deveria torna-se o centro das missões setentrionais da diocese de Goiás (v.20, s.d, p.138).

Enquanto frei Mandré permanece na sede da diocese goiana, o Bispo, junto com frei Berthet, inicia as missões na paróquia. O olhar de D. Cláudio para o interior goiano impõe as viagens missionárias e fomenta a agenda dominicana de territorialização, a qual é iniciada com a projeção da criação de um convento na cidade de Porto Imperial, uma das principais cidades do norte de Goiás. A construção do convento, segundo D. Cláudio, era uma demanda da população, mas também estava ligada à tentativa de moralizar o clero secular e, concomitantemente, controlar as práticas de religiosidade do sertanejos.

O reconhecimento do norte goiano se dá por meio dessas viagens em desobrigas, quando, situados na cidade de Goiás, os dominicanos “Frei Desvoisins e Berthet pregaram Missões em 19 localidades goianas, cujo ponto extremo norte foi Porto Imperial, São José do Tocantins, Palma e Chapéu”. (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.138). Audrin descreve que nessas desobrigas os dominicanos encontravam “paróquias distantes uma das outras, ou não havia mais Vigários, ou se existiam ainda, eram sacerdotes envelhecidos, relíquias do clero antigo, incapazes de desempenhar as funções do ministério” (1946, p. 57). Assim, seguindo pelos sertões de Goiás:

Munidos de plenos poderes pelo Bispo Diocesano, os Missionários empreendiam expedições de semanas e meses. Seguindo roteiro e um programa determinados com antecedência. As populações previamente avisadas aluíam em procura da palavra de Deus e dos sacramentos. Uns vinham a pé, outros a cavalo, outros em pesados carros de bois. Favorecidas pelas estações da seca, escolhida propositalmente para facilitar esses ajuntamentos (AUDRIN, 1946, p. 57).

O esforço dos frades dominicanos para cumprir as exigências de D. Cláudio atendia os interesses dos Superiores da Ordem, que reconheciam na atuação dos seus missionários em Goiás um meio de ampliar sua influência no Brasil e dessa forma, consolidar sua visão de mundo e de civilização nos sertões. Nessas missões e desobrigas os frades adentram os sertões do sul goiano em busca dos fiéis para realizar os ritos e rituais da Igreja, pois devido à distância muitas celebrações eram difíceis de realizar, tais como: batismo, casamentos, celebrações de missas e a eucaristia. A construção simbólica do território dominicano em

Goiás inicia-se no movimento do e no território (SAQUET, 2007), a partir das desobrigas, como enfatiza Audrin:

A tarefa era ingente durante duas e mesmo três semanas, porque enquanto turmas de fiéis satisfeitos e desobrigados voltavam a seus sítios. Outros grupos lhe sucediam. E sem interrupção os Missionários atendiam todos, de dia e de noite; sermões, catecismos, batizados, casamentos, crismas, além das missas cantadas, das procissões e sobretudo das confissões inumeráveis (AUDRIN, 1946, p. 57).

Esse ir e vir dos sertanejos católicos acompanhavam o movimento dos frades que também iam e vinham da capital goiana aos sertões, demonstrando a fluidez das relações, pois com explica Haesbaert:

[...] o território pode desempenhar os múltiplos papéis de abrigo, recurso, controle e/ou referência simbólica. Enquanto alguns se territorializarão numa razoável integração entre dominação e apropriação, outros podem estar territorializados basicamente pelo véis da dominação, num sentindo funcional, não apropriativo.

Do ponto de vista simbólico, as intencionalidades dos frades integravam esses dois modelos. Pretendiam dominar o território por meio do controle das práticas dos padres seculares, mas também pretendiam se apropriar do território, ao construir uma relação de proximidade e confiança com os sertanejos que, segundo os próprios dominicanos, viviam em abandono espiritual. O Incessante trabalho de visitas pastorais mobilizava a população sertaneja para receber os sacramentos e ao mesmo tempo permitia que os frades começassem a criar uma agenda cristã e sobretudo dominicana nos sertões, como escreve Audrin:

Munidos de plenos poderes pelo Bispo Diocesano, os Missionários empreendiam expedições de semanas e meses. Seguindo roteiro e um programa determinados com antecedência. As populações previamente avisadas aluíam em procura da palavra de Deus e dos sacramentos. Uns vinham a pé, outros a cavalo, outros em pesados carros de bois. Favorecidas pelas estações da seca, escolhida propositalmente para facilitar esses ajuntamentos (AUDRIN, 1946, p. 57).

Havia uma organização prévia: o período escolhido o era sempre o da estiagem, pois facilitava a locomoção tanto de frades, quanto dos sertanejos. O tempo dispendido também não podia ser curto, pois devido às longas distâncias entre as povoações, para atingir o maior número de pessoas seria necessário reservar semanas ou meses para as visitas. Outro aspecto central era avisar os católicos para que eles tivessem tempo de organizar suas vidas e se adequarem à agenda missionária. São esses arranjos que constroem o costume e é por meio desse costume que a presença dominicana nos sertões começa a ser reconhecida como parte do próprio território.

Para construir essa imagem de aceitação, a presença dos indivíduos era importante. Tal ação, tinha o propósito de fazer crê e fazer vê o poder simbólico dos dominicanos enquanto

autoridade do campo religioso em Goiás. Ou seja, havia uma sólida estratégia dos frades para alcançar um número expressivo de pessoas. Por outro lado, embora entendamos que havia uma organização dos processos de aproximação dos sertanejos via rituais e demandas cristãs, não podemos negar a existência de conflitos entre frades e sertanejos católicos como veremos no próximo capítulo. Contudo, na visão dos frades, a questão se resumia à falta de conversão dos sertanejos que “viv[a]m no pecado, “(...) pois não conhec[ia]m os fundamentos da fé, nem participav[a]m dos sacramentos” (BERTHET, 1982, p. 152).

Na compreensão de parte dos dominicanos, especialmente de Berthet, os sertanejos eram ignorantes, vivendo aquém das preocupações com a fé, como destaca Caixeta (2014). Esse olhar negativo, é fato, é construído por todos os dominicanos, pois seu objetivo era tornar sua presença no território uma demanda inquestionável. Assim, quando pleiteiam as reformas das paróquias, as construções de conventos, as pregações realizadas no sertão goiano, estão indo além do propósito de conversão das almas, pautando-se na tentativa de fazer os sertanejos abandonarem suas práticas religiosas e apropriarem-se dos modelos dominicanos de religião católica.

Para os dominicanos o limite do aceitável das práticas religiosas de sertanejos e dos padres seculares era que não adentrassem o território do profano. Para esses frades, ao menos teoricamente, havia uma fronteira clara entre essas duas dimensões, pois os mesmos pouco compreendiam sobre a realidade e religiosidade da região na qual estavam chegando. Sobre esse afastamento entre doutrina religiosa e prática religiosa Eliade (1992) defende que para conhecermos as práticas religiosas de um grupo em um dado tempo e espaço é preciso entendermos e termos um conhecimento geral sobre sua cultura; ou seja, necessita-se conhecer o universo religioso no qual o grupo está inserido. Para o autor “conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, entender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem” (ELIADE, 1992, p. 97)

No entanto, essa ação proposta por Eliade (1992) encontrava-se distante do imaginário social dos missionários franceses, visto que as maiores preocupações de alguns frades eram necessariamente dominar e modificar o cotidiano religioso dos povos no território goiano, do que propriamente entender o seu universo espiritual. Frei Vicente de Melo, o primeiro dominicano brasileiro, ao informar os Superiores dessa Ordem sobre a realidade no interior do Brasil, descreve as “misérias morais e religiosas”, dos sertanejos, para as quais colaboravam os padres seculares. Esse frade constrói, o que Eliade denomina de oposição entre duas

dimensões do religioso: o profano e o sagrado, traduzidas “muitas vezes como uma oposição entre o real e irreal ou pseudoreal” (ELIADE, 1992, p. 14).

Ou seja, para os dominicanos, as práticas religiosas dos povos sertanejos e do clero secular estavam do outro lado do abismo, distante do campo do sagrado, e por isso eram representadas como profanas, pois manifestavam uma inferioridade frente aos dogmas e doutrinas católicas defendidas pela Ordem. Desse modo, podemos afirmar que essa negação da religiosidade dos sertanejos fazia parte da tentativa dos dominicanos em legitimar sua visão de mundo acerca da necessidade de conversão a ser realizada por meio de pregações durante as visitas pastorais, desobrigas, etc.

2.5 Entre missões paroquiais e desobrigas na Diocese de Goiás: a chegada de novos dominicanos

Entre 1883 e 1887, antes dos primeiros frades se instalarem definitivamente no norte de Goiás e no sul/sudeste do Pará, os frades dominicanos que já se encontraram na cidade de Goiás, sul da província, se ocupavam constantemente de desobrigas e missões pelo interior goiano, indo cada vez a regiões mais distantes. Como exposto anteriormente, para começarem seu processo de territorialização em Goiás, os dominicanos tiveram que enfrentar as resistências tanto dos frades da Ordem dos Capuchinhos quanto dos padres seculares, além da própria população sertaneja como discutiremos em outro momento dessa dissertação.

Sobre essas resistências, é o caso de retomarmos um dos aspectos da definição de território realizada por Haesbaert:

De fato, o território não deve ser confundido com a simples materialidade do espaço socialmente construído, nem com um conjunto de forças mediadas por esta materialidade. O território é sempre, e concomitantemente, apropriação (num sentido mais simbólico) e domínio (num enfoque mais concreto, político-econômico) de um espaço socialmente partilhado (e não simplesmente construído (LIMONAND & HAESBAERT, 2007, P. 42).

Considerando as palavras desse autor, entendemos que mesmo que o domínio do território estivesse no horizonte dos dominicanos, eles tiveram que lidar com as resistências, pois o território não é apenas apropriado, ele é também partilhado; no caso, partilhado com grupos que não estavam dispostos a aceitar a dominação simbólico-religiosa passivamente.

Outro ponto importante a ser destacado é o fato das formas de apropriação do território nas sociedades modernas diferirem daquelas das sociedades contemporâneas. Para (LIMONAND, HAESBAERT, 2007, p.43), nas sociedades tradicionais “[...]o homem

preenchia todos os poros de seu território através de uma apropriação simbólica onde, por exemplo, uma dimensão sagrada dotava de sentido o espaço em sua totalidade.”; ou seja, quando pensamos na relação entre território e religião/religiosidade em uma sociedade como a goiana do final do século XIX não podemos separar a dimensão do sagrado da própria composição do território, pois essa dimensão, de certa forma, constrói os sentidos da vida no território.

É sustentando-se em um projeto de dominação simbólica por meio do controle da construção das crenças nos sertões de Goiás que os “primeiros Dominicanos”, deixando o exílio em Salamanca, atravessaram o oceano para habitar em terras “longínquas” e desconhecidas. Nesse contexto, segundo Audrin (1946), os frades que se encontravam no Brasil, escreviam cartas “[...] narrando os primeiros trabalhos de evangelização dos sertões, manifestando desejos e esperanças de novas entradas em procura dos selvagens a catequizar”. (1946, p.41). Mas essa ida ao encontro dos indígenas não ocorreu imediatamente depois da chegada do primeiros dominicanos, foi necessário primeiro que os frades se pusessem “[...] evangelizar o mesmo povo [os sertanejos] que outrora ele arrancou da heresia e aos quais trouxe a luz da fé, [...] deve[ndo] amar as almas e tudo fazer para conduzi-las à salvação de Jesus” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.12).

Essa demanda inicial é realizada a partir do sul de Goiás por meio das longas viagens pelo interior dessa região e cada vez mais se aproximando do norte goiano. Por sua vez, os frades dominicanos relataram em suas memórias como a população sertaneja acorria para recebe-los:

As multidões acampavam em redor da Igreja, ou da capelinha, ou da vasta “latada” armada para servir de casa de oração. Por todos os lados eram barracas de palha e cosinhas ao ar livre, num pitoresco indescritível. Entretanto reinava severa disciplina, e em obediências aos padres, praticava-se abstenção absoluta de bebidas, jogos e divertimentos profanos. Todos atendiam com uma docilidade feita de respeito e afeição. (AUDRIN, 1946, p. 57)

Embora controversa, como veremos no próximo capítulo, a docilidade e obediência anunciada por frei Audrin traz indícios de que uma relação começa a se estabelecer entre sertanejos e frades dominicanos, especialmente porque os serviços que estes ofereciam eram requeridos pela população goiana, tais como batizados, confissões, etc. Por outro lado, quanto mais longe iam, mais acreditavam em sua missão de aproximar o homem do sagrado e distancia-lo das coisas profanas (CAIXETA, 2014, p. 137). Essa missão era levada bastante a sério pelos frades dominicanos, os quais, considerando a concepção de profano como a

dessacralização da humanidade (ELIADE, 2009) encontravam consolo nas “múltiplas manifestações de fé e arrependimento”, condições alcançadas em razão dos “prodígios da graça” que produziam “transformações nas almas” (AUDRIN, 1946, p. 57)

Segundo os dominicanos, essas transformações da alma eram possíveis apenas por meio ação direta de evangelização; sendo as desobrigas e missões um instrumento para transformar os cenários religiosos de Goiás:

Quando chega a seca, os frades pregadores deixam sua cela monástica, e vão dois a dois percorrer e evangelizar as cidades e aldeias. Eles vão, não a pé, pois as distancias que separam as paróquias são de 50, 60 ou 100 km é às vezes mais, mas simplesmente sobre a humilde montaria que o próprio Jesus Cristo não desprezou para a sua entrada triunfal em Jerusalém (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.22).

Os frades buscavam por meio das missões evangelizar os sertanejos. Segundo a coleção de memória dominicana, “as missões não visavam apenas a distribuição dos sacramentos, mas sim, e acima de tudo, a evangelização” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.136). No entanto, essa busca constante pelos sertanejos, tinha o propósito de fazê-los abandonar suas tradicionais crenças religiosas. Evangelizar, para essa Ordem de pregadores, era a tarefa máxima do “próprio Jesus Cristo” e tinha como resultado “arrancar [os sertanejos] das heresias”

Essa tarefa era árdua, pois os dominicanos teriam que enfrentar não apenas os membros da própria Igreja Católica, mas também as demais religiões que tentavam se estabelecer na diocese de Goiás. Sobre isso, Audrin descreve as dificuldades encontradas pelos primeiros frades:

Sua segunda missão foi na vila de Bagagem, hoje Estrela do Sul, onde os frades tiveram de enfrentar alguma oposição dos Protestantes. Notaram o sermão [...] sobre o Papa, e observaram a mulher do ministro tomando apontamentos com mais viva atenção (AUDRIN, 1946, p. 58).

A disposição dos frades dominicanos em irem o mais longe nos sertões de Goiás era também uma forma de marcar sua presença em espaços que estavam começando a ser ocupados por protestantes. Dessa forma, seguindo as orientações dos Superiores da Ordem, a cidade de Uberaba e o sul de Goiás deviam “ser apenas a primeira etapa da longa marcha de penetração dos Frades Pregadores pelo interior dos sertões” (AUDRIN, 1946, p. 49).

Portanto, quando em 1887, chegaram em Uberaba os frades Domingos Carrerot e Gil Villanova, além do Irmão Luiz Casemayou e do P. Frei Estevão Gallais, nomeado visitador da

missão dominicana no Brasil, mais uma etapa da territorialização da Ordem dos Pregadores é colocada em marcha. Conforme relata Audrin:

Frei Domingos recebeu no dia seguinte sua carta de obediência fixando-o na comunidade de Uberaba, onde teria de passar três anos bem longos para ele, fazendo a aprendizagem de sua vida missionária. As primeiras ocupações consistiram em estudar a língua portuguesa, em dar modestas lições de catecismo às crianças, e em visitar os doentes atendendo sobretudo às chamadas da “roça”(1946, p. 56)

Passado esse período de aprendizagem, o qual durou alguns meses devido à dificuldade com a língua, frei Domingos “passou a tomar parte nas desobrigas e missões que nesse tempo, constituíam o trabalho principal dos religiosos em Uberaba” (AUDRIN, p. 1946, p. 57).

Outra foi a situação de Frei Gil Villanova, este, passado uma quinzena descansando em Uberaba, seguiu viagem para cidade de Goiás, sede da Diocese, distante 600 quilômetros da cidade mineira. Acompanhado de um companheiro dominicano também chegado da França recentemente, Villanova pôs-se a caminho, ocasião na qual teve que se sujeitar ao mal tempo que se iniciava em novembro na região goiana. (GALLAIS, 1942, p. 67).

Diferentemente dos demais missionários, frei Gil Villanova tinha uma missão específica: fundar missões juntos aos indígenas, projeto que a Ordem dos Dominicanos ambicionava realizar, mas não tinha tido oportunidade para tal até aquele momento. (GALLAIS, 1942). Escolhido, frei Villanova tinha a tarefa de:

explorar o terreno, escolher o lugar para a fundação e estudar as condições em que ela deveria ser feita. Ficou, pois, decidido que dois missionários iriam [...] à zona selvagem, onde pobres almas esperavam que lhes levassem [a] graça divina. (GALLAIS, 1942, p. 72)

A missão dominicana no Brasil se desdobraria desde aquele momento: de um lado, a evangelização dos sertanejos não indígenas; de outro lado, a catequese do povos indígenas que, segundo frei Gil eram “estranhos a toda e qualquer civilização”. O projeto de territorialização da Ordem Dominicana ganharia uma nova fronteira espacial: as margens do rio Araguaia, áreas em disputas entre Goiás, Pará e Mato Grosso. O alvo inicial: os Caiapós. Frei Gallais é claro quanto ao objetivo de Villanova: “a questão estava, pois, em saber de que lado seria o assalto e por que ponto se tentaria franquear esse gigantesco reduto que era como que uma avenida da barbária e da infidelidade, e que se chamava ‘Araguaia’”. (1942, p. 77).

Colocado em prática por Villanova em janeiro de 1888, o projeto da Ordem Dominicana era também de interesse do governo, pois aos ataques dos povos caiapós

atingiam São Paulo, Goiás e Mato Grosso constantemente, assim, “as autoridades sentiam-se preocupadas com isso e se perguntavam se não seria possível lançar mão dos missionários para acalmar a turbulência desses perigosos selvagens” (GALLAIS, 1942, p. 77). Ou seja, o projeto de catequese se encontrava, nesse momento, com o projeto de colonização dos povos indígenas, voltaremos a essa discussão no próximo capítulo.

Quanto ao frei Domingos Carrerot, passados três anos que estava em Uberaba, recebeu uma ordem urgente de voltar a Uberaba, a fim de seguir sem demora para Porto-Nacional, no extremo norte do Estado e da Diocese de Goiaz.” (AUDRIN, 1946, p. 58). Partindo em meados de 1891, depois de vários dias frei Domingos Carrerot contempla pela primeira vez o “Rio Tocantins, ao chegar perto da Vila do Peixe, e foi margeando esse rio que alcançou em fim o termo de sua extensa jornada, a cidade de Porto-Nacional, era a segunda quinzena de setembro” (AUDRIN, 1946, p. 60). Sob o ponto de vista de Audrin (1946, p. 63):

A Missão do Tocantins era realmente um posto de honra para os soldados de Cristo. Reservando para os meses chuvosos de inverno as visitas as igrejas e capelas mais próximas, os Missionários empregavam o período da “seca” em viagens de desobrigas e missões, por essas infindas regiões, ao sul e norte, a leste e oeste; regiões que, um século antes da sua chegada, eram territórios incertos nas divisões eclesiásticas (AUDRIN, 1946, p.63).

Nesse território móvel e com fronteiras imprecisas foi onde os frades dominicanos estabeleceram sua missão mais importante: a Missão do Tocantins. Nela, construíram uma tradição de religiosidade partilhada com sertanejos e ao mesmo tempo resistida. Também lançaram aí as bases de uma territorialização que buscava controle sobre práticas e ao mesmo tempo sob as condutas sociais dos sertanejos. É sobre isso que trataremos no próximo capítulo.

3. RELIGIOSIDADE E COSTUMES EM DISPUTA: A TERRITORIALIZAÇÃO DOMINICANA NO NORTE DE GOIÁS E NO SUL/SUDESTE DO PARÁ

3.1 – O trabalho de evangelização frente aos costumes sertanejos no norte de Goiás e no sul/sudeste do Pará

Em 1891, recém-chegados em Porto Nacional, os frades dominicanos iniciam suas atividades costumeiras. Frei Domingos Carrerot foi encarregado dos serviços paroquiais dentro e fora da cidade. Além dos cultos e administrações comuns, esses frades construíram, “mantinham e dirigiram uma escola muito frequentada. Haviam também iniciado uma pequena catequese para os filhos dos índios das beiras do rio Tocantins” (AUDRIN, p. 1946, p. 64). Apesar do interesse pelos indígenas, Frei Carrerot manteve-se, nos seus primeiros anos de missão, ocupado preferencialmente com a “evangelização dos cristãos pelos sertões”. Os longos e difíceis caminhos que levavam às desobrigas foram descritas mais de uma vez por Audrin, segue uma delas:

As marchas intermináveis pelos chapadões queimados e pelos cerrados ressecados, as travessias de matas, as passagens dos ribeirões caudalosos sem ponte e sem barco, as subidas das serras íngremes, como as do Duro e do Mucambo, os aguaceiros, as tempestades, os mosquitos, carrapatos, piuns e mucuins, as onças e as cascavéis. (1946, p. 167)

Essas dificuldades, segundo Audrin, eram um “trabalho insano, devido às distâncias como às condições materiais [...] dos pobres moradores”, mas compensavam, pois por meio do enfrentamento dessas dificuldades, podiam levar consolo e conversão para os pobres que viviam em condições morais reprováveis e “privados dos mais necessários recursos da civilização”. (1946, p. 65-66). Na concepção de frei Carrerot, o abandono material e espiritual dos pobres era resultado da ausência das condições, meios e instrumentos civilizacionais e a Ordem Dominicana se coloca como resposta a essa ausência.

Nas Memórias dominicanas essa mesma preocupação e solução aparece, quando definem os sertanejos como pessoas “despreocupad[a]s com o dia seguinte, como uma criança que tem um pai velando sobre si, mas que, infelizmente, não o conhece. Sua vida se passa a pescar, a caçar, a comer, a dançar, a se divertir e a dormir (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.25).

A ideia do pai que cuida, apesar da despreocupação do filho, que não o conhece, está relacionada com a função que se autodesignam os frades dominicanos: serem os responsáveis pela recondução dos sertanejos aos caminhos da Igreja, que para eles significa conduzir o processo civilizacional nos sertões. Para os frades dominicanos esse processo de recondução à doutrina da Igreja Católica não se dissociava do projeto civilizacional, pois seria por meio da distribuição dos bens de salvação (BOURDIEU, 2007), administrados pela Ordem Dominicana, que os sertanejos se veriam capazes de adentrar na civilização. Para os dominicanos os sertanejos se sentiam desejosos que esse momento chegasse:

Ouvi muitas vezes me dizerem que esperariam, um ano inteiro, se fosse preciso, a volta do missionário, para realizarem o casamento em sua presença, renunciando a liberdade que a mais pura teologia dá, nas circunstâncias excepcionais em que vivem de se casarem sem a presença do padre (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.24).

Os bens de salvação, como o sacramento do casamento, eram a grande ambição do sertanejos, segundo os frades dominicanos. Essa decisão de esperar pela presença do padre, considerando o propósito da territorialização simbólica dessa Ordem, faria parte dos resultados alcançados pelos frades. Para os frades, os sertanejos seriam o grupo social “beneficiado” pelas malhas da “salvação” e privilegiado em receber a purificação e a salvação da alma. Pressupomos, que esse corpo sacerdotal, apresentando-se como sujeitos conhecedores e detentores dos instrumentos religiosos de salvação, atuavam nessas desobrigas de evangelização procurando meios e caminhos para empreender com sucesso o processo de territorialização simbólica da região.

Contudo, não podemos esquecer que a distribuição desses bens de salvação não eram realizados cotidianamente pelos frades e isso poderia causar alguns inconvenientes, pois se era possível esperar pelo frade para celebrar um casamento ou uma crisma, o batizado de uma criança desenganada ou a extrema-unção de um idoso eram ritos de urgência. Nesses casos, acorriam ao padre secular mais próximo ou iam em busca do frade dominicano nas vilas (AUDRIN, 1963, p. 98). Mas no geral, segundo a Memória Dominicana:

Em época fixada com antecedência, os missionários partem a visitar sucessivamente os múltiplos pequenos centros, onde se agrupam na ocasião se não vivem lá habitualmente, algumas dezenas de cristãos. Lá os missionários celebram a Santa Missa, rezam e fazem rezar, principalmente o Rosário, pregam, catequizam, batizam, abençoam casamentos, administram os sacramentos da Penitencia e Eucaristia e mesmo o Crisma. Para esses pobres cristãos condenados a ver o padre apenas uma vez por ano (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.24).

A organização dessas visitas no norte de Goiás, mais difícil do que no sul goiano, carecia de uma verdadeira logística, desde a escolha da época certa, normalmente durante a estiagem das chuvas abundantes da região; o arranjo da alimentação necessária ao percurso, pois não era em todo o caminho que encontravam moradores, até a definição dos lugares onde seriam realizados rituais programados pelos frades, tais como missas, rezas, terços, etc.

Esse ir ao encontro dos sertanejos e estabelecer um lugar para realizarem a evangelização possuía duas dimensões inseparáveis: a dimensão da regulamentação das práticas religiosas dos sertanejos e a dimensão da representação do espaço construído dos dominicanos. Pensando o espaço construído, Raffestin (1993) defendeu que todo o espaço construído se comunica com suas intenções e realidades materiais por um viés de um sistema “sêmico”, nessa circunstância, o espaço representado passa a ser o território visto e vivido. No que cabe ao espaço construído pelos dominicanos, entendemos que esse espaço se construiu no contato com outros grupos sociais localizados na região.

A regulamentação das práticas religiosas dos sertanejos era realizada quase sempre pelo exemplo, oportunidades nas quais os dominicanos buscavam diferenciar seus rituais e liturgias daquelas realizadas pelos padres seculares, embora o que encontrassem entre os sertanejos estivesse muito distante do ideal desses frades:

O ministério da confissão, seja por causa da ignorância, seja por causa da falta de hábito. O confessor deve fazer quase tudo, falar, questionar, contenta-se de um sim ou um não, excitar a contrição, muitas vezes, após fazer o que pode, é obrigado a se lembrar da misericórdia infinita de Deus para com os pobres pecadores ignorantes, para não os enviar sem a graça do perdão e da comunhão eucarísticas (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.22).

Para os dominicanos, os sertanejos, mesmo não sabendo se portar durante a execução dos ritos católicos, mereciam receber a “graça do perdão” por serem ignorantes e porque, mesmo não compreendendo o lugar do “sagrado” dentro da Ordem Dominicana, faziam o “[...] sacrifício[s] para não se privarem do grande benefício da Missão” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.22).

[...] os cristãos dispersos longe do centro acorrem em grande número. Este afluxo de povo da roça para cidadezinha é um dos espetáculos mais interessante e edificantes. Imaginem vindo de todas as direções longas de carros primitivos [...] puxados por cinco, seis e muitas vezes dez juntas de bois. Os homens a pé ou a cavalo, guiam as parrelhas, enquanto as mulheres e as crianças vêm assentados no carro.com este grupo humano eis as provisões arroz, feijão preto, farinha de mandioca ou de milho, ovo, etc. (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.22).

Os sacrifícios relatados pelos dominicanos não eram apenas aqueles simbólicos, mas o materiais também, considerando que para irem encontrar os frades era necessário que os sertanejos deixassem suas casas, conseguissem um fornecimento regular de alimentação para o período no qual estivessem fora e principalmente percorressem longas distância.

O lugar escolhido para receber os frades em desobriga marcava a fixação do espaço construído dos dominicanos durante as itinerâncias a partir da concretude do território visto e vivido, pois, quando aglomerados, construíam “abrigos provisórios”, cobertos por folhas de coqueiros, que serviam para proteger do sol e do frio da noite, e ali os mesmos “[...] reza[va]m, canta[va]m cânticos populares e se prepara[va]m para receber dignamente os dois grandes sacramentos: da Penitência e da Eucaristia” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.23).

Esse território visto era vivido nessas experiências de coletividade. Ele era também circunstância para que os frades dominicanos pudessem ampliar o universo do “sagrado”, conforme eles o compreendiam. Ou seja, a cada momento de reunião e encontro entre sertanejos e frades, mais esse últimos imaginavam conseguir distanciar os primeiros do mundo “dessacralizado” (ELIADE, 1992). Era também no contexto desses encontros que os frades buscavam potencializar seu poder e para isso contavam como algumas estratégias:

Seria preciso, sem romper com os velhos quadros; conservar as forças intactas, agrupa-las em feixes e faze-la irradiar periodicamente em todo o território. Melhor seria que as paróquias, embora não tivessem padre a não ser quinze dias por ano, o vissem verdadeiramente, padre e apóstolo, do que ter um pastor residente pouco edificante para seu rebanho (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.23).

A estratégia dos dominicanos para ampliar seu poder e território de atuação propõe uma concentração da gestão dos bens de salvação em suas próprias mãos. Dessa forma, não pedem que venham outros sacerdotes para as paróquias desprovidas; sugerem, ao contrário, que é melhor não ter padres do que os tê-los e não edificarem seu rebanho. Suas ideias eram, deixar os velhos quadros, os antigos padres seculares, onde estavam e irradiar as doutrinas dominicanas “periodicamente em todo o território”. Como resultado se tornariam os gestores quase que únicos dos bens de salvação, visto que os padres seculares, segundo os próprios dominicanos, se interessavam apenas por suas questões pessoais.

Voltando a Saquet (2007), observamos que esse geógrafo, ao procurar definir territorialização, defende que ela é um processo que envolve múltiplos sujeitos ativos no território, sujeitos esses com uma variedade de interesses, de possibilidades e de lugares. Essa

ideia de territorialização como uma formação disputada em meio a relações sociais, nos ajuda a compreender como os dominicanos usam a presença dos padres seculares a seu favor, ao proporem não “romper os velhos quadros”. Assim, os padres seculares, que viviam em conflito com os dominicanos, podem ter encontrado nessa estratégia dos frades um modo de manterem suas vidas no território como já estavam acostumados. É claro que dentro desse processo os padres seculares passam a ter uma posição subalterna em relação aos dominicanos, mas desde que seus interesses pessoais estivessem protegidos, a situação de subalternização no campo religioso não parecia ser um problema.

Em outras palavras, em seus processos de territorialização na região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, os dominicanos tiveram que lidar com as inter relações e interconexões de grupos sociais em suas diferentes práticas e dimensões sociais. Mas não somente os diferentes grupos religiosos faziam parte dessas relações em disputa: os sertanejos também eram agentes em seus próprios termos e interesses.

Desse modo, quando os frades dizem que os sertanejos se encaminhavam para os locais de encontro ávidos pelos sacramentos, essa talvez não fosse a única motivação. Conforme esclarecem os próprios dominicanos:

Não há outro termo, com efeito para descrever o aspecto dos festins populares oferecidos pelos encarregados das solenidades religiosas do Divino, do Rosário ou qualquer outro arrego. Todos comem e bebem à vontade. Não temem os excessos. Iguarias e bebidas, por serem frutos das esmolas angariadas em nome do santo, consideram-se santas. Não podem fazer mal; nem mesmo a cachaça. De tudo aproveitam, e com demasia; pouco se preocupam com as prováveis consequências para a saúde (AUDRIN, 1963, 136).

Audrin se refere às festas religiosas oferecidas aos santos e santas nos sertões: os festejos. Ele evidencia que nessas festas, mesmo quando organizadas pelos dominicanos, havia excessos: bebidas alcoólicas e comidas que eram angariadas em nome do santos, mas que serviam também para a diversão dos “despreocupados” sertanejos. Audrin, como veremos no capítulo terceiro, é sempre mais condescendente que os demais frades com os sertanejos e por isso lança na conta da despreocupação suas práticas de sociabilidade excessivas.

De qualquer forma, como relata Vera Caixeta (2013), as disputas religiosas eram frequentes, pois os sertanejos resistiam em abandonar os seus antigos costumes, as suas devoções, os seus santos padroeiros. Assim, muitos dominicanos criticavam abertamente os sertanejos, acusando-os de serem “pecadores obstinados”, rogando maldições e pragas, às quais os sertanejos temiam, caso do comportamento de frei Domingos Nicollet, o frei Domingão (AUDRIN, 1946, p. 217)

Dom Domingos Carrerot, desde 1920 entronizado como bispo de Porto Nacional, cidade do norte de Goiás, parece compreender melhor que frei Nicollet as relações sociais nos sertões e por isso assume posição diversa na disputa por consolidar seu poder simbólico. Desse modo, em uma desobriga realizada pela Diocese de Porto Nacional se depara com as celebrações locais dos “dias santos”. A descrição de Audrin é esclarecedora:

Chegado o dia do santo, cantava-se a missa, com acompanhamento de ruidosa orquestra, em presença dos festeiros coroados e assentados num trono em frente ao celebrante, Durante a missa havia sermão e no fim procissão solene [...] os banquetes tradicionais, festins pantagruélicos, regados a vinhos e “branquinha”, que faziam naturalmente subir em alto grau os entusiasmos ânimos [...] Depois do banquete, o indispensável baile para a “elite”. O comum do povo, a negrada, a caboclada, saltava e sapateava tarde e noite inteiras, ao ritmo estonteante de enormes tambores de antiga importação africana. Pobre do missionário [no caso o próprio Audrin], e pobre do Bispo obrigados a suportar [...] (1946, p. 227)

O relato de Audrin esclarece que mesmo na presença de Dom Carrerot as festas do “santo” transcorriam conforme a tradição, porém com algumas modificações, no caso: a missa solene, o sermão e a procissão ocorriam no primeiro momento antes do banquete e do baile. Sobre isso, Vera Caixeta (2013) argumenta que as novas práticas religiosas, as novas devoções, os novos tempos festivos caminhavam juntos com as “antigas” práticas religiosas que já existiam no território do norte-goiano.

Sem dúvida, o consumo costumeiro de bebidas alcoólicas, a nomeada “branquinha” mesmo e principalmente durante as festas religiosas, não agradava aos dominicanos que “imagina[vam] as muitas desordens morais provocadas por tais orgias. (AUDRIN, 1946, p. 227). Por outro lado:

Dom Domingos, acostumando de muitos anos, sabia que não podia e nem convinha opor-se de uma vez às tradições ancestrais. Não estranhava tais abusos, como aconteceria com outro Prelado pouco treinado em suportar as esquisitices do sertão. Sua prudência unida à uma velha experiência impedia-lhe qualquer protesto violento, precipitado e contraproducente contra costumes inveterados. (AUDRIN, 1946, p. 227)

Depois de 30 anos radicado no norte de Goiás, Dom Carrerot evitava manifestar-se com dureza contra as tradições ancestrais dos sertanejos, pois reconhecia que esses “abusos” faziam parte das “esquisitices do sertão” e contra elas não era prudente atuar. Decorre dessa posição mais ganhos do que perdas para os dominicanos, visto que as festas de santo regadas a bebidas alcoólicas pareciam incomodar menos os frades do que outras dimensões da vida dos sertanejos. Dom Carrerot, consciente dos limites impostos pelos sertanejos quanto às

exigências da religião, agia com prudência escolhendo, como explicou Caixeta (2013, p. 140), construir seu poder simbólico dentro do território a partir do “[...] acréscimo de novas devoções e festas, e não simplesmente, a substituição de umas pelas outras”; ou seja, às festas de tradição ancestral dos sertanejos os dominicanos, no mais das vezes, acrescentaram os rituais de evangelização, as pregações, os terços e as confissões, buscando, desse modo, negociar com os sertanejos, os quais “privados toda a vida de qualquer doçura e encanto da civilização para compreender a alma sertaneja e, até certo ponto [perdoar] essa mistura de alegria religiosa e profana, nos dias bem raros em que podiam divertir-se” (AUDRIN. 1946, p. 227)

Se os frades dominicanos estavam dispostos a “perdoar” as expansividades festivas, os sertanejos, não estavam, por outro lado, inclinados a aceitar as práticas relativas ao casamento que, para a Igreja Católica, é um importante sacramento. É provável que em torno da questão do casamento tenham ocorrido algumas das principais disputas entre os frades e sertanejos, especialmente porque no seu interior existe uma aparente controvérsia entre Religião e Civilização. Frei Berthet, por exemplo, afirmava que os sertanejos que se recusavam ao sacramento do casamento, ou seja aquele ministrado pela Igreja Católica, “[...] viv[iam] sem fé e morr[iam] sob o peso de pecados monstruosos”. (1982, p. 87). Essa é uma questão controversa, Audrin escreve que os costumes dos sertanejos em relação ao casamento eram fruto da distância em que se encontrava os sacerdotes e, conseqüentemente a Igreja dos sertões. Segundo esse dominicano uma das estratégias usadas pelos sertanejos na ausência de um padre e/ou de um juiz eram os casamentos na fogueira de São João, porém, “esse modo de casar-se é muito raro e, em geral, desaprovado pela opinião popular” (1963, p. 144).

Audrin compreende essa prática como rara, destacando que os que se valem dela são “os casais amigados ou adúlteros, que tentam abafar os gritos da consciência cobrindo de certo verniz religioso a sua vida irregular” (1963, p. 144). Porém, diferentemente de frei Berthet que condena veementemente o não atendimento dos sacramentos pelos sertanejos, Audrin exerce um olhar empático para com a cultura dos sertanejos ao afirmar que a prática de “saltar a fogueira” como sinal público de uma compromisso matrimonial “não deve ser ridicularizada [...] pois que o mesmo fazem tantos ricos adúlteros de nossas cidades.” (1963, p. 144). Para esse frade, no caso dos sertanejos, essa prática era “usada com toda boa fé por alguns pares realmente desejosos de uma união religiosa” (1963, p. 144).

Compreendendo e aceitando parte da cultura sertaneja, Audrin se coloca em uma posição diferente da de Frei Berthet, o qual se coloca sempre na condição de crítico das

práticas sertanejas por considera-las contra a Igreja e contra os padrões civilizacionais. Audrin, por sua vez, como veremos no capítulo terceiro, consegue questionar, mesmo de sua posição de dentro da Igreja Católica, o significado de civilização que se pretende impor aos sertanejos. Seja como for, Audrin pensa o território também a partir das territorialidades construídas pelos próprios sertanejos e dessa forma reconhece que as “distâncias impediam [os sertanejos] de avistar-se com padre”. (1963, p. 144).

3.2 – Os novos modelos dominicanos de ritualização da fé e a resistências dos sertanejos do norte de Goiás

É possível compreender, analisando a seção anterior, que os sertanejos são sujeitos ativos na construção de suas realidades, realizando desde a construção de estratégias para manterem seus modos de viver até estabelecendo práticas que permitissem os cultos de religiosidade mesmo que estes fossem diferentes daqueles preconizados pela Igreja católica, como os casamentos e batizados na fogueira.

Nesse contexto, as articulações das relações simbólicas não surgem de forma pura, apresentando-se de forma imbricada entre os grupos que ocupam um mesmo território. Certamente, dentro do campo religioso, os sertanejos construíram relações simbólicas as quais tinham poder de expressar suas devoções e suas práticas religiosas. Por outro lado, a chegada dos dominicanos fez com que outro modelo de devoção fosse apresentado aos sertanejos, dentre eles a implantação de novas festas e novos modos de crença. O que os frades buscavam não era apenas que os povos ouvissem, mas também cressem, ou seja, era uma forma dos frades construírem o poder simbólico através do discurso. Sendo assim, os mesmos buscavam fazer com que os sertanejos existentes no território vissem, cressem, ou propriamente confiassem naquilo que estava sendo imposto e colocado como legítimo. No entanto, essa mobilização só poderia ser efetiva se outros indivíduos e/ou grupos reconhecessem tais anúncios como legítimos (BOURDIEU, 2007).

Os novos modelos apresentados pelos frades distanciavam-se da realidade dos sertanejos. Dessa maneira, as devoções, os ritos, os festejos, o cotidiano foram ações que se apresentaram aos olhos dos missionários como atos “profanos”. É interessante observar que Eliade (1992) já nos alertava sobre esse conceito, conforme o autor, para o homem europeu é difícil entender as práticas religiosas das comunidades tradicionais, as suas ações religiosas e

as suas devoções, todas essas eram categorizadas como um campo da ignorância religiosa do povo.

Podemos afirmar que a Ordem Dominicana construía uma visão negativa referente as manifestações do sagrado dos sertanejos. Formados nas instituições europeias, aos mesmos acreditavam na “(...) ascendência da igreja sobre o Estado, dos frades sobre os ‘sertanejos’, do clero sobre os leigos, fossem eles ‘sertanejos’ pobres ou coronéis” (CAIXETA, 2013, p.137). Sendo assim Eliade enfatiza que:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não é adorada com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere (ELIADE, 1992, p. 13).

As crenças dos sertanejos, em geral, não estavam relacionadas aos cultos da natureza, mas de qualquer modo elas eram questionadas pelos frades constantemente, os quais compreendiam as práticas dos sertanejos como um desinteresse das questões espirituais. Seguindo essa concepção, os frades dominicanos destacam na Revista Memória Dominicana que os sertanejos viviam:

Despreocupados com o dia seguinte, como uma criança que tem um pai velando sobre si, mas que, infelizmente, não o conhece. Sua vida se passa a pescar, a caçar, a comer, a dançar, a se divertir e a dormir (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.25).

O que os dominicanos denominavam de despreocupação, parece estar vinculado à suas formas de externar as devoções, que segundo Audrin, era comumente vividas em meio à alegria “de brilhantes festas [realizadas para] a grande satisfação do povo” (1963, p. 131). Dessa forma, podemos problematizar que a organização das missões entre as comunidades era uma ação estratégica no sentido fazer com que os sertanejos passassem a viver suas religiosidades com mais contrição e seriedade. Por conseguinte, entendemos que as missões constituíram um dos principais trabalhos dos dominicanos. A realização das missões ocorria principalmente durante o verão (a estação de seca), porque durante esse período do ano a locomoção dos frades pelo sertão de Goiás era mais fácil. Inclusive, boa parte desse espaço geográfico era composto por longos rios. Um dos pontos centrais que movia tais ações dos frades estavam pautadas no propósito da “regulamentação” da vida religiosa dos sertanejos. .

Através da concepção dos frades, as missões eram uma possibilidade de aproximar o homem do “sagrado” e distanciar das coisas “profanas” (CAIXETA, p.137). Referente ao sagrado e ao profano, o sociólogo Eliade (2009) salienta que o homem “profano” é visto como um ser que precisa ser corrigido pela religião. Nesse contexto, o homem profano é o resultado da dessacralização da humanidade (ELIADE, 2009). Diante dessa teoria, para os frades, todo o povo sertanejo carecia de uma “normatização” na vida religiosa. José Maria Audrin destaca que as missões dominicanas representavam um consolo aos povos locais, pois durante elas “quantos prodígios da graça, quantas transformações nas almas! Quantas cenas pitorescas também nessas múltiplas manifestações de fé e arrependimento [...] (1946, p. 57).

Como projeto, podemos entender que as Missões buscavam a transformação das práticas religiosas dos sertanejos. A concepção dos frades sobre as manifestações religiosas dos sertanejos e o manifesto do “sagrado” girava em torno dos modelos católicos, desse modo, todas as ações que eram realizadas distantes das manifestações religiosas católicas eram consideradas como “aberração” ou “pitoresca”. Mesmo Audrin, um dos frades dominicanos que demonstrava maior interesse em compreender a cultura de religiosidade dos sertanejos, descreve alguns ritos dos sertanejos como “manifestações que ultrapassam os limites do bom senso.” (1963, p. 131). Como por exemplo, quando os sertanejos “caminhavam levando na cabeça uma pedra [...] ou cenas pitorescas dentro e fora do sagrado. Alguns rezam apresentando-se descalços [...]” (1963, p. 132). Seja como for, algumas das práticas e religiosidade dos sertanejos incomodavam os frades dominicanos, esses acostumados aos ritos seculares da Igreja Católica, como narra Audrin:

Certa feita, presenciamos uma promessa por demais original. Ao penetrar na Igreja, já repleta de fiéis, deparamos com um corpo no chão e envolto em um sudário. Impossível nos foi reprimir um movimento de impaciência: um defunto na hora da missa solene, que não é certamente hora de encomendação e de enterro. Os circunstantes mantinham-se calados. Enfim, a muito custo, obtivemos uma explicação: “Desculpe, Sr. Padre, não é defunto, é fulano que está cumprindo promessa!”. Ordenamos ao pseudodefunto que se levantasse e retirasse aquela mortalha. O pobre do homem obedeceu e desapareceu sem demora, mas certamente convencido de não ter cumprido direito a sua excêntrica promessa. (1963, p. 132)

Os termos usados por Audrin para adjetivar as práticas e religiosidade dos sertanejos, nos ajudam a compreender o grau de estranhamento estas geraram nos frades dominicanos e como era importante para eles conter a religiosidade nos sertões e aplicar seu modelo de crença e de rituais. “Excêntricas; original, pitoresca” exemplificam o que esse frade define como “além dos limites do bom senso”. O “além dos limites” pode ser traduzido como o conjunto de devoções e rituais que não eram tolerados sequer pelo mais condescendente dos

frades, no caso frei Audrin, que ao se confrontar com um “pseudodefunto” perdeu a paciência e exigiu a interrupção do pagamento da promessa. O limite da excentricidade tolerada por Audrin não incluía usar a missa como momento de velório, ou pseudovelório, por outro lado, ele sabia que estas práticas eram comuns nos sertões e, dessa forma, para evidenciar sua negativa, ordenou o fim do ritual. Quanto ao sertanejo, totalmente alheio ao modelo dominicano, viu seu direito de cumprir a promessa tolhido.

Outros dominicanos não eram tão afeitos a compreender os padrões culturais dos sertanejos. Na concepção da maioria dos religiosos dominicanos os sertanejos encontravam-se abandonados no que se refere ao atendimento religioso, vivendo em um mundo profano, dispersos da fé cristã. Assim, as missões e desobrigas dominicanas pretendiam instituir seu modelo de devoção e dessa forma concretizar através do “sagrado” o seu poder, pois como salienta Eliade (1992) “o sagrado equivale ao poder” (ELIADE, 1992, p. 14). As missões eram uma forma de ampliação do território “sagrado”. As pregações, as missas, as construções de conventos, associações e igrejas, o processo de confissão são ações materiais e simbólicas.

De fato, a implantação do modelo de devoção da Ordem Dominicana tinha uma programação diferente daquelas dos sertanejos, para eles as práticas, rituais e ofícios religiosos eram as “[...] visitas aos doentes, procissões, visita ao cemitério e mesmo, pelo indulto da Santa Sé, administração do sacramento da Crisma” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.23). Por outras palavras, podemos entender que a realização das missões, quando circulavam por todo o território dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, tinha o propósito de fixação do espaço “sagrado”, além disso, era uma forma de implantação das missas no calendário sagrado dos sertanejos, ou seja, representava uma modalidade de territorialização simbólica.

Sendo assim, os poderes simbólicos existentes no território dos vales dos rios Araguaia e Tocantins encontravam-se em constante disputas (BOURDIEU, 2007). As ações tanto dos sertanejos, quanto dos dominicanos, estavam inseridas em disputas sociais pela autoridade de imporem a sua definição no mundo social, baseado nos seus interesses político, econômico, social, religioso e outros. Ou seja, as imposições podem ser por meio dos conflitos simbólicos, ou propriamente através das produções simbólicas (BOURDIEU, 2007).

Nas narrativas dos frades, as disputas simbólicas em torno dos modos de devoção julgados pela Ordem como adequados ao seu modelo de crença propunha que os sertanejos “confessassem os seus pecados, abandonassem as suas práticas religiosas, e os seus símbolos

(COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.23). No entanto, seria um equívoco pensar que em meio a essas novas devoções, os sertanejos abandonariam as imagens e os símbolos religiosos, pois faziam parte de uma cultura material construída para suprir as necessidades e preencher uma função dentro da comunidade.

Nessa circunstância, é importante afirmar que todos os símbolos construídos dentro do território, no interior da comunidade, possuem um significado e uma função que dá sentido para os indivíduos que fazem parte do grupo (ELIADE, 1979, p. 13). Na narrativa de José Maria Audrin encontramos uma interessante interpretação da cultura material das imagens religiosas nos sertões dos vales, segundo esse frade:

A preocupação religiosa manifesta-se de várias maneiras no interior das casas como nos caminhos, sobretudo pelos cruzeiros levantados, aqui e acolá, pelas pequenas cruzes fixadas nas portas e cercados, pelos oratórios em que conservam, com cuidado, imagens, terços e bandeiras de santos e que abrem em dias de rezas, enfeitando-os com luzes e flores. O simples sentimento religioso, por mais enraizado que seja não basta para contentar a alma sertaneja. O nosso povo sente necessidade de exteriorizar a sua crença expandindo-se em demonstrações sensíveis, pelo culto das imagens, por gestos individuais e coletivos; [...] das festas dos santos. (1963, p. 119)

A necessidade de exteriorização da crença da qual fala Audrin está dentro da dimensão católica, mas foge do que preconiza a Ordem Dominicana por fortalecer o ideário do catolicismo popular e evidenciar a importância dos rituais e festas para os sertanejos, algo que para os dominicanos não representavam os ritos centrais da Igreja Católica. Contudo, para o sertanejo, na ausência do padre, experiência comum em todo o território, as imagens, objetos e festas preenchiam seu sentimento religioso e reforçando sua crença em um mundo invisível; talvez por isso Audrin tenha destacado que o sentimento religioso - a “fé” - não fosse suficiente para o sertanejo. Seja como for, o apego à materialidade da crença, como forma de suprir e ocupar a necessidade do sagrado, incomodava os frades da Ordem Dominicana por demonstrarem um apego à tradição e ao costume em detrimento nas novas práticas que o modelo dominicanos pretendia implantar nos sertões dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins.

Como apresentado no capítulo anterior, as festas dos santos eram uma capítulo à parte das crenças de religiosidade dos sertanejos, apresentando um conjunto de ritos e rituais que fugiam quase que totalmente à compreensão dos frades da Ordem. Esse estranhamento atingia muitas vezes até mesmo José Maria Audrin, o frade dominicano que mais se esforçava para compreender os modos de viver dos sertanejos:

Sendo tão numerosos e variados esses cultos [aos santos], praticados muitas circunstâncias sem a fiscalização do padre, não é de estranhar que se tornem, facilmente ocasiões de gestos e práticas um tanto contrários ao bom senso cristão. Longe estamos, portanto, de aceitar tudo sem reservas. (1963, p. 126)

Nesse trecho Audrin não esclarece o que não aceitam acerca das práticas sertanejas, contudo é provável que esteja se referindo às mesmas ressalvas de Dom Carrerot, ao identificar os sincretismos religiosos entre divindades africanas e santos católicos em suas primeiras desobrigas no norte de Goiás. Contudo, em outro capítulo da obra *Os Sertanejos que eu conheci* (1963) denominado “As superstições: o quebranto; a amarração – os feitiços – as pragas”, Audrin elenca alguns dos gestos e práticas contrárias á cristandade realizadas pelos sertanejos. Logo no início desse capítulo Audrin diz que relatará “com absoluta sinceridade”, mas o que escreverá “não se deve aplicar a todos aos sertanejos em geral, a todos sem exceção, este triste conjunto de crendices e superstições.” (1963, p. 135)

De modo geral, para Audrin, a maioria das “crendices” eram inofensivas como o medo do “mau-olhado” ou dos “olhos ruins”, o que fazia com que os sertanejos fossem reservados em relação à exposição de doentes, ferimentos, plantações ou trabalhos específicos às pessoas que eram consideradas portadoras de “olhos ruins” (1963, p. 136-137). Contra esses “mau-olhado”, além da reserva, os sertanejo usavam objetos como os chifres de boi para proteger plantações e animais. (1963, p. 138)

As amarrações, segundo Audrin, eram mais prejudiciais, pois envolveria “pleno delírio de interpretação, causa[ndo] graves desavenças, inimizades e até crimes” (1963, p. 138). Grosso modo, as amarrações consistiriam em feitiços que pessoas invejosas fariam contra, por exemplo, a prosperidade de outra pessoa, o que levava muitos sertanejos que se consideravam vítimas de amarrações “a vender tudo e ir embora, longe do inimigo” (1963, p. 138).

A questão central para Audrin não eram necessariamente os sertanejos que se apegavam à existência das amarrações, mas aqueles que feiticeiros que “sem consciência, interessados pelos lucro, metem-se em indagações misteriosas e terminam designando está ou aquela pessoa como causadora do malefício” (1963, p. 138). Dependendo da situação, ao responsabilizar uma pessoa qualquer, os nomeados feiticeiros terminavam por incentivar as práticas violentas, inclusive assassinatos. Em caso mais leves, as pessoas que se julgavam vítimas de amarrações recorriam novamente aos objetos que consideravam mágicos, tais como “orações fortes”, isto é fórmulas extravagantes, [...] que levam-nas fechadas em bolsinhos de pano ou de couro penduradas no pescoço. É o tal patuá” (1963, p. 139)

Entretanto, para Audrin estes “feiticeiros” encontravam acolhida apenas entre os sertanejos atrasados mentais, os quais se “rebaixa[vam] a um nível inferior aos dos índios mais ignorantes”. (1963, p. 138). Esse “atraso mental” em termos de práticas religiosas era um dos principais problemas que os dominicanos encontraram nos sertões durante o processo de fixação de seu modelo de ritualização, pois as práticas de religiosidade dos sertanejos eram inspiradas, conforme reconhece o próprio Audrin, em “reminiscências africanas certamente e imitações de práticas tapuias [indígenas] (1963, p. 139).

Certamente, tentando romper com essas práticas, os frades dominicanos buscaram inculcar as ideologias cristãs no território por meio dos novos modelos de ritualização pautados na pregação e na administração dos sacramentos. É claro que em um território que a “instrução religiosa dos sertanejos não é completa” (AUDRIN, 1963, p.119), ou onde “existe muita reza e pouca missa. Muitas promessas e poucas catequese. Muita devoção e pouco catolicismo. Muita gente e pouco padre” (BRESSANIN, 2015, p. 75), as dificuldades de territorialização da Ordem Dominicana nos sertões dos Vales se ampliam e aprofundam.

Nesse caso, a tarefa dominicana seria colocar ordem no mundo dos sertanejos por meio do reforço das práticas consideradas aceitáveis pela Igreja Católica dentro do território; território esse que era repleto de religiosidade popular, expressando diversas devoções. Nesse sentido, além de distribuir as atividades espirituais e fixar ritos, imagens e dogmas, os dominicanos buscavam, por meio da concentração dos ritos dentro das igrejas, afastar o máximo possível as superstições do horizonte das práticas católicas e ao mesmo tempo uma forma de manter viva e estabilizar a memória do grupo mesmo em meio às várias transformações sociais do território.

É possível afirmar que os dominicanos que haviam colocado as suas esperanças em um modelo construído e apresentado como forma “divina”, que os cultos passavam por uma segmentação, e uma racionalização ético-religiosa, “acabaram julgando pouco satisfatório as diferentes formas tradicionais de culto” (BOURDIEU, 2005, p. 36), dos sertanejos que viviam no território norte-goiano. Nesse sentido, é evidente que o processo de territorialização do “sagrado” não se estruturava de forma contínua, pois havia uma resistência permanente dos sertanejos no que concerne às interferências dos frades em suas crenças e práticas religiosas. Dessa forma, podemos afirmar que essas manifestações de religiosidade não se diluíam em função das teologias, ou pelo simples fato da distribuição dos sacramentos. No entanto, na dimensão das narrativas Audrin, buscava classificar os sertanejos dentro de uma dimensão religiosa católica cristã, direcionada pelos bens comuns da “conversão da alma”.

No que se refere à autonomia em construir resistências frente às interferências dos frades, a permanência de gestos, ritos, devoções, apreendida no passado em meio ao mar de religiosidades no território goiano, era uma forma dos sertanejos se posicionarem diante das imposições dos grupos autorizados, o que se constituía um processo de negociação entre os grupos religiosos dominantes e sertanejos quanto às estruturas de pensamento e percepções religiosas.

A seleção desses “agentes autorizados” dominicanos sustentava-se em uma posição ideológica com função de reproduzir produções simbólicas, posição essa que buscava garantir a imposição, apropriação e legitimação das suas percepções de mundo sobre os grupos sertanejos. No entanto, a imposição do poder simbólico transcorre não de forma contínua, necessita-se que os dominados “aceitem” necessariamente essa imposição, forjando uma negociação baseada em interesses, - não apenas particulares, coletivos, material ou imaterial -, das partes envolvidas na luta social (BOURDIEU, 2005).

Por outro lado, e apesar de reconhecer “abusos e exigências grosseiras e ridículas” dos sertanejos em relação aos ritos e rituais, Audrin se empenha para olhar com alteridade as escolhas e práticas dos homens e mulheres dos sertões, afirmando pensar “que seria injusto e contraproducente querer condenar, de modo absoluto, essas manifestações do sentimento religiosos do povo”. (1963, p. 126). A ideia de sentimento religioso de Audrin parece diferir da ideia de religião, aproximando-se mais da ideia de religiosidade, ou seja, a nesse frade a compreensão de que o que os sertanejos vivem é uma religiosidade específica que envolve sincretismo e com diversas outras crenças e que esse fato se deve, de um lado, à ausência da Igreja Católica nos sertões e, de outro lado, às demandas de sociabilidades dos sertanejos que veem “nas festas e dias santos as principais e quase únicas alegrias do interior.” (1963, p. 126).

Certamente, essa tendência à indulgência, para usar um termo do próprio Audrin, não era partilhada por todos os membros da Ordem Dominicana que se encontravam nos sertões. Grande parte deles estava mais preocupado em sanear as práticas de religiosidade do sertanejos e por isso cuidavam antes de instituir as pregações, a recitação do rosário, a distribuição do sacramento e a sacramentalização do espaço e, por fim, abriam a oportunidade para a confissão. Dessa forma, essa ação era uma forma de “trazer uma nova forma de “comunhão com o sagrado”, forma essa que possibilitasse a eliminação do território o que os dominicanos compreendiam como práticas profanas. Ou seja, além de incentivar as práticas devocionais, os dominicanos buscavam um controle, não apenas político, mas também uma

dominação visando a “purificação” do território, e ao mesmo tempo um controle institucional referente as práticas religiosas que parecia, aos olhos dos missionários, abusivas contra a Igreja Católica.

Essas lutas dentro do campo religioso giravam em torno das disputas pela autoridade legítima de definir o que era sagrado e o que era profano, pois seja por intermédio do capital econômico, político, religioso, quanto pelas ideologias conservadoras “a classe dominante [...] busca ao longo do tempo definir o seu mundo social” (BOURDIEU, 2007, p. 12).

As missões, nesse caso, instituíam o modelo de práticas religiosas e constituíam uma forma de territorialização do “sagrado”. As pregações das missões que ocorria primeiramente nas paróquias, espalhavam-se por todas as cidades chegando até aos moradores das zonas rurais (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.22). Por meio dessas atividades, os dominicanos buscavam separar o “sagrado” do “profano”, de normatizar o tempo “sagrado” de espalhar aquilo que os pregadores consideravam como revelador para cristandade que, no caso, era a obediência ao modelo de ritualização da fé da referida Ordem religiosa.

Nesse sentido, as reformas começavam pelas paróquias e depois disseminava por todo corpo eclesiástico. Diante disso, percebemos que os frades acreditavam que pelas paróquias alcançariam uma regulamentação nas crenças dos leigos e uma diminuição das práticas “profanas”, aliás, era uma forma dos novos pregadores conhecerem o espaço e delimitar o que se caracterizava por território dominicano. Inicialmente, no extremo Norte de Goiás, o responsável para organizar a vida religiosa das paróquias e dos povos da região era os padres.

Assim, de um lado, as redes das reformas dirigidas e organizadas pelos Bispos reformadores, principalmente, por D. Cláudio, defendiam que a maioria dos padres que estava dirigindo paróquias no Norte goiano precisavam passar por uma “reciclagem” espiritual; de outro lado, o foco principal para vencer as “manifestações pitorescas”, representadas por alguns frades como uma verdadeira luta entre o “bem” e o “mal”, entre as coisas “sagradas” e “profanas”. Os frades dominicanos atribuem para si mesmos o dever de vencer essa “batalha” por meio da construção de um modelo “sagrado”, lutando constantemente para alcançá-lo e mantê-lo vivo nos sertões. Ou seja, segundo compreendemos, as missões dominicanas eram vistas não só como uma possibilidade de regulamentação das práticas religiosas, mas também, como uma possibilidade de reconhecimento do poder dos frades no sertão goiano.

3.3 – Os dominicanos e os indígenas: negociações e resistências entre os indígenas das margens do rio Tocantins.

O projeto inicial da Ordem Dominicana após chegar ao Brasil era promover a conversão dos povos indígenas da região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins. No imaginário dos missionários esses povos eram sujeitos miseráveis, que viviam perdidos no imenso sertão goiano, exercendo práticas religiosas pagãs, mergulhadas na pobreza local e que deveriam passar por um processo civilizatório. Dessa maneira, segundo a Coleção dominicana “(...) o certo é que muitos destes índios não conhecem ainda o Deus verdadeiro e aquele que Deus enviou ao mundo para nos salvar Nosso Senhor Jesus Cristo. São pagãos, infieis” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.24).

É claro que essas narrativas produzidas por Frei Melo, referentes aos povos indígenas, foram disseminadas por todas as Ordens Religiosas Católicas.; assim, o discurso que representava os indígenas como “pagãos” predominava também nas narrativas dos dominicanos. Frei Jacinto Lacomme, ao escrever sobre a chegada dos Pregadores no Brasil e no extremo norte durante o século XIX assenta sua interpretação na ideia de que as almas dos povos indígenas estavam “perdidas no fundo de florestas virgens, (...), assentadas nas trevas e nas sombras da morte” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.24).

Para o Frade, “muitos desses índios precisavam ser iluminados com a fé cristã” (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.24). Ou seja, nas narrativas dos dominicanos, as suas pregações seria uma “luz” nas vidas dos povos “pagãos que se encontrava em “trevas”. Portanto, compreendemos que no confronto entre Dominicanos e Indígenas, os primeiros tendem não compreender a existência do sagrado fora dos limites de suas crenças, ou seja, fora dos limites da religião católica e, dessa forma, tendem a construir uma imagem negativa dos povos indígenas e das práticas de religiosidade que não se encaixavam no modelo preconizado pela Igreja Católica.

Nesse sentido, quando em fins de setembro de 1887, Frei Gil Vilanova e três outros companheiros desembarcaram no Brasil vindos da França, , suas crenças eram que “havia chegado a hora de inaugurar a missão por excelência, a obra da catequese dos índios selvagens” (GALLAIS, 1942, p. 60) . E é no contexto do entusiasmo dos superiores da Ordem Dominicana que encontramos os relatos, publicados em 1942, de Frei Estevão Gallais⁹,

⁹ O missionário Frei Gallais nasceu em 1951 na França. Desde criança era influenciado pelos seus pais para entrar na Ordem Dominicana. Depois de ordenado frade, foi nomeado visitador da Missão do Brasil. Após sua primeira visita, foi eleito Provincial da Província de Toulouse aos 26 de abril de 1890. Este cargo teve duração de 4 anos. Foi eleito mais três vezes Provincial (1894 1902 e 1906). Durante esse intervalo de tempo voltou duas vezes ao Brasil. Faleceu durante sua quarta viagem, em 1907.

designado visitador extraordinário da missão dominicana no Brasil, sobre as paisagens das margens do Rio Araguaia, hoje região de Conceição do Araguaia, sul do Pará, onde tiveram os primeiros avistamentos com os indígenas:

Eis-me ás margens do Araguaia. É o extremo limite do mundo civilizado, ao menos com relação a região em que encontro. A alguns passos diante de mim, do lado do pôr do sol, o rio rola com majestade suas águas acrescidas pelas chuvas diluvianas caem há dois meses do outro lado é o desconhecido, a mata virgem com toda a força do termo, o país selvagem pôr excelência. Bem poucos são aqueles que ousaram aventura-se pôr ali e jamais afastando-se muito da margem. À tarde, quando o tempo está claro, veem-se colunas de fumaça elevar-se de diferentes pontos do horizonte. São os índios Chavantes, que fazem sua cozinha ou que acendem seus fogos para se defender de animais selvagens (COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, v.20, s.d, p.92).

Certamente, através das narrativas dos frades, pode-se identificar que o contato com os povos indígenas e sertanejos não se deu de forma rápida e pacífica, aliás, pode-se perceber que a relação com outros povos não era apenas a sua única preocupação, os mesmos eram desafiados para vencer a limitação do clima, da locomoção sobre o território, da linguagem, entre outros. No entanto, os frades haviam construídos uma imagem de si mesmos como desbravadores, homens dispostos a sofrer para salvar a alma dos “pecadores”.

Enquanto tarefa seminal, converter os povos indígenas à religião católica era a sustentação inicial dos trabalhos dominicanos, porém as condições para realização dessa tarefa eram particularmente adversas. Ao mesmo em que a natureza inspirava a admiração do estrangeiro, descrita na palavra majestade, ela inspirava também o terror o que podemos verificar nos termos usados por Gallais para descrever a exuberância: desconhecido, diluviano. Além disso, os territórios ocupados pelos indígenas eram descritos pelos dominicanos com a antítese do mundo civilizado: “o país selvagem por excelência”. Por outras palavras, promover a conversão dos povos indígenas representava para os dominicanos uma tarefa em favor da civilização.

Como já explicitado, antes de se transferir definitivamente para a região do Araguaia, especialmente para o sul do Pará, Frei Gil Vilanova esteve na cidade de Goiás, capital da província de Goiás e também em Porto nacional. Nessa última cidade ele assumiu na qualidade de vigário no ano de 1890, porém seu desejo ainda a era chegar aos indígenas e começar missão da catequese, assim “de combinação com um padre que conhecia essas regiões, pois havia chegado quatro anos atrás a Porto Nacional, organizou uma excursão para os lados de Piabanhas e do rio do Sono, com o fim de avistar com os Cherentes e os Carahós” (GALLAIS, 1942, p. 128)

Segundo o relato de Gallais, biógrafo da vida de Frei Gil Vilanova na região dos Vales, parte dos indígenas da etnia Cherentes, com a chegada das missões de capuchinhos, e a fundação do povoado de Piabanhãs, quis a “todo custo conservar sua autonomia, hábitos, numa palavra, sua vida selvagem, decidi[ndo-se] a evitar o contato dessa população civilizada que fatalmente, mais dia menos dia, acabaria por absorve-los e suplanta-los.”. As palavras de Gallais parece reverberar toda a ideologia dominicana da época em relação ao presente e ao futuro dos indígenas: “seriam absorvidos e/ou suplantados”, o que significava ter que abandonar sua cultura e ter que aderir ao cristianismo católico: o que era compreendido por esses frades com a vitória da civilização.

Seja como for, o principal objetivo de Frei Gil Vilanova não era se estabelecer entre os indígenas das margens do Rio Tocantins, mas conseguir “algumas crianças que contava educar em Porto nacional” (GALLAIS, 1942, p. 131). Assim, depois de uns dias de viagem “chegaram perto da aldeia onde morava o grosso da tribo [Krahôs]. (1942, p. 132). Já na presença do chefe dessa etnia, Coronel Raimundo, Vilanova esclareceu a razão de sua visita e em troca da permissão de levar as crianças, prometeu “pólvora, tabaco e continhas de vidro” (1942, . 132). É interessante observar aqui os termos da negociação, visto que o coronel Raimundo, cacique do povo Krahô, considerou a quantidade de pólvora irrisória, o que demonstra estar acostumado a negociar com não-indígenas. (1942). Por sua vez, Frei Gil para facilitar a negociação oferece comprar dois bois ao chefe Raimundo; sendo um para dividir com os indígenas e outro para servir de provisões aos frades dominicanos. Segundo Gallais, parecia que “essa generosidade deveria dispor os índios a confiar seus filhos aos missionários e efetivamente se esperava obter alguns deles.” (1942, p. 133). O projeto de catequese de Frei consistia em:

Educaria as crianças até aos quinze anos ou dezesseis anos, os pais poderiam ir vê-los em Porto Nacional, onde lhes seria feito o melhor acolhimento, terminada a educação deles, voltariam à aldeia, com vinte novilhas que o padre se comprometia a oferecer-lhes. (1942, p. 133)

No relato de Gallais, está descrito que o cacique Raimundo, chefe da aldeia Krahô, parecia concordar com os termos de Frei Gil Vilanova, mas mantinha uma forte ressalva: o tratamento para com as crianças deveria ser pacífico, pois reclamava que em ocasiões anteriores os “alunos desapareceram, porque o professor castigava-os” (1942, p. 133). Contudo, mesmo depois de todos os arranjos feitos, o gado morto e dividido, os indígenas se

reuniram e deram uma resposta unânime: “ Ninguém consentia em lhes confiar os filhos” (1942, p. 134).

A questão dos castigos físicos aplicados pelos professores vinculados às Ordens religiosas aos alunos indígenas sempre foi um problema que dificultava o acesso da Igreja Católica aos grupos indígenas. Vilanova, por exemplo, teve várias derrotas entre os indígenas do Tocantins , especialmente entre Xerentes e Krahôs, pois como narra Gallais em nova excursão entre os Krahôs quando buscou “estabelecer negociações a respeito das crianças. Desde então ninguém mais se entende e o Padre vê-se a braços com uma recusa absoluta, obstinada e irredutível.”. (1942, p. 135-136).

De fato, mesmo quando Vilanova conseguia convencer os pais indígenas a lhe confiarem os filhos, muitas vezes as crianças iniciavam a caminhada junto ao frade rumo a Pedro Afonso, norte de Goiás, mas a meio caminho o “ padre passa[va] pelo dissabor de perder três [dos seis] pupilos, que volta[va]m atrás” (GALLAIS, 1942, p. 136). O tratamento dado às três crianças indígenas que Villanova consegue levar para viver com os frades dominicanos em Porto Nacional, norte de Goiás, é descrito da seguinte forma:

As funções do preceptor assemelharam-se muito, a princípio, aos de uma ama cujo principal trabalho consiste em manter limpos os bebês, lava-los, vesti-los, faze-los comer e atender às suas necessidades, diverti-los, acalenta-los quando choram, assisti-los de todos os modos, tanto de dia como de noite. (1942, p. 137)

Apresentar as crianças aos modelos civilizatórios de higiene e alimentação é o primeiro passo da catequização e, dessa forma, os frades assumiam o papel de cuidadora, de responsáveis por introduzi-las em um cotidiano diverso dos seus. Aos cuidados iniciais que consistiam, grosso modo, em conseguir fazer com que as crianças se acostumassem a viver na sede da Ordem Dominicana, segue-se o processo de catequiza-los, o que consistia em:

assisti[rem] todas as tardes ao cântico do Salve rainha e á recitação do terço [...] ao fim de poucos dias já conheciam regularmente essas orações de modo a poderem unir suas vozes às dos demais assistentes. Ao cabo de alguns meses foram batizados. Marco conservou seu nome. Abocsá trocou o seu pelo de Domingos , e Aquedi recebeu o de Raimundo. (GALLAIS, 1942, p. 137)

Segundo Gallais, durante a catequização, que envolvia um esforço civilizatório, esses três pequenos indígenas se afeiçoaram aos frades dominicanos, porém, quando alguns meses depois frei Gil Vilanova se viu envolvido em uma questão política na cidade de Boa Vista, atual cidade de Tocantinópolis, norte de Tocantins, os três foram levados por seus pais de volta às aldeias. (1942, p. 137-138). Obviamente que, segundo Gallais, foram levados à força, pois não queriam abandonar os frades, porém considerando as muitas vezes que as crianças eram prometidas e não entregues, ou entregues e depois eram resgatadas, não é difícil de imaginar que talvez a resistência em retornarem aos seus povos não tenha sido não grande.

Por outro lado, os contatos entre Krahôns e Xerentes com os não indígenas, especialmente com os membros das Ordens religiosas católicas eram frequentes, o que justifica Gallais afirmar que “esses índios não eram estranhos a um começo de civilização” (1942, p, 138). Para Gallais esse “começo de civilização” era tributário das “relações com as populações cristãs das redondezas, graças, sobretudo, à ação dos [...] missionários” e responsáveis pelos indígenas “perderem muitos hábitos da vida selvagem” (1942, 138).

No entanto, a situação não era tão simples e não representava efetivamente um processo de passagem da “vida selvagem” para a civilização, configurando-se, antes, um jogo que envolvia interesses e dinâmicas próprias desenvolvidas pelos indígenas para manterem seus territórios e suas territorialidades, como compreende relativamente o próprio Gallais:

Sem se preocuparem demais com as preocupações da vida cristã, um certo número deles faz-se batizar. Mas para ele não se trata, o mais das vezes, de um rito sem consequência, que tem a vantagem de conseguir um padrinho e uma madrinha, isto é, de colocarem às suas ordens dois personagens dos quais catam o mais que podem de presentes. [...] Mais adiantados que os Caiapós do Alto Araguaia, os índios do Tocantins conhecem as armas de fogo e sabem servir-se delas, quer na caça, quer nas guerras. [...] Os Cherentes e Carahós criam gado e cultivam a terra. [...] Mas quase não têm ainda o sentido de propriedade. Tanto pior para aquele cuja colheita amadurece mais cedo. [1942, p. 138-139]

Do ponto de vista de Gallais, essas práticas dos indígenas do Tocantins significava que os mesmos ainda se encontravam em um estágio inferior quanto aos critérios de civilização: eles recebiam o batismo, mas por motivos voltados aos atendimentos de seus interesses materiais, destinando pouca atenção aos valores cristãos; além disso, o uso que faziam das armas e suas percepções de propriedade parece se afastar da compreensão de cristianização proposta pelos dominicanos. A ideia de propriedade como algo que ultrapassa o indivíduo, sem dúvida, é algo que se afasta dos modelos colonizadores que acompanham o modelo civilizatório europeu e, dessa forma, é uma forma de compreender o direito à terra e os processos de territorialização que diverge da compreensão capitalista:

Em compensação, a propriedade coletiva é conhecida dos índios e em tal matéria conhecem bem os seus direitos. Acham que têm direito às terras que ocupam; quando os cristãos procuram apoderar-se delas, consideram isso uma revoltante injustiça e vão logo aos extremos.

Os indígenas da região do Tocantins, desde o século XIX, deram, de fato, infinitas provas e resistência cultural e territorial quando se tratava de manter suas terras e seus direitos de uso. Não foram poucas as vezes que tiveram conflitos com não indígenas na região de Pedro Afonso e Piabanhas, especialmente quando os cristãos se achavam no direito de colocar

seu gado para ocupar as pastagens das terras indígenas. Nessas circunstâncias, era comum para Krahôs e Xerentes que “todo o gado que entrasse nos limites a dentro do território que lhes havia sido designado era abatido sem misericórdia” (1942, p. 140)

A compreensão das etnias Krahôs e Xerentes acerca do território e de seu caráter comunal ou coletivo no que se refere aos membros de suas respectivas etnias, faz com que eles se coloquem frontalmente contra as interferências e invasões dos não-indígenas a suas terras.

Para as sociedades, grupos ou etnias que baseiam sua cultura no costume e na tradição o território apresenta-se de forma mais ou menos fixa, pautado em um concretude que de certa forma busca estabelecer e definir os limites territoriais em relação aos outros grupos sociais; por outro lado, segundo LIMONAND e HAESBAERT (2007) nas sociedades modernas, especialmente as capitalistas, o território passa a ser visto, antes de tudo, numa perspectiva utilitarista como um instrumento de domínio.

Considerando a forma que os indígenas compreendiam o território, a divergência entre a visão dos dominicanos pode ser esclarecida ao observamos o que pensa Gallais sobre a forma que os Krahôs e os Xerentes usam a terra:

E diga-se de passagem que esse comunismo prático se verifica mais ainda quando se trata de bens de raiz. O fato de algum índio preparar um pedaço de mato para a cultura não lhe confere o direito de se apropriar definitivamente dele, com exclusão dos demais. O usufruto desse pedaço de terra é essencialmente precário. [...] Em terra assim rica e fértil levam os índios uma vida miserável. Sua indolência natural muito contribui para isso. Mas, se quase nada trabalham e se o que apuram das suas culturas muito mal entra em seus meios de subsistência, é isso também por causa da espécie de comunismo a que os condena seu estado social. Para que um homem consinta em dispender toda a sua atividade de modo útil à sociedade de que faz parte, deve achar nela, ante de mais nada, o seu interesses e ter certeza de que é o primeiro a se beneficiar com o fruto do seu trabalho. Sem isso, de que serve incomodar-se e gastar as forças num trabalho que os outros aproveitarão em prejuízo de quem o faz? (GALLAIS, 1942, p. 140-141)

Em primeiro lugar é necessário destacar a marca da colonização na narrativa: a ideia de considerar o indígena indolente, preguiçoso, a partir dos critérios capitalistas que sustentam o processo colonizador no século XX. Gallais, como a maioria dos dominicanos, é francês e está, definitivamente, acompanhando de forma atenta os caminhos da colonização e busca cumprir o papel que cabe à Igreja Católica nesse processo. Ao definir o indígena, a priori, como preguiçoso, ele está traçando um paralelo comparativo com o que considera ser a laboriosidade própria do cristão civilizado, ou seja, estabelece que seria a preguiça do indígena que o levaria a viver de precária. Não vamos entrar no mérito aqui sobre os

indígenas viverem ou não na pobreza extrema à época em razão da indolência, pois compreendemos que Gallais não possui elementos suficientes para esclarecer essa questão, porém queremos discutir qual a relação traçada por esse dominicano entre indolência e propriedade privada.

Primeiro é necessário esclarecer que Gallais se coloca contra a concepção indígena de propriedade grupal, o que ele vai denominar de “uma espécie de comunismo”, o que demonstra estar ciente das discussões que opunham comunismo e capitalismo na primeira metade do século XX. Além disso, para Gallais terras de uso comunal, preguiça e comunismo são a raízes da miséria dos povos indígenas; sobre a preguiça ele afirma que ela seria consequência dos resultados coletivos desaminarem os indígenas a cultivarem a terra, visto que teriam que dividir sua produção com o grupo.

Gallais, nesse momento, não estava apenas apresentando os modos de viver dos indígenas do Tocantins, ele estava evidenciando as relações significativas entre Igreja Católica, Colonização e Capitalismo durante o século XX, dissimuladas sob o título de civilização. Os pontos centrais de sua argumentação eram: trabalho; individualismo e propriedade privada, ou seja, capitalismo, apresentando na sequência uma solução:

A primeira coisa a fazer para levar os índios a tirarem partido das riquezas de suas terras, está em fazer com que aceitem o princípio da autoridade, em inculcar o respeito à propriedade alheia e em lhes transmitir o amor ao trabalho, assegurando-lhes o gozo das vantagens que são as suas legítimas recompensas. O estado social em que vivem os índios no Brasil não traz somente como consequência reduzi-los a uma miséria sórdida da qual é difícil formar ideia; mantem[em] ainda em estranhos hábitos de despreocupação. [...] Sem dúvida que muito há que fazer ainda para trazer à civilização e à prática cristã os Cherentes de Piabanhas e os Carahós do rio do Sono. Ainda assim, entre seus congêneres do Brasil, muitos há mais deserdados, que é preciso ir buscar em condições mais mesquinhas e trazer de mais longe. (1942, p. 141)

Portanto, trabalho, subordinação e respeito à propriedade privada, especialmente à dos não-indígenas, são a base necessária, segundo Gallais, para retirar os indígenas do seu estado social, no caso, estado social selvagem e para isso a fórmula genérica prescrita pelos dominicanos era civilização e cristianização, o que na prática representava para os indígenas dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins submeter-se à catequização promovida pela Igreja Católica, culminando com o abandono de suas culturas. No caso dos indígenas Xerentes e Krahôs, mesmo que vivessem em contato regular com os não-indígenas, eles não tinham aprendido apenas os vícios dos deste, compreendemos que eles se apropriavam de muitos dos

costumes “civilizados”, como o batismo, para negociarem e verem seus interesses atendidos no contexto da catequização promovida pelas Ordens religiosas católicas.

3.4 Entre os indígenas do Araguaia: os caminhos da territorialização dominicana no sul do Pará

Seja como for, Frei Gil Vilanova não foi bem sucedido entre as etnias das margens do rio Tocantins, o que fez com que buscasse novamente se aproximar dos indígenas do Araguaia, entre as regiões de Santa Maria e a hoje cidade de Conceição do Araguaia, localizada no sul do Pará.

Para Gallais, eram os povos indígenas do Araguaia aqueles que mais precisavam ser retirados de suas condições de “deserdados” e é para lá que Frei Gil Vilanova se dirigiu em mais uma excursão com o objetivo de retirar crianças indígenas de suas aldeias e leva-las à convivência dos frades dominicanos.

Na terceira excursão rumo à região Araguaia não foram poucas as situações difíceis enfrentadas por Villanova e sua comitiva. Já no início houve um desencontro entre esse frade e os indígenas, porém, Villanova, inconformado com a situação, resolve adentrar a mata em busca da etnia Xavante, pois tinha a pretensão de “sondar o terreno para o estabelecimento de uma catequese”. (GALLAIS, 1942, p. 150). Outra vez seu projeto não se realiza, pois os barqueiros de Santa Maria se recusam a seguir viagem pelo rio das Mortes, obrigando-o a retornar a Porto Nacional.

Já em Porto Nacional, Frei Vilanova preparou uma grande desobriga pelo extremo norte de Goiás para 1891, envolvendo-se em conflitos com políticos e coronéis da região, como veremos no próximo, capítulo, o que fez com que seus superiores o enviassem de volta a Uberaba em 1893. Apenas em 1896 ele conseguiu autorização para retornar à região do Araguaia, dessa vez com o objetivo exclusivo de fundar uma “catequese para a evangelização dos índios selvagens” (GALLAIS, 1942, p. 173). Assim:

Foi no correr de outubro [de 1896] que Padre Vilanova se dirigiu a Goiás, onde o esperava seu companheiro de viagem. Logo que terminados os preparativos, puseram-se de viagem para o Araguaia e ao fim de seis para sete dias de marcha chegaram a Leopoldina. Situada um pouco abaixo da foz do rio Vermelho, no Araguaia [...] (GALLAIS, 1942, p. 175)

Villanova não pretendia ficar em Leopoldina e sim descer o Araguaia e se estabelecer no extremo norte de Goiás, ou melhor, na divisa entre Goiás e Pará. Inicialmente a comitiva desse frade se estabeleceu no povoado de Barreira, margem esquerda do rio Araguaia, e ali diversas negociações foram entabuladas com os chefes indígenas no sentido dos missionários conseguirem crianças para a catequese. Dentre essas negociações, uma é exemplar quanto aos modos de resistir dos indígenas; Gallais conta que durante a permanência de Villanova em Barreiras, margem do Araguaia, vários chefes indígenas prometeram levar crianças para a catequese dominicana, porém um deles o chefe Fontoura de fato cumpriu sua promessa:

Logo que voltou a Barreira, o Padre Vilanova vê chegar um terceiro chefe, Fontoura, que lhe leva cinquenta crianças. Receando certamente que Parancatí e Beca [outros chefes indígenas] fossem na frente e tomassem o lugar, apressou-se a ser o primeiro a entregar essa porção de crianças em mãos do missionário. Os pais entenderam de acompanhar seus filhos e em Barreira chagaram a se reunir mais de cem índios, entre grandes e pequenos. (1942, p. 183)

Fontoura leva cinquenta crianças para a missão de catequese dominicana temendo, segundo Gallais, que outros chefes se antecipassem a ele, porém não foi sozinho, foi acompanhado pelos pais dos alunos. Quanto a Vilanova, essa quantidade de crianças se tornou um problema, pois não teria onde abrigá-las e como alimentá-las. (1942, p. 183). O chefe Fontoura, por sua vez, não se rende permanece três dias em Barreiras, ocasião na qual são abatidos quatro bois para alimentar todos os indígenas. Nesse meio tempo, as crianças “perfeitamente industriadas pelo chefe, comportaram muito bem” e desfilavam diante dos frades dominicanos demonstrando uma educação exemplar. (1942, p. 183). A estadia entre os frades garantiu aos indígenas Caiapós da aldeia Fontoura o abastecimento de carne e além disso permitiu que eles se mantivessem nas “boas graças do padre”, enquanto estavam em Barreiras.

Contudo, devido às inundações constantes em Barreiras, Frei Gil Vilanova decidiu por transferir a localização da catequese indígena para outro local, tendo escolhido o lugar onde hoje está localizada a cidade de Conceição do Araguaia, no sul do Pará. Nessa circunstância, segundo Gallais, se opera uma mudança no comportamento das crianças e adolescentes entregues por Fontoura a Frei Gil, assim descrito:

Se durante os poucos dias eu haviam passado em Barreiras as crianças trazidas por Fontoura tinham sabido conter-se e apresentar-se como modelos de comportamento, já em Conceição não tardaram a revelar-se tais quais são na realidade, inconstantes e indisciplinados, gulosos e ladrões, susceptíveis e vingativos. Houve um dia, estava o padre em sua cabana, e a mala que guardava suas coisas achava-se aberta. Entrou um indiozinho e sem a menor cerimônia se pôe a mexer nos guardados do padre, apodera-se de um objeto

de seu agrado e dispõe-se a ir embora com ele. O Padre em quem o velho homem não morrerá de todo, não pode dominar a impaciência: - Como ousas tu roubar-me bem à minha vista? E dá-lhe no lugar clássico um pontapé bem condicionado. O menino olha-o de cima dos ombros, envolve-se em sua dignidade, e sem dizer palavra, retira-se para a aldeia e não aparece mais. (GALLAIS, 1942, p. 190)

Sem dúvida, o comportamento considerado exemplar das crianças indígenas em Barreiras foi uma encenação para atender às expectativas dos frades dominicanos, expectativas essas que os chefes e adultos indígenas conheciam muito bem. Isso não significa concordar com a qualificação de Gallais sobre as personalidades das crianças, mas ajuda a colocar em questão o desconhecimento total dos dominicanos da cultura indígena. Aqui podemos retomar a dimensão das lutas por territorialização que os dominicanos travam nos vales dos rios Araguaia e Tocantins, a partir da ideia de que construir esse processo pressupõe reconhecer que “(...) estamos no território, construirmos o território e somos o território, de maneira processual- relacional” (HAESBAERT, 2006).

Embora os dominicanos tenham simultaneamente, navegado nos mares da desterritorialização, as relações econômicas, políticas e culturais, mesmo apresentando características complexas e múltiplas, se interconectam dependendo do período, momento, lugar ou em relação espaço-tempo. Através dessas ações de ocupação do território dos vales, a Ordem Dominicana busca construir novas redes de poder, porém as resistências culturais a essa territorialização produzem conflitos com os quais os frades tem, constantemente de lidar.

Nessa circunstância, o território é envolvido, em sua composição, por relações e representações sociais dos grupos ativos, que apresentam experiências e convicções históricas distintas, mas os mesmos se relacionam, sentem, percebem, compreendem, pois, “o território só se efetiva quando os indivíduos são e estão em relação com os outros indivíduos, significa, por isso, interação plural, multiforme, relação, reciprocidade e unidade, significa territorialidade” (SAQUET, 2007, p. 163).

O acontecimento que envolve a criança indígena e frei Vilanova esclarece a complexidade dos processos de territorialização dos dominicanos nos Vales dos rios Araguaia por apresentar as diferenças culturais profundas entre esses dois grupos. Em primeiro lugar, podemos comparar a postura de frei Gil Vilanova quanto ao apego aos seus bens particulares com a ideia de propriedade privada de Gallais, sobre a qual discutimos páginas acima. A ideia do individual e da propriedade privada se colocou no momento do atrito com a criança

indígena como a base da cultura de frei Vilanova e por isso “o velho homem” se sobrepõe ao que se espera de um frade, no caso paciência e temperança.

Por outro lado, assim como Gallais, Frei Vilanova não compreende a relação que os indígenas possuem com a ideia de propriedade e posse, o que faz com que ele tenha uma atitude extrema, mas típica do colonizador: violentar o colonizado quando este não segue as suas regras. Por sua vez, ao ter abandonado a missão em Conceição do Araguaia e ter retornado para a sua aldeia, a criança indígena expõe sua recusa silenciosa, mas absoluta, ao controle do colonizador. O desfecho dessa história é narrado por Gallais como uma vitória de Vilanova que, dirigindo-se às aldeias Caiapós, defrontou-se com o pequeno indígena:

[...] brandindo um tacape e disposto a vibrar-lho na cabeça. Levanta-se de um salto, lança-se sobre o pequeno vingativo, desarma-o e abraça-o dizendo-lhe: - Como? Queres bater-me? – E tu -responde o rapaz – não me bateste no outro dia? E o pontapé que me deste, já o esqueceste? O Padre Vilanova não demorou a conquistar sobre os índios uma ascendência irresistível [...] (1942, p. 190-191)

O pequeno indígena não voltou à catequese e no decorrer dos anos em que Frei Gil Vilanova esteve no comando da missão de Conceição do Araguaia, sul do Pará, até sua morte em 1905, muitas foram as ocasiões de conflitos e tensões entre dominicanos e indígenas em função da incompreensão dos primeiros quanto aos costumes dos segundos. A questão principal era o tratamento dado às crianças, pois como bem destacou Frei José Maria Audrin os pais indígenas:

exigiam que os mestres não “apertassem” os alunos em questões de estudo, de regulamento e de frequência. Não toleravam o menor castigo para os seus filhos e pediam que lhe fosse permitido comer, de vez em quando, mesmo durante a aula. (AUDRIN, p. 1963, p. 185)

As exigências dos pais indígenas entravam constantemente em choque com as regras da missão dominicana, o que podemos ver ao consultarmos o regulamento do colégio da catequese, a começar pelas regras cotidianas, assim organizadas:

Às seis horas, levantar; oração, café; aulas das sete às dez e meia; às onze, almoço, recreio, passeio pela aldeia, sob direção de um empregado dedicado, às quatro e meia, jantar. Até se deitarem, o que se verifica às oito horas da noite, as crianças ficam em companhia de um missionário. (VILANOVA apud GALLAIS, 1942, p. 241-24)

Enquanto, segundo Audrin, os pais exigiam que os filhos fossem alimentados mais amiúde, um hábito dos grupos da região, os frades estabeleciam uma rotina rígida em relação à alimentação o que certamente provocava insatisfação nas crianças e adolescentes e resultava muitas vezes na demonstração desse descontentamento tornando-se, aos olhos dos missionários: “malcriados, preguiçosos, brigadores e ladrões, que deviam ser vigiados dia e

noite [...]” (CARREROT apud AUDRIN, 1947, p. 91). É importante observar como os resultados da catequese são compreendidos de formas diversas pelos missionários. Os frades Gallais e Domingos Carrerot se fixavam nas dificuldades em controlar e catequizar os pequenos indígenas, concebendo-os como “pequenos selvagens [...] que sumiam de repente escondidos nos galhos das árvores, e que pela menor repreensão, revoltavam-se e se lançavam à cara dos padres sua calcinha e camisa, para voltarem nuzinhos à aldeia, ou esconderem-se nas matas vizinhas” (AUDRIN, 1947, p. 91).

Para estes, a questão central era a rebeldia das crianças indígenas, as quais se mostravam pouco inclinadas a alterar suas práticas culturais, por não verem nenhum sentido na propagandeada catequização. Os pais das crianças, por sua vez, encontravam sentido prático em manter seus filhos na missão dominicana de Conceição do Araguaia, sul do Pará, pois isso justificava suas frequentes visitas, como narra Audrin:

A presença dos filhos em casa dos padres dava direito aos pais de multiplicar as visitas; visitas interessadas e enjoadas! O índio vive pedindo; quanto mais recebe, mais exige, Que diremos então do aperto dos Missionários ao chegar, não mais uma família, mas a tribo inteira? Acontecia de vez em quando, cada ano. Centenas de Caiapós, na sua nudez total; [...] vinham acampar em redor da casa da Catequese e reclamavam logo comida. [...] Era a hora de rasgar “paneiros” de farinha de mandioca às dúzias, cortar em muitos pedaços numerosas rapaduras, sacrificar também um, dois e mais bois. Só Deus conheceu os apertos em que os padres se viram nessa época de mil dificuldades para seu próprio sustento. (AUDRIN, 1947, p. 91)

Nesse trecho Audrin, narrou as impressões do frade Domingos Carrerot, o qual trabalhou durante algum tempo na missão de catequese em Conceição do Araguaia. Para Carrerot, o processo de territorialização no sul do Pará e de catequização dos indígenas Caiapós podiam ser traduzidos como uma “época de mil dificuldades”, marcadas por grandes apertos, especialmente em razão da cultura selvagem dos grupos indígenas. Para as crianças Caiapós a catequese parecia significar opressão, por isso se rebelavam: fugiam, escondiam-se ou voltavam para suas aldeias evidenciando suas recusas à civilização ao retirar as roupas e lança-las na fase dos missionários.

Os pais das crianças, de outro lado, mantinham uma relação mais pragmática com a missão de catequese, eles entendiam, diferentemente dos missionários, os critérios da negociação que resultava no envio das crianças indígenas. Era uma troca na qual o fato os filhos significavam um “bem” de alto valor para os missionários, justificando as reivindicações de presentes, alimentos e a imposição de suas presenças nas missões. Era

muito claro para os indígenas adultos que eles estavam prestando um benefício aos frades dominicanos ao cederem seus filhos. De modo semelhante, mas em outro sentido, os dominicanos estavam convencidos de que ao trazerem as crianças para a missão da catequese estavam prestando um serviço ao povo indígena Caiapó, pois cumpriam a um só tempo duas funções: salvava suas almas e os entronizava na civilização.

A perspectiva de Frei Gil Vilanova era outra. Esse frade entendia as dificuldades de instituir a missão de catequese, o que expressou ao afirmar que quando da chegada dos dominicanos os indígenas Caiapós viviam

em absoluto isolamento no fundo das florestas, onde viviam nus, desabrigados, aos azares da caça, sua antipatia pelo homem civilizado levada até o ódio; sua absoluta ignorância da língua português; a guerra declarada entre eles e os que procuravam por pé em seu território (VILANOVA apud GALLAIS, 1942, p. 242)

A “ausência de civilização” entre os indígenas era o principal desafio e, ao mesmo tempo, o estímulo de frei Vilanova, fazendo-o compreender que enfrentar as dificuldades postas pelo processo civilizador era parte da consolidação da presença dominicana nesse território, ou seja, era o caminho para consolidar a territorialização entre os indígenas do sul do Pará. Dessa forma, esse frade fixava seu olhar nos progressos que julgava estar alcançando entre os Caiapós, afirmando que com a instauração da catequese “o instinto selvagem [dos caiapós] esta[va] consideravelmente suavizado, [pois] muitos adota[va]m os costumes dos cristãos civilizados que os cercam” (VILANOVA apud GALLAIS, 1942, p. 241).

A questão chave do processo de territorialização dos frades dominicanos entre os Caiapós, mas também entre as demais etnias indígenas, era a convivência “pacífica” com os não indígenas como sinal de progresso civilizador. Frei Gil Vilanova, Frei Domingos Carrerot, Frei Estevão Gallais, dentre outros, consideravam, de modo geral, essa convivência com um passo importante para a catequização e conversão dos indígenas. Vez ou outra, se referiam à necessidade de interromper o processo de antipatia que os indígenas tinham em relação ao “homem civilizado”; ou ao imperativo de que os indígenas adotassem os “costumes dos cristão civilizados que os cercam”.

A ideia de cristãos que cercam os indígenas parece ser um dos principais pontos de conflito entre indígenas e não indígenas. Os indígenas compreendiam, acertadamente, que a presença dos não-indígenas era um perigo constante às suas sobrevivências, especialmente quando “procuravam por o pé no seu território”. Por outro lado, na concepção da maioria dos dominicanos, ao menos até a segunda década do século XX, essa convivência era essencial

para que os indígenas abandonassem seus costumes selvagens. Não há dúvida que a catequese, compreendida como um instrumento de territorialização utilizada pelos frades dominicanos, sofreu muita resistência por parte dos indígenas: negociações complexas em torno de bens e alimentos; roubos, violência e mesmo a subordinação foram usadas conforme as possibilidades surgiam. Infelizmente, as etnias indígenas, apesar da resistência, foram os grupos mais atingidos e que mais perderam com as constantes colonizações pelas quais passaram.

Algumas décadas depois, especialmente a partir de 1950, vemos surgir uma crítica a essa ideia da convivência entre indígenas e não-indígenas como instrumento civilizacional, frei Audrin é um dos religiosos dominicanos que parece, ao menos em parte, compreender como a presença do “homem civilizado” trouxe mais prejuízo do que benefício aos povos indígenas:

Tantas causas inevitáveis de múltiplos conflitos chegaram a convencer a todos aqueles que por motivos religiosos ou humanitários, se interessavam pela sorte dos índios, da necessidade de reservar-lhes territórios bem determinados, dois quais fossem donos absolutos, seguindo livremente os seus costumes ancestrais. Essa medida de proteção dos silvícolas é tanto mais imperiosa quanto os contatos dos índios com os civilizados, por mais pacífico que seja, se torna, infalivelmente, para aqueles, causa de ruína física e moral. Baseado na experiência de muitos anos, julgamos ser essa convivência a principal causa do definhamento e, em muitos casos, da extinção das vigorosas raças selvagens. (AUDRIN, 1963, p. 185)

Audrin, diferentemente da maioria dos religiosos que circularam ou que se fixaram nos vales dos rios Araguaia e Tocantins, busca exercitar sua alteridade permanentemente quando se trata dos grupos que habitam a referida região. No caso dos indígenas, certamente em razão da experiência vivida e observada nos mais de 30 anos que esteve nos Vales, seu olhar diligente conclui que a convivência dos indígenas com os “cristãos civilizados” foi desastrosa para os primeiros: desde a introdução do açúcar e sal na alimentação indígena, passando pelo excessivo consumo de álcool, até a escravização por meio de “trabalhos exaustivos aos quais [os indígenas] se sujeitavam, seduzidos pelas miríficas promessas de traficantes inescrupulosos” (1963, p. 186]

Reverendo sua própria concepção de civilização, Audrin reproduz um trecho de entrevista do Marechal Rondon: “os nossos índios, diz ele, estão desaparecendo em virtude tão-somente do seu contato com os civilizados. Parece mentira, mas essa é a razão principal, pois os brancos que os procuram são, em sua maioria, homens inferiores, aventureiros,

desalmados mesmo” (1963, p. 187). Seja como for, os cristãos civilizados continuaram vindo e ocupando os territórios indígenas e, nesse sentido, olhando para o passado a partir de nossa realidade atual, é acertado dizer que quer tenham querido ou não, as Ordens Religiosas, dentre elas a Ordem Dominicana, colaborou em nome da evangelização e da civilização para a dizimação de muitos grupos indígenas nos vales dos rios Araguaia e Tocantins.

No próximo capítulo vamos discutir aspectos dos debates e embates dos frades dominicanos, os quais viveram nos vales dos rios Araguaia e Tocantins, em torno da questão da civilização e das interferências políticas, e como suas narrativas são entrecortadas por discursos que remetem à estigmatização dos sertanejos e dos indígenas da região em estudo.

4. A NARRATIVA DE ORDEM DOMINICANA: PROJETOS, DEBATES E EMBATES EM TORNO DA QUESTÃO DA CIVILIZAÇÃO NOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS

Nesse capítulo pretendemos discutir as visões de mundo dos frades dominicanos presente em suas narrativas, buscando articular as relações entre suas concepções de civilização, progresso, selvageria e barbárie por um lado, às experiências vividas nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, e por outro lado, aos embates que travaram com as ideias de

alguns intelectuais brasileiros, especialmente a partir do final do século XIX. Desse modo, na primeira seção desse capítulo pretendemos discutir, a partir das obras “O Apóstolo do Araguaia” (1942) escrita por Frei Estevão Gallais e O Sertão, escrita por Carlota Carvalho (1924), aspectos da situação política nos Vales na última década do século XIX, situações essas que envolveram Frei Gil Vilanova e que são capazes de lançar alguma luz sobre as concepções de civilização e cristianização desse frade.

Na segunda seção, por meio das obras do Frade José Maria Audrin, a saber, “Sertanejos que eu conheci” (1963) e “Entre sertanejos e índios do norte” (1946) analisaremos a crítica de Audrin às visões dos intelectuais que percorreram o Brasil Central, especialmente os médicos Artur Neiva e Belisário Pena, sobre os sertões e os sertanejos no início do século XX, época na qual as metáforas que traduziam a região do Vales estavam ligadas aos signos da doença.

Na terceira e última seção procuraremos discutir as mudanças que a territorialização nos Vales e a convivência por mais de 30 anos com os sertanejos provocaram nos modos de conceber ideias como civilização e progresso, buscando evidenciar como as resistências sertanejas às territorializações dominicanas também foram capazes, ainda que parcialmente, de deslocar as concepções civilizatórias de alguns frades da referida Ordem religiosa.

Além dos frades dominicanos, muitas outras pessoas, pertencentes a diversos grupos e participantes de diversas tradições políticas, religiosas e sociais, escreveram sobre os Vales dos rios Araguaia e Tocantins. Frades da Ordem dos Capuchinhos, militares, viajantes, literatos e diversos médicos sanitaristas, dentre eles os médicos Artur Neiva e Belisário Pena, percorrem a região dos Vales e expressaram em seus relatos suas visões de mundo e suas concepções acerca da região e das pessoas que ali viviam. Sem dúvida, esses grupos elaboraram perspectivas e sentidos que repercutiram entre os frades dominicanos, principalmente em José Maria Audrin, o qual, em suas narrativas, expõe algumas críticas contundentes acerca das concepções sociais, políticas e intelectuais que eram proferidas sobre os sertões dos vales e os sertanejos.

Sob esse ângulo, inferimos que essas construções narrativas sobre os Vales tinha como objetivo a dominação e a apropriação do território, ou seja, o processo de territorialização. Para Rogério Haesbaert (2006) a dominação e a apropriação do território é um exercício construído por grupos hegemônicos visando a ampliação do poder sobre o território, seja no âmbito político, material ou simbólico. Além disso, possibilita a construção e a legitimação do

poder simbólico, não apenas sobre o território, mas também, sobre os indivíduos, comunidades e grupos sociais.

No que se refere à territorialização como tributária e/ou geradora de dominação simbólica, Haesbaert salienta que “muitos preferem priorizar a dimensão simbólica, vendo o território como fruto de uma apropriação simbólica, especialmente através das identidades territoriais, ou seja, da identificação que determinados grupos sociais desenvolvem com seus espaços vividos” (2009, p.120). Apropriação e dominação são termos distintos, porém estão entrelaçados, pois o processo de apropriação é fruto de ações de dominação, (política, simbólica, econômica). Ou seja, como decorrência dessa abordagem, o processo de dominação e apropriação do território faz-se múltiplo, diverso e complexo. Por outras palavras, como enfatiza Haesbaert, o território envolve domínio e controle, não apenas político-econômico, mas também apropriação simbólica (HAESBAERT, 2009).

Segundo Haesbaert, é nesse jogo de apropriação e dominação que podemos identificar o processo de territorialização, especialmente observando a multiplicidade de poderes e relacionando os múltiplos agendes/sujeitos envolvidos. Portanto, seguindo a perspectiva desse autor, compreendemos que o território além de ser fruto de uma relação desigual de forças, ele:

[...] é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias-primas” que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s) (como é o caso do petróleo no atual modelo energético capitalista) HAESBAERT, 2004, p. 3).

Considerando as múltiplas relações entre as dimensões funcionais e simbólicas do território, destacamos que no que se refere aos processos de territorialização dos dominicanos na região dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins, as formas simbólicas de dominação e apropriação tiveram um papel preponderante por se constituírem recursos e instrumentos formadores de “discursos que são fundadores de sentidos sobre essa região e seus habitantes, sertão e sertanejos, particularizando-a em relação a outras gentes e territórios e, por isso mesmo, fundando sentidos que inauguram um modo de ver e significar a região” (MEDEIROS, 2014, p. 06).

Segundo Medeiros (2014), os discursos fundadores que mobilizam as formas simbólicas ganham força no final do século XIX, na medida em que o Sertão vai sendo

apropriado por vários grupos sócias, tais como os frades capuchinhos, os frades dominicanos, os médicos sanitaristas, dentre outros, os quais são capazes de imprimir seus sentidos às concepções de mundo criadas sobre os Vales dos rios Araguaia e Tocantins. Ou seja, o território é narrado por vários vieses, com diversificados interesses e intenções, formando multiterritorialidades que se articulam e se sobrepõem na legitimação de representações, conceitos chaves e narrativas fundadoras sobre a região em estudo.

De fato, mesmo que esses “discursos fundadores”, não se integrem em uma função de sentido inaugural, estão direcionados a um processo de representações e conceitos que permaneceram e foram tomados como “ponto de partida” para a construção de novas narrativas referentes aos Vales. Nesse sentido, “esses discursos que migram de diversas fontes vão edificando imagens, por meio de representações que têm por efeito a naturalização do lugar e sua gente” (MEDEIROS, 2014, p. 6).

Considerando esses apontamentos iniciais, passemos na seção a seguir a discutir como os dominicanos articulam suas visões de mundo nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins em meio à disputas com outros discursos, discursos esses elaborados a partir as perspectivas e práticas políticas que se instalam na referida região a partir do final do século XIX.

4.1 – A questão política no norte de Goiás e no sul do Maranhão: o papel de Frei Gil Villanova na formulação do discurso católico na região

Estando em Porto Nacional em 1891, Frei Gil Vilanova decide empreender uma grande desobriga, viagem de missão católica, às regiões do sul do Maranhão e extremo norte de Goiás. Essa grande missão deveria ser realizada no ano seguinte, 1892, quando esse frade e alguns companheiros deveriam percorrer os “dois lados do rio, tanto no Maranhão como em Goiás:

As negociações chegaram a bom termo e os dois vigários, de Carolina e Santa Teresa [atualmente cidade de Imperatriz, sul do Maranhão] aceitaram a missão para o ano seguinte. Na primavera de 1892, o Padre Vilanova pôs-se a caminho com um confrade. Deviam missionar o vale do Tocantins, desde Porto Nacional até Boa Vista, num percurso de 150 léguas. (1942, p. 164)

Segundo Gallais (1942) seria uma longa viagem, pois a distância a ser percorrida era considerável e deveria ser feita à pé, em montarias e em embarcações pelo rio Tocantins. Uma das principais cidades a ser alcançada era Boa Vista, atual cidade de Tocantinópolis, localizada no extremo norte do estado do Tocantins e na divisa com o sul do Maranhão; e as

primeiras observações sobre a fundação de Boa Vista dão uma ideia sobre os aspectos do discurso fundador que os estrangeiros e forasteiros forjariam durante o século XX:

Boa Vista foi fundada em meados do último século (séc. XIX) por um frade capuchinho, frei Francisco [de Monte São Vítor]. A população que se veio agrupar ao redor dele parece ter sido composta, desde o princípio, por elementos turbulentos e difíceis de governar. O facto é que Frei Francisco, depois de haver construído uma Igreja e muito trabalhado pelo bem material e espiritual de Boa Vista, foi obrigado a fugir diante das intrigas a que estava exposto. Afastou-se, profetizando que “jamais Boa Vista avançaria no caminho do progresso”. Como para confirmar essa predição, logo que ele partiu a igreja desabou. Frei Francisco dirigiu-se para os lados do Araguaia, onde, como já se disse mais acima, fundou Santa Maria. (GALLAIS, 1942, p. 164-165)

Quando Gallais publica a obra “O Apóstolo do Araguaia, em 1942, ele estava informado sobre os acontecimentos nos quais Frei Gil havia se envolvido no ano de 1892, por isso toda a sua visão acerca da história e dos fatos inerentes a Boa Vista estava influenciada pelas intercorrências em referência. Contudo, algumas das informações que ele escreve nesse trecho estão pautadas em fatos: sem dúvida, Boa Vista foi fundada e tem sua história marcada por conflitos, violências e disputas por poder que construíram representações e imagens conforme os interesses dos grupos ou das pessoas que narraram os processos.

Por outro lado, a parcialidade de Gallais deve ser considerada desde logo, em função de sua defesa intransigente, marca registrada de seu texto, das ações e ideias dos membros da Igreja Católica, sejam eles dominicanos ou não. Assim, se colocar ao lado de Frei Francisco de Monte São Vítor, mesmo não esclarecendo todos os acontecimentos que envolve sua expulsão de Boa Vista, representa uma postura que se coaduna com visão de mundo que vê na Igreja a condutora, por excelência, dos homens – selvagens e bárbaros – à presença da civilização.

Embora Gallais não explicita, outras fontes dão conta que Frei Francisco, mesmo não tendo qualquer autorização da província de Goiás, agia como se fosse a autoridade legalmente constituída pelo Estado para governar Boa Vista, e essa postura, sem dúvida gerou descontentamento em algumas pessoas e grupos. Nesse sentido, é necessário esclarecer que nessa cessão não estamos tratando necessariamente na administração dos bens espirituais, a cargo da Igreja Católica e de suas Ordens Religiosas, mas de uma forma de territorialização que envolvia interesses políticos, econômicos e sociais bem mais “terrenos” e materiais.

No caso de Frei Francisco, as razões de sua expulsão são inúmeras, mas algumas delas devem ser expostas aqui por se relacionarem diretamente com os acontecimentos nos quais Frei Gil Vilanova estaria envolvido 20 anos depois. Assim, como Frei Gil Vilanova, Frei

Francisco era considerado um homem excessivamente enérgico e muitas vezes autoritário, Carlota Carvalho, professora e escritora maranhense autora do livro “O sertão: subsídios para a História e a Geografia do Brasil” (1924), narra nessa obra aspectos geográficos, sociais e políticos da região que engloba, sul do Maranhão, norte de Goiás e sul Pará, enfatizando principalmente o que ela denomina da luta da civilização contra os imperativos do obscurantismo da colonização portuguesa que se enraizara na região à qual se refere no livro. Influenciada pela ideologias protestante à qual sua família se filiara na cidade de Pastos Bons - MA, Carvalho descreve os acontecimentos da fundação de Boa Vista da seguinte forma:

Infelizmente, para a memória histórica e cultural da cidade [...] predominou o fanatismo religioso de missionário católicos para aí enviados a partir de 1840, por iniciativa do imperador do Brasil Dom Pedro II. O fanatismo foi a mais horrenda das máculas que mancharam para sempre o espírito do povo de Boa Vista. Refiro-me ao fanatismo e à intolerância religiosas que devastaram as lideranças da próspera cidade das margens do Tocantins. Não seria exagero dizer que Boa Vista passou por 67 anos de medievalismo e obscurantismo. (1924, p. 33)

O obscurantismo religioso a que Carvalho faz referência se relaciona ao papel e às funções que a Igreja Católica e algumas de suas Ordens Religiosas assumem na cidade, desde sua fundação em 1839, quando algumas pessoas chegaram à região vindos no norte do país. Na sequência da instalação desses poucos moradores, chega à região onde seria fundada Boa Vista, o frade da Ordem dos Capuchinhos Frei Francisco de Monte São Vitor, o qual rapidamente assume as responsabilidades religiosas da crescente comunidade, mas não somente, ele passa a ter autoridade política que usa para implantar um domínio rígido sobre as práticas sociopolíticas dos habitantes do lugar e também dos indígenas da etnia Apinajés, que tinham suas aldeias nas proximidades. Quanto aos indígenas, Carlota Carvalho (1924) defende que desde a chegada de Frei Francisco de Monte São Vitor, a etnia Apinajé teve sua população muito diminuída em razão de doenças infectocontagiosas e da exploração realizada pelo frade, tornando-se “infelizes, sujos, imundos e moralmente degradados” (CARVALHO, 1924, p. 124)

A preocupação de Frei Francisco, segundo Carvalho (1924) era o controle da população não-indígena, inclusive das práticas cotidianas, e dessa forma os indígenas eram requeridos apenas para o trabalho forçado, assumindo funções de remadores das embarcações de Boa Vista que faziam comércio com Belém do Pará. Quanto à população não-indígena, a situação é complexa em função dos “atritos entre a autoridade civil e secular com a autoridade teocrática e despótica de Frei Francisco” (1924, p. 124).

A interferência de Frei Francisco na política local e sua tentativa de controlar as instâncias civis são evidenciadas por Carvalho, no seguinte trecho:

Recebido como missionário, padre santo, frei Francisco exerceu uma influência ilimitada na população católica ou civilizada e serviu-se desse poder moral para acender um fanatismo intransigente, intolerante e feroz. O primeiro ato de frei Francisco foi mandar fechar as escolas e proibir a leitura de livros por serem veículos de heresia; Substituiu a instrução literária pela instrução religiosa, consistindo esta em rezas e doutrina católica ensinadas verbalmente na porta da igreja por seu sacristão Simplício e pela beata Joana, sua auxiliar. Suspeito de maçom e possuidor de livros antirreligiosos no conceito de fanáticos, um homem, conhecido por Braga, viu incinerar seus livros e papéis e ele próprio foi levado à fogueira na porta da Igreja.

Certamente, frei Francisco foi o expoente da territorialização empreendida pela Igreja Católica no extremo norte de Goiás, a partir de século XIX. O exercício do seu poder simbólico, envolvia tanto medidas religiosas, quanto métodos de controle baseado no expurgo de seus inimigos. Não é possível comprovar, por exemplo, que alguma pessoa tenha sido levada à fogueira em Boa Vista, mas há documentos oficiais da província de Goiás que informam ao presidente de província à época sobre as ações do frade em fechar escolas e principalmente em interferir nas decisões do Juiz de Direito e o coletor estadual, nos termos do Relatório da Província de Goiás, do ano de 1859:

É certa que a intervenção indébita que procura exercer aquele missionário sobre a administração da justiça na comarca da Boa Vista tem dado lugar a frequentes conflitos com as autoridades; mas é também inegável a [...] poderosa influência do reverendo Frei Francisco (REL.PRES. PROV. DE GOIÁS, 1859, p. 83).

O presidente da província goiana se mostra preocupado com a ingerência de Frei Francisco de Monte São Vitor, especialmente por reconhecer sua influência sobre os moradores. Como consequência dessa disputa, o referido frade foi transferido de Boa Vista para as margens do rio Araguaia em 1859, porém em 1862, ele retornou a Boa Vista para “efetuar uma reação do poder teocrático. Depôs e banuiu, por ser irreligioso, o juiz de direito interino Manoel Conrado de Miranda, primeiro suplente que ficara em exercício, por ter-se retirado da comarca o doutor Rufino Segurado, contra o qual o frade não ousou reagir” (1924, p. 124).

É importante retomarmos aqui a concepção de Gallais exposta um pouco acima sobre a atuação de Frei Francisco em Boa Vista, segundo Gallais o problema não era o frade e sua interferência em questões seculares, mas a presença de sujeitos, diga-se autoridades seculares, turbulentas. Para Gallais, era missão da Igreja Católica interferir nas questões políticas

quando os religiosos considerassem necessário. Mas o que definia essa necessidade? Segundo Carlota Carvalho e que pode ser consubstanciado pelo próprio Gallais quando narra atuação de Frei Gil Vilanova 30 anos depois, o problema eram as ideias liberais, especialmente as de cunho maçônicas.

Carlota Carvalho, embora não possamos confirmar seus laços com a maçonaria, foi criada, em Pastos Bons, no Maranhão, na companhia dos membros do Círculo de Intelectuais de Pastos Bons, do qual seu pai e seu irmão Parsondas Carvalho faziam parte, e que comungavam com ideias liberais. Esse círculo de intelectuais costumava realizar críticas ao modelo português de colonização, denunciando-o com responsável pelo fanatismo e pelo atraso dos sertões brasileiros, segundo escreve a própria Carlota Carvalho:

O Comandante Manoel José de Assumpção e seus auxiliares, Elias Barros e outros, fizeram horrorosas matanças de macamecrans, poremacrans, xavantes e caracatigês [...] Tudo em nome da fé católica, que professavam, e depois da matança havia rezas cantadas em ação de graças [...] Ignorantes quanto deviam ser homens procedentes da colonização portuguesa [...] (CARVALHO, 1924, p. 107).

Descrevendo a “conquista” dos sertões maranhenses, Carvalho é enfática em relacionar dizimação indígena e fanatismo religioso ao modelo de colonização portuguesa, na sua concepção o Catolicismo fanático dos comandantes portugueses definiam o modelo de colonização dos sertões maranhenses. Ao apresentar a conquista desses grupos indígenas com tons nefastos, ela constrói uma narrativa que apresenta o processo de colonização dos sertões dos vales realizada por portugueses católicos como negativa em termos de desenvolvimento civilizatório e, desse modo, combate à celebração da colonização como um triunfo da Igreja Católica. Obviamente, Carlota Carvalho não era católica e esse fato interfere em sua concepção da ação de Frei Francisco na região. Por outro lado, a base de sua crítica é expor como as práticas colonizadoras em nome da religião católica subvertem as próprias concepções cristãs, pois “para limpar aquela terra de homens aos quais negavam identidade humana por não terem recebido água do batismo [...] fizeram horrorosa matança [...] E tudo isso em nome da fé católica” (CARVALHO, 1924, p. 107).

O problema para Carvalho se resume ao tipo de conquista realizada pela Coroa portuguesa, à qual ela opõe “a ocupação inglesa” em terras norte-americanas, concebendo essa última como “toda de interesse da civilização (LISBOA apud CARVALHO, 1924, p. 283). Indo além, Carvalho evidencia sua simpatia defendendo que para os religiosos quakers e puritanos da Filadélfia ou da Nova Inglaterra “o selvagem era um homem que carecia de civilização”, e não de extermínio. Colocando-se contra o que denomina de educação colonial,

Carvalho associa a truculência de Frei Francisco a “levantes insurrecionais por motivos de fé religiosa e sempre promovidos pela pregação de algum frade. Em 1892, frei Gil Vilanova – deposição de Carlos Leitão e do juiz de direito, doutor Hermeto Martins. Em 1907, frei Domingos [Carrerot] – deposição do juiz de direito doutor Cantídeo Bretas e banimento de Carlos Leitão qual (CARVALHO, 2006, p. 124). Ou seja, para Carlota Carvalho as interferências dos frades católicos, Frei Francisco, capuchinho, e os frades Vilanova e Carrerot eram motivadas por um obscurantismo religioso que não se alinhava com os interesses civilizacionais e republicanos da época.

Entretanto essa não era a concepção de Estevão Gallais sobre os acontecimentos de Boa Vista nos quais frei Gil Vilanova esteve envolvido. Voltemos à grande desobriga organizada em 1892 por Vilanova e aos desdobramentos de sua chegada a Boa Vista. Segundo Gallais, 1892, no contexto da disputa entre conservadores e liberais, uma disputa política entre dois líderes regionais culmina com a intervenção de frei Vilanova:

O padre Vilanova estava e vésperas de ir pregar suas missões às margens do Tocantins, quando lhe vieram anunciar que em Boa Vista se estavam passando coisas graves. Carlos Leitão [coronel oriundo do sul do Maranhão que se abrigara em Boa Vista] encerra-se com oitenta dos seus partidários num conglomerado de casas que Perna cercava com todas suas forças. [...] O Padre Vilanova, ao ter conhecimento de tudo isso, não hesita um momento. Pula para uma canoa, e corre a Boa Vista como conciliador, como anjo entre os combatentes. (GALLAIS, 1942, p. 165)

O acontecimento descrito por Gallais se insere no processo histórico que ficou conhecido como Primeira Revolta de Boa Vista, e não cabe no contexto dessa dissertação discuti-lo, sendo, porém, necessário esclarecer que o papel exercido por frei Vilanova não foi tão conciliador quanto defende Gallais. De fato, segundo o historiador Luis Palacin (1990, p. 55), a presença de frei Gil Vilanova em Boa Vista tanto pode ter sido fortuita, pois a missão já estava programada, como pode ter sido “talvez procurada”, visto o contexto político nacional:

Numa cidade em estado pré-bélico era certamente perigosa a concentração humana que as missões ensejavam e a exaltação religiosa que promoviam. A conjuntura nacional, por outra parte, não era tranquilizadora a este respeito. Com a proclamação da República – presidida por uma ideologia positivista – e a consequente separação do Estado e da Igreja, considerada pela hierarquia católica como um ímpio atentado contra os direitos religiosos do povo, estabeleceu-se nos meios católicos um ambiente de receio e até de franca oposição ao novo regime. (PALACIN, 1990, p. 55)

Segundo esse historiador, a separação entre Estado e Igreja contrariava os defensores do catolicismo e principalmente contrariava as concepções dos religiosos dominicanos quanto à decisão de a quem caberia o papel de trazer a civilização aos sertões dos Vales: o Estado ou

a Igreja? Segundo Palacin, a disputa política entre liberais, grupo do qual Leitão fazia parte. Arelada a essa situação os conservadores, liderados em Goiás pelos católicos, aprofunda o conflito. Arelado a essa situação, Coronel Carlos Leitão passa a “denunciar a chegada e pregação dos missionários como um ato premeditado de incitação à revolta contra o governo republicano.” (PALACIN, 1990, p. 55)

Na concepção do próprio Gil Vilanova, em artigo de jornal de Goiás, o que ele fazia era uma obrigação do católico, pois condenaria sempre quanto tempo Deus [lhe desse] um sopro de vida, as leis de separação da Igreja e do Estado, do casamento civil, do ensino neutro” (1990, p. 55). É claro que ao confessar nesses termos sua intervenção, ficava evidente sua oposição aos interesses da República, tendo sido por isso afastado das missões no norte de Goiás e enviado de volta a Uberaba, sede da Ordem Dominicana no Brasil, lugar onde permaneceu até 1896, quando foi designado para cuidar da catequese dos indígenas da região do Araguaia.

Comparando a percepção de Carlota Carvalho (1924) com a de Estevão Gallais (1942) percebemos duas concepções de mundo diferentes no que se refere ao papel da Igreja na região quanto à interferência na política. Além disso, vemos uma distância no que se refere à percepção sobre a atuação de Frei Gil Vilanova nas questões políticas de Boa Vista, enquanto para Carvalho sua atuação era intransigente e nefasta, para Gallais se tratava de uma atuação mediadora, definida pela preocupação com a paz do rebanho católico. Outra é a percepção do historiador Luis Palacin, segundo este sua atuação exacerbada faz com: ‘Frei Gil passa[sse] de mediador da paz e evitador do massacre, a organizador da sedição e autor principal de um crime premeditado. De fato, Frei Gil foi indiciado no processo aberto, e só dois anos mais tarde seria declarado inocente – o único formalmente absolvido – pelo juiz sindicante” (1990, p. 62)

Seja como for, a ideia da legitimidade dos frades da Ordem Dominicana como representantes da civilização e da ordem ainda prevaleceu nos sertões por vários anos, pautada na ideia de tutela da Igreja sobre os cristãos católicos. Nos sertões dos Vales, essa ideia ganha força em razão do discurso civilizatório do início do século XX, como veremos na próxima sessão.

4.2 Entre concepções de mundo: as visões sobre sertões e sertanejos nas narrativas de Frei José Maria Audrin e dos médicos sanitaristas Artur Neiva e Belisário Pena.

A priori, na construção desse tópico buscamos problematizar as percepções do frade José Maria Audrin acerca das concepções dos médicos sanitaristas Artur Neiva e Belisário Pena, dentre outros, construíram sobre os sertanejos dos vales dos rios Araguaia e Tocantins, observando como o ao emitir seus pontos de vista o frade expõe uma visão de mundo cuja origem é sua própria territorialização nos sertões. Audrin, sem dúvida, em um dos frades dominicanos que constroem territorialidades na região, ou seja, ele passa a se apropriar de aspectos culturais dos sertanejos e talvez por isso se mostre bastante ácido em relação às visões que ele considera negativa em relação aos sertanejos. O título de uma de suas obras “Os sertanejos que conheci” expõe essa faceta, pois esse frade defende ter conhecido um sertanejo específico, sendo a partir de sua experiência particular que constrói estratégias para combater as visões de viajantes “estrangeiros” sobre o sertão. Segundo suas próprias palavras:

Se não podemos dizer nada de certo de muitos sertanejos do Brasil, estamos em condições de afirmar que os sertanejos que chamamos ‘nossos’ não vegetam em recantos desolados, onde crescem apenas mandacarus, rasga-gibões e xiquexiques. Não são vítimas de secas periódicas que aniquilam criações, inutilizam lavouras e obrigam-nos a expatriar-se à procura do ‘Inferno Verde’. Não estão sujeitos à lamentável necessidade de disputar ao gado e outros animais a água escassa das cacimbas (AUDRIN, 1963, p. 08).

O primeiro esforço de Audrin é diferenciar os sertões que ele conhece dos sertões nordestinos, e nesse sentido, se empenha em afastar a o vínculo com a paisagem árida, ou seja, os sertões de Audrin é um sertão com abundância de água. Na concepção de Audrin, esses viajantes apressados não conseguiram compreender e valorizar as particularidades dos sertanejos. Em sua narrativa salienta que:

Salvo honrosas exceções, vieram aos nossos recantos bravios com evidente preocupação de atravessá-los á pressa, a fim de abreviar o mais possível as inevitáveis privações. Olharam, portanto, e escutaram sem paciência, anotaram respostas inexatas a perguntas, aliás mal formuladas e mal percebidas por caboclos e índios. Além disso, generalizaram por demais, em seus relatórios, males e defeitos. Não souberam, enfim, simpatizar com seus rudes patrícios, neles vendo apenas atrasos e misérias, chegando mesmo a ridicularizar tradições dignas, pelo menos, de respeito (AUDRIN, 1963, p. 8).

Segundo Audrin, percepções dos viajantes foram construídas a partir de análise superficiais e ligeiras sobre os sertões dos Vales e os sertanejos e, embora ele não nomeie a quem se refere como viajantes apressados, é possível descobrir lhes as identidades em razão do frade expressar quase que literalmente trechos das passagens das narrativas dos médicos sanitaristas Artur Neiva e Belisário Pena, os quais estiveram na região em 1912, fazendo um

reconhecimento sanitário a serviço do Instituto Manguinhos, atual Instituto Oswaldo Cruz, tendo ao final publicando o relatório denominado *Viagem Científica*: pelo norte da Bahia, Sudoeste de Pernambuco, Sul do Piauí e de norte a sul de Goiás (1917).

Esse médicos de fato construíram uma imagem extremamente desfavorável sobre os sertões e os sertanejos, sobre a natureza da região eles escrevem:

Não agradará certamente a franqueza com que expomos nossa impressão, mas julgamos ser isso um dever de consciência e de patriotismo. É indispensável dizer a verdade, embora dolorosa e cruciante e não iludir de forma alguma a nação para que não sofram os jovens a triste desilusão por que nós passamos quando através [d]os livros e romances, havíamos imaginado o Brazil Central um paiz privilegiado, de terras ubérrimas, matas infindáveis (NEIVA; PENA, 1999, p. 222).

A natureza e o solo, significados por Audrin como úbere/farta e diferente da paisagem árida do nordeste, é descrita por Neiva e Pena de outra forma, para estes não há um Brasil central de terras férteis, especialmente no norte de Goiás:

Quanto à fertilidade do solo goiano, só existe no Sul do Estado de Curalinho a Anhanguera; o norte é muito pobre até de pastagens o que é fácil de verificar pelo tamanho do gado, em contraste com o que se verifica em certas zonas do Piauhy (NEIVA; PENA, 1999, p. 84).

Audrin questiona as concepções dos médicos e de outros narradores, baseando-se no longo tempo que viveu na região e, dessa forma, coloca os relatos que descrevem a região como pobre sob suspeição, pois teriam sido feitas por viajantes apressados e principalmente por aqueles que tinham uma concepção de civilização da qual Audrin discordava. De fato para Audrin, a ideia de civilização acompanhada de um progresso que propunha aniquilação da natureza e ao mesmo tempo negava cidadania aos sertanejos era mais prejudicial que benéfica. Como ele diz sobre a previsão de Couto de Magalhães, militar e presidente da província de Goiás em meados do século XIX:

O genial sertanista que foi Couto de Magalhães parece ter se iludido quando, sob o influxo dos seus sonhos de progresso, concluía sua narração de suas vagens pelas margens e sertões do Araguaia prevenindo o leitor que, ao cabo de cinquenta anos tudo estaria transformado [...] Ora, [...] tudo que se revelam da fisionomia e costumes antigos, mantém-se intacto em afastados rincões, ainda não atingidos pela moderna civilização. (AUDRIN, 1963, p. 06)

Audrin defende que quase 100 anos depois dos relatos de Couto de Magalhães os sertões dos Vales ainda não havia sido atingido pela moderna civilização e pelo sonho de progresso daquele sertanista, porém ele concebe essa manutenção de “costumes antigos” como um modo de preservar o que há de mais encantador nos sertões: alma dos sertanejos.

Sem dúvida para Audrin, a ausência da civilização poderia ser compensada pela existência de “um país de florestas, de verdes campinas e várzeas onde correm águas permanentes, onde o solo é rico e fartas as pastagens, onde nunca faltam caças nas matas, onde rios e lagos são piscosos” (AUDRIN, 1963, p. 08-09)

O contraste radical entre as visões de frei Audrin, de um lado, e de Neiva e Pena, de outro, se estendia para outras áreas. Artur Neiva e Belisário Pena, representantes da intelectualidade nacional no início do século XX, intelectualidade essa que concebeu o projeto civilizador dos sertões no início do século XX, em sua visão pessimista, defendiam que não tão cedo os sertões veriam chegar ali a civilização, estando a ampla região que ia da Bahia a Goiás fadada à decadência. Sua imagem privilegiada do atraso e do primitivismo dos sertões era a doença, marca essa que vinculava o sertanejo à ideia da barbárie.

Não valerá a pena entrarmos a procurar provar que a água ou a alimentação, nada tem que ver com bócio em Goiaz; para nós o bócio apresenta uma relação qualquer entre o homem e o domicílio e se este é constituído à moda dos índios com se vê da transcrição feita acima [...] ou justamente o oposto, tratar-se de residências bem construídas de civilizados, os moradores não apresentam o bócio no primeiro caso nunca e, raras vezes, no segundo exemplo. Ora qualquer que queira achar uma relação de causa e efeito entre a presença dos barbeiros não deixará de encontrar bons argumentos em favor dessa hipótese. Nas habitações mal aparelhadas dos indígenas, as triatomas de modo algum podem proliferar, poderão penetrar e viver entre as palhas dos colmados, mas as posturas sendo efetuadas parceladamente e não havendo aglutinação dos ovos como se observa entre os outros redúvidas, os ovos terão fatalmente que cair ao solo, onde facilmente serão destruídos principalmente pelas formigas. O mesmo se dará com os domicílios em boas condições e, onde os hemípteros, devido à circunstância das paredes rebocadas, tão pouco poderão proliferar. Para desenvolvimento sucessivo de gerações, somente a cabana, choupana, cafua, ou palhoça de adobos ou a casa de taipa, possuem os elementos para que tal se dê. Pelas nossas observações o bócio, só existe em uma condição semi-civilizada; é um mal ligado de qualquer modo à habitação (NEIVA; PENA, 1999, p. 123-124).

Nesse trecho, extraído da obra *Viagem Científica*, está registrada a preocupação dos médicos com as formas de contágio do bócio¹⁰, para eles o lugar principal de contaminação era a casa do semicivilizado, a casa do homem pobre que habitava “a cabana, a choupana [...] casa de taipa”, que era a habitação dos sertanejos da região. Estar em um estágio semicivilizado, ou seja, bárbaro, impediria, segundo esses médicos, os sertanejos de participarem da civilização e isso os condenaria à aniquilação por meio da doença. A doença foi o modo pelo qual esses intelectuais traduziram as formas culturais na região dos Vales, integrando a situação sanitária deficiente à própria identidade atribuída às pessoas: ou seja, a presença das doenças seria resultado da própria cultura regional.

¹⁰Enfermidade causada pela deficiência de sódio e de iodo no organismo. À época da viagem de Neiva e Pena, acreditava-se haver uma relação entre o bócio e a construção das habitações no interior do Brasil, nos moldes da transmissão da doença de Chagas.

Nos trechos apresentados do relatório sanitário assinado por ambos os médicos não é possível encontrar um rosto, uma fisionomia das pessoas que vivem nos Vales, pois Neiva e Pena, em seu anseio de propor um quadro que comportasse as imagens dos problemas sociais e naturais das regiões por eles percorridas, criam um relato que despersonaliza os sertanejos. No lugar de um rosto, os sertanejos são essencializados na imagem da doença:

Em todo o longo percurso apenas três núcleos de população [...] pobres casebres esparsos [...] cujos habitantes são na sua maioria pobres vítimas da tireoide, ancilostomose e do impaludismo. Enfim a solidão, a miséria, o analfabetismo universal, o abandono completo dessa pobre gente, devastada moralmente pelo obscurantismo [...] e física e intelectualmente por terríveis moléstias endêmicas. A raça atual dessa região é inaproveitável (NEIVA; PENA 1999, p. 220-221).

Essa paisagem social tem fortes relações com a construção do pensamento social sobre os pobres no século XX, representada na figura polêmica de Monteiro Lobato, que construiu um dos personagens mais representativos da sociedade brasileira: o Jeca Tatu. A proximidade entre a composição do sertanejo pelos médicos e a do Jeca Tatu é percebida por Audrin desde a introdução de *Os sertanejos que eu conheci* (1963):

Tais são os sertanejos que conhecemos. Que ninguém, pois os tenha como os ‘jecas tatus’ do autor de Urupês, nem os trate de párias, dignos apenas de compaixão, senão de desprezo! Aceitam corajosos a luta pela vida, não como condenados a miserável destino. Não os acusemos, portanto, como ousaram fazer alguns patrícios de serem opróbrio para a Nação, prejuízo para nossa fama, atraso para nossa marcha (AUDRIN, 1963, p. 09).

Os patrícios que Audrin denunciou serem os acusadores dos sertanejos sem dúvida são Artur Neiva e Belisário Pena, que, segundo o frade, dividiam com Monteiro Lobato a ideia de que os homens que viviam nos sertões eram párias e a partir desse paralelo produziram seus “relatórios pessimistas” (AUDRIN, 1963, p. 08). A ideia de Audrin faz sentido, e a proximidade é detectada pelo próprio Audrin ao escrever que o “conhecido inventor do Jeca Tatu chegou a afirmar referindo-se aos sertões dos Vales: ‘La nem flores, nem frutas, nem legumes’, em franca analogia entre a preguiça do personagem de Monteiro Lobato e o que escreveram Neiva e Pena: que em Porto Nacional¹¹ havia ‘ausência de plantações, de legumes e verduras nos quintais e raras as árvores frutíferas’” (NEIVA; PENA, 1999, p. 212). A preguiça e a doença andavam lado a lado, pois a ausência de tudo, expressa a representação da aridez e sequidão, de um lado, e a ausência de vida e saúde, de outro lado.

Exploradas por Castro Santos (1987; 2004); Hochman (1998); Lima (1999; 2007); Lima e Hochman (2004), as relações entre processo civilizador, políticas de saneamento, a

¹¹ Cidade onde residia Audrin quando esses médicos passaram pelos sertões goianos.

obra de Monteiro Lobato¹² e os trabalhos de médicos brasileiros sobre a proliferação das doenças durante a primeira metade do século XX são importantes diagnósticos da formação de uma visão sobre os sertões brasileiros. Contudo, o que pretendemos destacar em nosso trabalho é como Audrin elabora os discursos civilizatórios sobre os Vales dos rios Araguaia e Tocantins. Quando Audrin diz que as informações constantes no relatório dos médicos são “declarações tão desanimadoras e contrárias à verdade” (AUDRIN, 1963, p. 85-86), ele está novamente afirmando sua proximidade da realidade sertaneja e denunciando que a visão de os médicos estão comprometidas por uma concepção equivocada da região. De fato, para Audrin o tom pessimista da narrativa dos médicos se choca com a verdade, não sendo possível encontrar na região que ele partilhou com os sertanejos “a universalidade da terrível moléstia [...], sacrificando, de modo incurável a inteligência, a virilidade e a saúde de milhares de infelizes [...]” (NEIVA; PENA, 1999, p. 202)

Revoltado com as representações que os tais “viajantes apressados” legaram sobre os sertanejos, Audrin externa seu inconformismo de forma contundente, pois os referidos médicos sanitaristas escrevem em seu relatório que os frades dominicanos, com quem haviam se encontrado em Porto Nacional, norte de Goiás, concordaram “que Deus faria uma obra de misericórdia se chamasse todos esses infelizes à sua mansão celeste” (NEIVA; PENA, 1999, p. 202).

Não é possível saber se outros padres dominicanos concordaram com Neiva e Pena, mas certamente não foi caso de Audrin, o qual se colocava sempre em uma posição de alteridade quando se referia aos sertanejos, mesmo quando discordava de suas práticas, especialmente das práticas de religiosidade. Sobre o fato de os médicos terem trazido os dominicanos para o debate, afirmando que estes concordavam que os sertanejos eram inaproveitáveis e por isso deveriam ter suas vidas retiradas por Deus, Audrin responde categoricamente:

Lemos num relatório oficial, publicado em 1912, declarações tão desanimadoras e contrárias à verdade que preferimos não mencionar os nomes de seus autores, membros enviados de um instituto nacional que tantos serviços continua a prestar ao Brasil. Basta-nos citar algumas das conclusões desse trabalho científico, afirmações perniciosas porque enganam a opinião pública e informam muito mal as nações vizinhas. “O serão é sepultura viva [...] Os sertões são pedaços do purgatório [...] nessas regiões se desdobra um quadro infernal, que só poderia ser magistralmente descrito

¹²Segundo Nelson Ibanez, Artur Neiva e Monteiro Lobato tiveram seu primeiro contato entre 1906 e 1909 durante as campanhas de Oswald Cruz pelo interior do país, ou seja, antes da viagem aos sertões realizada pelo primeiro e antes da composição do conto *Jeca Tatu* pelo segundo; tendo se estreitado a amizade no ano de 1916, quando o médico foi convidado a chefiar o Serviço Sanitário de São Paulo (IBANEZ, 2012).

por Dante imortal [...]”. Concedemos ser selvagem a natureza do sertão, e em dados momentos e em certos lugares cheias de perigos e de ocasiões de sofrimentos; acrescentamos porém que ela é generosa para o homem dignos desse nome, pois que lhe oferece muitos e fáceis recursos para aliviar, curar e largamente compensar os seus males. (1963, p. 86)

Demonstrando conhecer o relatório de Artur Neiva e Belisário Pena, José Maria Audrin contradiz, em “Sertanejos que eu conheci” (1963), todos os aspectos sustentados pelos médicos, sobre a questão da saúde e da doença, o frade reconhece os males enfrentados pelos sertanejos, mas registra, contrariando Neiva e Pena, que em geral os sertanejos se aplicam ao trabalho “ve[ndo]-se reinar sempre reinar a saúde, a robustez, como a fartura de alimentos e o vestuário higiênico, condições necessárias para prevenir e combater os perigos de um sem-número de doenças” (AUDIRN, 1963, p. 84). A natureza e o trabalho compensariam as dificuldades e as doenças permitindo aos sertanejos a possibilidade de ter uma vida farta e salubre; além disso, rebate a ideia de que os sertões seriam um inferno terreno, onde as pessoas vinham para purgar seus pecados. Na sequência, Audrin contrapõe a visão negativa do sertão, à própria concepção de civilização dos médicos, escrevendo:

Ora os sertões que aqui descrevemos, não merecem ser apelidados de inferno ou purgatório, porque os seus habitantes, que por longos anos conhecemos, sabem encontrar e conservar o segredo de uma vida digna de ser invejada por muitos famintos e maltrapilhos das grandes aglomerações urbanas. Uma prova, entre outras, em abono do que afirmamos, está na nomenclatura, ainda que bem incompleta, das plantas postas pela Divina Providência à disposição do povo sertanejo e por eles usadas com vantagem em caso de doenças ou de acidentes. Temos aqui, como seguro informante, a obra intitulada Árvores e plantas úteis da Amazônia Brasileira, publicada em 1834 pelo Dr. Paul Le Cointe, diretor do Museu Comercial do Pará. (1963, p. 86)

A ideia de civilização dominante durante o século XX é aquela associada ao progresso técnico e às cidades e em oposição aos sertões e ao universo rural, mas Audrin, por sua vez, questiona essa visão ao afirmar que o mundo urbano, ao invés de trazer civilização, ele promove a fome e a pobreza. Por outro lado, os sertões seriam o lugar dos recursos ilimitados e, dessa forma, responsáveis por “conservar o segredo de uma vida digna”. Para Audrin, uma vida digna, distante da fome e da pobreza era o melhor exemplo de civilização e mais que isso: a civilização era resultante do encontro entre homem e natureza, ambos obra da Divina Providência.

Portanto, o lugar da civilização para Audrin era aquele que garantia aos homens a possibilidade de manter a vida e de sua família, o que a divina providência garantia aos sertanejos que se esforçavam para retirara da terra seu sustento, afinal não se devia “acreditar

na inercia e na incurável preguiça que alguns escritores usaram atribuir [ao sertanejo]” (1963, p. 52). Para Audrin a situação deveria ser abordada por outro viés: afinal o que não era civilização:

Queremos, no princípio desse capítulo apresentar aos nossos leitores eloquente contraste. De um lado, os nossos sertanejos (aqueles tão somente, a que nos referimos no presente estudo), quando se mostram fieis e corajosos nos recantos de seu sertão bravo, e de outro lado, os seus irmão por demais numerosas que se desanimam e vão à procura das grandes cidades. Estes, quando não entregues à preguiça, são muitas vezes vítimas de criminosas explorações e obrigados a curtir fome ou a lutar, quase sempre, porém, sem resultados, para conseguir o alimento indispensável, nessas épicas de carestia cada dia mais premente. Aqueles [os que ficam nos sertões], pelo contrário, encontram sempre o necessário, não só para sustentar a sua vida, mas ainda para gozar de fartura (AUDRIN, 1963, P. 53)

Nesse trecho, imediatamente, percebemos Audrin reafirmar sua relação de proximidade com os sertanejos, aos quais chamou de “nossos”. Diante disso, podemos problematizar que o frade reafirma a sua identificação com o sertanejo, e sua territorialidade na região, o que, legitimaria a sua autorização para narrar a partir de experiências vividas no território; ou seja, ele se apresenta como um “conhecedor do outro, e mais, conhecendo o outro, no contato com o outro, se sente autorizado a se travestir nesse outro, à medida que se territorializa nesse sertão que é o nosso sertão, meu e do outro” (MEDEIROS, 2014, p. 14).

Provavelmente, Audrin tenha sido o frade dominicano, até a década de 1950, que mais experimentou e construiu laços culturais com os sertanejos, levando sua territorialização nos Vales a limites até então não vividos, esse processo faz com em diversos momentos ele defenda os modos de vida dos sertanejos como um modelo de civilização menos nefasta do que aquela construída pelos intelectuais e vividas nos centros urbanos. Seus” sertanejos se tornavam inaproveitáveis e párias apenas quando desterritorializados nas grandes cidades, distante dos dons da providência divina, à qual os dominicanos eram responsáveis por administrar nos sertões. Para Audrin, sair dos sertões em busca do progresso era abandonar a verdadeira civilização, como veremos na próxima seção desse capítulo.

4.3 –José Maria Audrin: os sertões onde ele viveu.

José Maria Audrin (1947. P. 08) afirma: “os sertanejos a que nos referimos e que chamamos ‘nossos’ não são os sertanejos em geral, e sim aqueles que vivem nas zonas centrais, tão mal conhecidas, banhadas pelos Rios Tocantins, Araguaia, Xingu e seus afluentes”; ou seja, os “seus” sertanejos são aqueles que viviam nos Vales dos rios Araguaia e

Tocantins, região que compreendia e ainda compreende o sul do Pará, o sul do Maranhão e o antigo norte de Goiás, atual estado de Tocantins (AUDRIN, 1947, p. 8)

Por outras palavras, seus sertões, diferente do narrado pelos médicos sanitaristas, são sertões de águas e seus sertanejos são aqueles que vivem próximos dos rios e das matas, o que evidencia mais uma vez seu empenho em questionar a visão de um sertão desolado pela seca; reiterando: o sertão não “[...] é vítima de secas periódicas que aniquilam criações, inutilizam lavouras” (AUDRIN, 1963, p. 8).

Sem dúvida nenhuma, uma das razões de Audrin para escrever a obra “Sertanejos que eu conheci” foi questionar e combater um “bom número de produções de literatura turística, pejada de erros, preconceitos, críticas injustas, calúnia, caçoadas de mau gosto e pilhérias inconvenientes.” (1963, p. 08). Portanto, na concepção do frade, ele se constitui como “defensor” dos sertanejos, contra as narrativas de viajantes apesados “que não entenderam, não conheceram e nem valorizaram o modo de vida dos sertanejos” (CAIXETA, 2017, p. 81).

Entretanto, outra motivação foi “tentar [...] mostrar os nossos sertanejos sob seus múltiplos aspectos: físico, moral, social, familiar, religioso, político e artístico, Falaremos de seus modos de vida e trabalho, de seus diversos sistemas de caça e pesca, de suas crenças e credence como também seus males e vícios” (1963, p. 7). Portanto, a intenção de Audrin era apresentar a cultura sertaneja a partir de sua própria experiência de territorialização. Mas qual seria “esse” seu sertanejo e como ele o reconhecia dentre os demais? O próprio Audrin responde:

...famílias e indivíduos preservam-se de um sem-número de males e chegam a gozar de invejável robustez, quando sabem e podem observar certas condições [...]. São as seguintes: alimentar-se de modo suficiente, observar a higiene de corpo e da casa, e, sobretudo, levar vida regrada. (AUDRIN, 1963, p. 81-82).

O sertanejo de Audrin era aquele que observava determinadas condições, cuidavam da casa, da higiene, se empregavam ao trabalho e principalmente se comprometia a “levar vida regrada”. Essa vida regrada, ou seja, do homem que trabalhava a terra e que mantinha determinados costumes de austeridades estavam, na concepção de Audrin, acima daqueles que se dirigiam às cidades e acima daqueles que se autodenominavam como “civilizados”. Para ele a vida nos sertões dos Vales correspondia a “incontestável fartura [que] mantém-se à disposição dos nossos ribeirinhos do interior, assegurando-lhes, por meios fácies, a alimentação” . (1963, p. 52). Segundo Audrin (1963, p. 52), a fartura à disposição dos sertanejos, não significava que estes pudessem viver de forma indolente, sendo o trabalho

árduo e permanente uma das características requeridas por esse frade para caracterizar os “seus” sertanejos.

O trabalho é, dessa forma, destacado com muita ênfase na narrativa de Audrin, sendo que especialmente o trabalho na roça era a [...] “condição essencial de vida para os nossos sertanejos; é a manifestação mais ordinária de sua atividade” (AUDRIN, 1963, p.43). Nesse sentindo, para o frade a sobrevivência e a territorialidade sertaneja eram derivadas do cultivo da terra, pois por meio dele “asseguravam o alimento cotidiano pelos esforços dos seus braços e o suor do seu rosto” (AUDRIN, 1963, p. 43). Empenhado em evidenciar que os modos de viver dos sertanejos se baseava em uma cultura de trabalho, Audrin reforça repetidamente:

Tal a tarefa pesada do roceiro, de maio a setembro. Ao chegarem os prenúncios das chuvas invernais, trata-se do plantio. Semeiam-se, aténs de tudo, arroz e milho; mais tarde, será o feijão. Nos montes de carvão e cinzas deixando pelas coivaras, lançam-se as sementes de abóboras, jerimuns e melancias; os recantos mais baixos e mas frescos ficam reservados as batatas e ouras verduras. Enfim, nas beiras do longo cercado plantam-se ananases, mamoeiros e pés de algodão (AUDRIN, 1963, p. 47).

Descrever o cotidiano tem por objetivo apresentar, em certa medida, um sertanejo previdente, capaz de se manter no sertão sem a necessidade de migrar para os centros urbanos, os quais, segundo Audrin, estariam cheios de corrupção. A oposição de Audrin ao mundo civilizado e à sua estética pode ser explicada na perspectiva cristã, quando se trata de enfrentar a questão da inferioridade que os médicos atribuem aos sertanejos. No que concerne ao ambiente favorável ao sertanejo, Audrin compreende as cidades como lugar de fome e de misérias, reservando-lhes o lócus da corrupção da vida e da alma.

A civilização e seus males, representado pela queda que a cidade representava para o sertanejo que se aventurava, tinham sua visão oposta: aquela que concebia os sertões como a imagem da Cidade de Deus, preconizada por Santo Agostinho. Obviamente, não se tratava de centro urbano, mas representava uma vida “alegre e sadi[a] na choupana sertaneja”, algo que Audrin traz para o centro da religião ao escrever que, não temendo ser exageradamente otimista, ousava:

aplicar aos sertanejos que conhecemos a palavra sagrada: ‘Parecem nada possuir e, entretanto, tudo têm em abundância’. Especial providência de Deus cuida deles como cuida dos passarinhos que não semeia e nem colhem e, contudo, vivem contentes” (AUDRIN, 1963, p. 71).

A forma como Audrin descreve o tipo de cuidado com o qual Deus honrava os sertanejos aponta para uma atenção da Divina Providência para com os sertões e para com os sertanejos e por isso sua narrativa em geral constrói um “zelo divino” destinado àqueles que

preservaram nos sertões. A ideia de que todos os homens eram assistidos pela Providência e consequentemente deveriam ser assistidos por toda a cristandade parece ser a base ética de Audrin, surgindo como parte de sua construção narrativa dos sertões (terra e homem) como um lugar de graça e abundância. Euclides Antunes de Medeiros e Luiza Helena Oliveira da Silva, explicam como se processa essa mentalidade cristã humanista em Audrin:

Assim, embora em várias passagens Audrin demonstre não compreender em suas minúcias a cultura do sertanejo caracterizando-o, aqui e ali, como preguiçoso, e denegando determinadas práticas e costumes sertanejos, assume uma postura dual inspirada nessa longa tradição religiosa dominicana. As representações positivadas do outro são demarcadas por François Laplantine (2007, p. 38) como uma característica do pensamento de Las Casas que via nos ‘povos distantes’ da América um modelo do que deveria ser preservado como bom e belo, e uma das formas para se atingir tal preservação, seria os colonizadores da América ‘aprender’ com os ‘nativos’ como eles lidavam com aquele imenso território recém-descoberto (MEDEIROS; SILVA, 2015, p. 15).

Audrin considerou preguiçoso apenas aquele sertanejo que, fugindo às lutas cotidianas, resolvia abandonar “aquelas imensas e tão belas porções [...] e arriscar-se na procura de vantagens problemáticas das regiões bafejadas pelo sopro dos progressos modernos” (AUDRIN, 1963, p.), mas no geral sua visão sobre os sertões e sertanejos pode de fato ser considerada uma ampliação da defesa apaixonada que Las Casas fez do indígena americano, como esclarecem Medeiros e Silva.

Audrin era um frade da Ordem de São Domingos¹³ e como tal concebia que sua missão era evangelizar sertanejos e indígenas. Defensor dos sertanejos e de sua cultura, o frade acreditava na conversão dos homens, diga-se do “homem digno desse nome”, que, seguindo a tradição dominicana, é muito pouco excludente. Segundo Gustavo Gutiérrez, o dominicano Bartolomeu de Las Casas, um dos principais doutrinadores dessa ordem, conceberia que mesmo os bárbaros – semicivilizados na concepção dos médicos – “foram criados à imagem de Deus e não estão totalmente abandonados pela providência divina [ou seja] sendo como são nossos irmãos e tendo sido redimidos pelo precioso sangue de Cristo” (LAS CASAS apud GUTIÉRREZ, 1995, p. 356)

O sertanejo como modelo do bom e do belo é inserido na imagem bucólica construída por Audrin, por meio da aproximação daquele homem ao mundo natural. Para revelar a bondade na fisionomia sertaneja Audrin enfatizava o belo das paisagens e do caráter daqueles homens que Neiva e Pena insistiram em registrar como grotesco.

¹³A Ordem de São Domingos surgiu na Europa da Idade Média, na época das Cruzadas e de Francisco de Assis. Ela brotou a partir da experiência de vida evangélica de São Domingos de Gusmão, aproximadamente em 1170. Construída sobre as bases da pregação evangélica a “missão evangelizadora”, sempre animou os seus membros a peregrinar pelo mundo no trabalho de difusão da mensagem salvífica de Cristo.

O combate contra a civilização pleiteado por José Maria Audrin, representada pela dura crítica feita à narrativa de Artur Neiva e Belisário Pena, coloca a região dos Vales no centro de uma disputa ideológica em torno das interpretações dos sertões, sendo que as concepções do frade são animadas por uma sensibilidade evangelizadora em relação aos pobres e, por isso, tenta embelezar seu universo natural com a delicadeza do sentimento de Deus:

Natureza com os seus deslumbrantes panoramas [...] Aquelas que por longos anos tivemos o prazer de contemplar; infindas chapadas verdejantes, várzeas frescas e atapetadas de flores, buritizais alinhando as suas esbeltas colunas coroadas de palmas nas baixadas úmidas e em torno de extensas lagoas, matas virgens com seus misteriosos silêncios e suas árvores seculares enfeitadas de lindas orquídeas, rios caudalosos com seus estirões, suas barreiras e suas praias alvíssimas [...] (AUDRIN, 1963, p. 204).

Audrin não desconhecia o sofrimento dos sertanejos, mas ao ornamentar sua narrativa com a imagem do “bom sertanejo” buscava evidenciar sua recusa a aceitar as concepções criadas por Neiva e Pena, os quais fizeram desfilar à vista do “mundo civilizado” uma procissão de doentes: entalados, papudos, “elevado número de cretinos, afásicos e paralíticos” (NEIVA; PENA, 1991, p. 204).

Infelizmente, esse mundo preservado, que segundo Audrin (1963, p. 06), teria se “mant[ido] intacto em afastados rincões [e que] ainda não [tinham sido] atingidos pela moderna civilização”, não resiste depois de quase meio século e o próprio frade retoma sua concepção inicial:

Chegamos ao termo de nossa excursão através do sertão e concluiremos essas páginas por uma declaração capaz de infirmar, ao menos em parte, o que escrevemos no início desse trabalho. [...] das numerosas particularidades da vida sertaneja consignadas neste livro, quantas já não são mais exatas! Muitas coisas já começavam a transformar-se no último decênio de nossa longa permanência no sertão; e agora, notícias que, a cada passo, de lá nos chegam, obrigam-nos a acreditar ao desaparecimento progressivo e necessário de um sem-número de realidades pitorescas que, outrora, nos encantaram e que as novas gerações não mais poderão se encantar (1963, p. 202)

Nesse trecho, Audrin remete aos seus apontamentos iniciais na obra “Sertanejos que eu conheci” (1963), quando questiona o sertanista Couto de Magalhães, o qual defendia que em 50 anos os sertões dos Vales estariam transformados. No início de sua narrativa o frade acredita que os sertões permaneceram preservados do contato com o progresso, mas ao final do texto ele faz uma revisão de sua posição; nesse momento ele compreende que a região já está em transformação. O universo bucólico que tanto lhe encantava estava desaparecendo e as novas gerações não teriam a oportunidade de admirar esse sertão bom e belo.

O tom de Audrin é de tristeza pela perda do sertão e também de derrota frente “uma onda de progresso material e social [que] invad[iria] aqueles longínquos recantos e repele para mais longe, ou antes, faz desaparecer para sempre grande parte de tudo de tudo quanto foi por nós presenciado e que pertence agora a um saudoso passado.” (1963, p. 202). Na concepção de Audrin, as permanências dos primeiros 25 anos do século XX começavam a desaparecer a partir do terceiro decênio desse século, diante do surgimento de “estradas de rodagem, embora imperfeitas [...] campos de pousos [... carreiras no comércio e no funcionalismo” (1963, p. 202-203). O frade observa a chegada dos “recursos da técnica moderna” como um instrumento inevitável de evolução no plano social, mas isso não diminuía seu desgosto em ver desaparecer “o perfume encantador da simplicidade sertaneja” (1963, p. 203)

Audrin (1963, p. 203) ainda sustenta que a “natureza permanece inalterada e grandiosa”, mas “mudam-se os costumes, mentalidade e modos de vida dos sertanejos”, evidenciando mesmo ao fim da obra sua recorrente preocupação como a “elevação ou corrupção” da alma sertaneja como medida das suas relações com progresso e com a civilização:

Dizemos, pois aos filhos dos nossos sertanejos: não vos deixais seduzir pela miragem das grandes cidades; conservai-vos fiéis aos vossos rincões. Com o advento infalível e próximo dos progressos, com os quais nunca sonharam os vossos pais, serão utilizados, para o desenvolvimento daquelas regiões, os vossos dotes físicos e as vossas qualidades morais. (1963, p. 203-204)

Interpretando esse trecho, percebemos que os dois pontos centrais são: a permanência dos sertanejos nos sertões e a preservação das suas qualidades morais, as quais seriam corrompidas em caso transferência para as grandes cidades. Essa advertência de Audrin pode ser abordada em duas direções. Primeiro, a associação que o frade fez entre as grandes cidades, de um lado, e a exploração e os vícios adquiridos nos centros urbanos, vícios estes que levariam á corrupção do homem sertanejo. A preocupação com os males do contato com a “civilização” é apresentada por Audrin em diversos momentos, especialmente quando se refere aos indígenas ele é bastante expressivo ao defender que muitos conflitos poderiam ser evitados se os indígenas fossem mantidos afastados dos “civilizados” visto que esses últimos eram os responsáveis por introduzir nas culturas indígenas vários vícios como cachaça, sal e açúcar, produtos que não faziam parte da dieta alimentar. Sua sugestão para resolver a situação é simples, afastar os indígenas de todo contato com os civilizados, sejam eles religiosos, sejam grupos humanitários (1963, p. 186-187). Segundo, a diferença primordial entre o que ele concebia como ideia para os sertões e o que os forasteiros, apressados

esperavam encontrar. O sertão para Audrin era a fuga da civilização, ou a civilização aperfeiçoada pois ali a simplicidade do homem o aproxima de Deus e da providência divina.

Enfim, nesse capítulo percebemos como as concepções do que é civilização e do que é civilizatório variam conforme a época histórica, as ideologias e os projetos de cada grupo e mesmo entre os membros dos grupos. Assim, Frei Gil Vilanova e Frei Gallais defendiam a prerrogativa da interferência dos dominicanos nas questões de Estado e na condução político-social dos Vales dos rios Araguaia e Tocantins por conceberem que a civilização somente chegaria à região por meio da catequese e da evangelização, ou seja, o processo civilizador seria de responsabilidade da Igreja Católica.

Para Frei Audrin a questão da civilização era mais complexa, em primeiro lugar porque ele compreendia desde que teve contato com os médicos sanitaristas que o projeto civilizador do Estado brasileiro buscava se pautar na perspectiva cientificista e preteria em grande medida da participação da Igreja. Nesse sentido, quanto mais a cultura sertaneja fosse conservada, mais os dominicanos teriam espaço para reforçar sua territorialização na região, talvez por isso a questão da manutenção da tradição e dos modos de vida dos sertanejos fosse constantemente defendido por esse frade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença e territorialização dos frades da Ordem Dominicana nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins foi um projeto de intervenção da Igreja Católica no Brasil proposto desde a partir dos últimos 25 anos do século XIX. Contudo, devido às diversas desterritorializações sofridas pela Ordem na Europa no final do século XX, esse projeto foi sendo adiado e sofreu adequações. Nesse sentido, para pensar a territorialização desses frades foi necessário compreender como essa Ordem foi estruturada e organizada em torno da ideia da evangelização e da política de missão, a qual se baseava na ideia de levar a Igreja Católica para o “mundo selvagem”. Sem dúvida como discutido no capítulo I uma ideia que atravessa totalmente o projeto de instalação dos dominicanos no Brasil é a ideia de lugar distante, bravio e barbáro, como vemos nas palavras de Gallais e de outros dominicanos. A chegada no Brasil, a transferência para Uberaba, porta do Brasil Central à época, e por fim as primeiras investidas em Goiás colocam os dominicanos em contato com uma realidade que assusta, mas também que encanta, pois segundo eles poderiam cumprir sua missão: levar a salvação aos sertões.

O entusiasmo inicial se baseava na autoconcepção de que a Missão do Tocantins era a oportunidade de colocar “os soldados de Cristo” em contato com as provações do e provar sua fé trazendo a conversão aos sertanejos. Para além das dificuldades de adaptação ao clima e à natureza, as dificuldades logo surgiram em compreender os “costumes” do clero regional fez com que diversos conflitos e tensões se instalassem, evidenciando que a impressão dos frades de que seriam recebidos de “braços abertos” não se confirmaria. O território não era uma página em branco havia padres e Ordens que estavam instalados desde muito tempo e em função disso tinham tradições e costumes que provocaram estranhamentos nos frades dominicanos e dificultava sua territorialização desde o início.

Esse estranhamento se reproduziu em relação aos sertanejos também, parte dos frades dominicanos esperavam que o processo de territorialização nos vales dos rios Araguaia e Tocantins seria baseado na evangelização e na aceitação tácita dos rituais que esses religiosos queriam implantar. Os bens de salvação, tais como batismo, casamento, extrema-unção, eram de interesse dos sertanejos, mas estes, na ausência costumeira dos representantes da Igreja Católica, haviam construído repertórios culturais com o objetivo de atenderem suas próprias necessidades de religiosidades, o que fazia com que os frades lutassem de diversas formas para instituir os rituais e ritos que consideraram adequados aos cristãos.

As estratégias para reforçar o poder simbólico da Igreja dentro desse território eram basicamente duas: de um lado a radicalização, caso de Frei Gil Vilanova, o qual combatia, por exemplo, o casamento civil e outras práticas culturais dos sertanejos com afinco e mesmo com violência. De outro lado, talvez a maioria, havia os dominicanos que buscavam negociar com os sertanejos, caso de Frei Domingos Carrerot que diante das “estranhas” festas religiosas dos sertanejos se colocava na condição de observador, buscando a melhor ocasião para tentar mudar tais ritos e rituais. Frei José Maria Audrin, apesar das críticas que fez a determinados aspectos da cultura sertaneja, é outro frade que assume a posição de negociador desde que se transfere para os sertões dos Vales, sua relação com a alteridade se apresentou como um caminho de diálogo com a intenção de conhecer a cultura do outro, no caso, seu outro seria o sertanejo.

Os sertanejos não-indígenas, como já exposto anteriormente, ocupavam o território e possuíam territorialidades consolidadas, territorialidades essas sustentadas em práticas culturais tradicionais que atravessava toda a sociedade dos Vales. Nesse sentido, mantinham repertórios de resistência à consolidação da territorialização dos frades dominicanos, especialmente por meio da manutenção de festas que integravam costumes e ritos de diversas culturas e religiosidades, contrariando as exortações dos frades de que os sertanejos deveria m “levar uma vida regrada”. Reafirmar a necessidade de “regramento na vida” era um dos principais aspectos da tentativa de exercício de poder simbólico, cujo objetivo principal era realizar a territorialização da crença, porém os sertanejos sempre procuraram manter determinada autonomia em suas práticas culturais, pois reconheciam que em certa medida essa autonomia fazia parte da luta contra a dominação.

A relação dos frades dominicanos com os indígenas foi constituída por tensões. O projeto de catequese proposto por Frei Gil Vilanova envolvia um controle rígido sob a vida das crianças indígenas, entendidas pelos dominicanos com o caminho para a conversão dos

grupos indígenas ao cristianismo. Os grupos indígenas, reconhecendo as intenções de controle e entendendo os métodos utilizados pelos colonizadores dominicanos constroem estratégias que ludibriam” os frades: recebem os presentes, conseguem ter suas necessidades atendidas e por fim, na maioria das vezes, se negavam a entregar seus filhos ou então os entregava e logo depois as crianças fugiam. Certamente, muitas crianças permaneceram na escola e foram alvos da catequese, contudo esse processo construiu rupturas culturais que o próprio Audrin definiu como prejudiciais., sugerindo, inclusive, que fosse cessado todo e qualquer contato de “civilizados” com os povos indígenas.

As concepções sobre civilização e progresso dos frades dominicanos não eram unificadas havendo discordâncias entre eles, porém as narrativas e textos de diversos deles contribuíram para a construção de uma imagem de um sertão abandonado, de grupos sociais atrasados e que viviam à margem de qualquer possibilidade de civilização, à exceção daqueles grupos que se submetem à dominação simbólica dos frades, que seriam os únicos autorizados a gerir os bens de salvação nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins e conseqüentemente trazer a civilização à região.

Destoando dessa forma de conceber a civilização e o sertão, Frei José Maria Audrin, relativiza a capacidade da civilização de colaborar com o desenvolvimento dos sertões; para esse frade “os civilizados” que circularam sobre os sertões não foram capazes de conhecer “verdadeiro” sertanejo e assim, criaram relatórios a partir de ideias pessimistas e que demarcavam os sertanejos como doentes inaproveitáveis e incapazes de cruzar a linha da “civilização”. A Civilização para Audrin estava na simplicidade sertaneja por isso ele reafirma que a preservação dos sertões e do homem sertanejo distante dos grandes centros era a única forma de não trazer a corrupção àquelas almas.

Como todo processo de territorialização, a territorialização Dominicana nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins está sempre em aberto: fazendo-se e refazendo-se mediante as resistências e negociações culturais com os grupos com quem compartilham o território. Seus olhares para o território se transformaram desde sua chegada na região, aproximando esses religiosos das lutas sociais e colocando em revisão suas noções sobre Civilização, Cultura e Religião o que nos coloca diante de novas perguntas, as quais não cabe responder nessa pesquisa.

6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDRIN, José Maria. **Os Sertanejos que eu conheci**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. BERTRAND BRASIL, Rio de Janeiro, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Coleção de Estudos, Ed.6, São Paulo, 2005.

BRESSANIN, César Evangelista Fernandes. **Entre missões, desobrigas, construções e projetos educativos: a ordem dos pregadores nos sertões do antigo norte de Goiás**. Goiânia, 2015

CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, Frades e Intelectuais: Leituras sobre os sertões do Brasil Central (1882-1935)**. Curitiba: CRV, 2014.

_____. **Narrativas do contato: Frei Gil de Vilanova (o.p.) e os povos indígenas dos vales dos rios Araguaia e Tocantins (1888-1896)**.

_____. Os sertões em ruínas? Imagens do Norte de Goiás nas narrativas de Arthur Neiva e Belisário Penna: **Caminhos da História: sugestões para pesquisa no ensino superior**, Org. ALMEIDA, Vasni de. VIEIRA, Martha Victor. Ed. CRV, Curitiba, 2013, p. 127-137

_____. **As “Santas” Missões Dominicanas em Goiás no Final do século XIX**. Ed. Escritas, Vol. 5, n.1, 2013, PP. 127-144.

CARVALHO, Carlota. *Sertão: subsídios para a História e a Geografia da História*. 3ª edição revista e ampliada. Imperatriz-MA: Ética, 2006.

CERQUEIRA, Francisco Januario da Gama. Rel. Pres. Província de Goiás, ano 1859. In: **Memórias Goianas 7**. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997. p. 207-95.

_____. Pres. Província de Goiás, ano 1859. In: **Memórias Goianas 8**. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997, p. 22-105.

_____. **Os sertões em ruínas? Imagens do Norte de Goiás nas narrativas de Arthur Neiva e Belisário Penna**: CAMINHOS DA HISTÓRIA: Sugestões para pesquisa no ensino superior.

COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA. Juiz de Fora, s.d.

CORMINEIRO, Olivia Miranda. MEDEIROS, Euclides Antunes. **Catolicismo popular e poder simbólico: Narrativas e representações sobre Frei Francisco de Monte São Vítor em Boa Vista–GO (1841-1859)**. Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano VII, n. 19, vol. 7, Maio 2014 - ISSN 1983-2850 <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index>, 2014.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: Uma História dos costumes, tradução brasileira de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, vol. 1, 1990.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1992.

FERREIRA, Karla Vanessa. **Histórico da febre amarela no Brasil e a importância da vacinação anti-amarela**. Artigo. 2011. Disponível em: <http://arquivos.brasileiros.de.ciencias.da.saude>. Acesso em Junho. 2019.

GALLAIS, Estevão. **O Apostolo do Araguaia**. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de Las Casas*. São Paulo: Paulus, 1995.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios e Multiterritorialidade**: Um debate. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Artigo. 2004. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em Outubro. 2020.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução; Daniel Mirante e Willian Oliveira. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LIMA, Nísia Trindade. **Um Sertão chamado Brasil**. HUCITEC, 2 ed. São Paulo, 2013

LIMA, Nísia Trindade. Uma brasileira médica: o Brasil Central na expedição científica de Artur Neiva e Belisário Pena e na viagem ao Tocantins de Júlio Paternostro. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, supl. 1, p. 229-248, jul. 2009.

_____. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Iuperj, 1999.

_____; HOCHMAN, Gilberto. “Pouca saúde e muita saúva”: sanitarismo, interpretações do Brasil e ciências sociais. In: HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego (Org.). **Cuidar**,

controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

_____; SÁ, Dominichi Miranda de. (Org.) **Antropologia Brasileira:** ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LOBATO, Monteiro. **Problema Vital, Jeca Tatu e outros textos.** São Paulo: Globo, 2010.

_____. **Urupês.** Rio de Janeiro: Editora Globo, 1995.

MEDEIROS, Euclides Antunes de. **Encontros de Sangue: Cultura da Violência na Região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins – 1830/1930.** Tese de Doutorado. Universidade Federal de Uberlândia, 2012.

MEDEIROS, Euclides Antunes de. SILVA, Luiza Helena Oliveira da. **Leitura interdisciplinar de uma narrativa Dominicana sobre Sertão e Sertanejos do Norte brasileiro na primeira metade do século xx: Diálogos entre história e sociosemiótica.** Revista Sapiência: sociedade, saberes e práticas educacionais – UEG/UnU Iporá, v.3, n. 1, p. 05- 30 – jan/jun 2014 – ISSN 2238-3565.

NEIVA, Artur; PENA, Belisário. **Viagem Científica:** pelo norte da Bahia, Sudoeste de Pernambuco, Sul do Piauí e de norte a sul de Goiás. Edição Fac-similar. Brasília-DF: Editora do Senado Federal, 1999.

POMBO, Olga. **Práticas interdisciplinares.** Ano 8, n: 15, Porto Alegre, 2004.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993

RODRIGUES, Fernanda Silva. **A territorialização dos sujeitos de boa vista do Tocantins em Goiás: uma abordagem a partir da cultura de religiosidade –1840/1940.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Tocantins (UFT), 2019.

SANTOS, Edivaldo Antônio dos. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás, 1996.

SARAIVA, Adriano Lopes. **Festejos e Religiosidade Popular: O festejar em comunidades Ribeirinhas de Porto Velho/RO.** Dissertação de Mestrado. Universidade federal de Rondonia, UNIR / Núcleo de Ciências e Tecnologia, 2007. xi, 131f. : il. ; 31 cm

SAQUET, Marcos Aurélio. **Território e Paisagem: Da construção Material á Representação:** Abordagens e Concepções de Território. Ed. Expressão Popular, Rio de Janeiro, 2007, pg 200.

VASCONCELOS, Pedro Fernando da Costa. **Febre amarela: reflexões sobre a doença, as perspectivas para o século XXI e o risco da reurbanização.** Artigo. 2012. Disponível em: <http://Rev.Bras.Epidemiol.Vol. 5, Nº 2. Acesso em Junho. 2019>.

