



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

FERNANDA SILVA RODRIGUES

**A TERRITORIALIZAÇÃO DOS SUJEITOS DE BOA VISTA DO TOCANTINS EM
GOIÁS:**

Uma abordagem a partir da cultura de religiosidade (1840/1940)

Araguaína (TO)
2019

FERNANDA SILVA RODRIGUES

**A TERRITORIALIZAÇÃO DOS SUJEITOS DE BOA VISTA DO TOCANTINS EM
GOIÁS:**

Uma abordagem a partir da cultura de religiosidade (1840/1940)

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

Orientador: Prof. Dr. Euclides Antunes de Medeiros

Araguaína (TO)
2019

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

R696t Rodrigues, Fernanda Silva.
A territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins em Goiás: uma abordagem a partir da cultura de religiosidade. / Fernanda Silva Rodrigues. – Araguaína, TO, 2020.
128 f.

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

1. Boa Vista do Tocantins. 2. Territorialização. 3. Cultura. 4. Religiosidade. 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).

FERNANDA SILVA RODRIGUES

**A TERRITORIALIZAÇÃO DOS SUJEITOS DE BOA VISTA DO TOCANTINS EM
GOIÁS:**

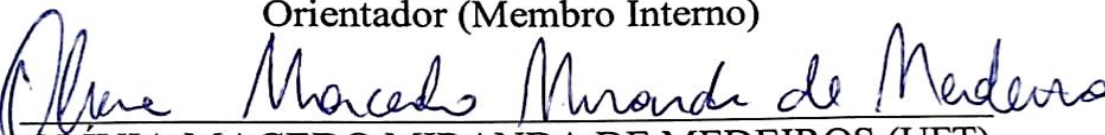
Uma abordagem a partir da cultura de religiosidade (1840/1940)

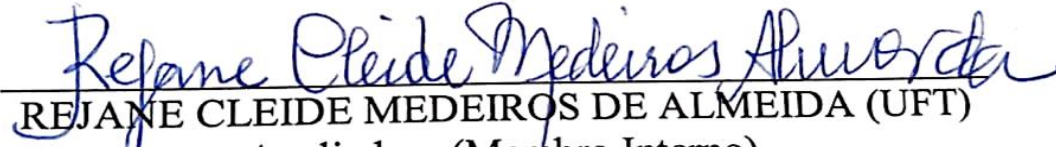
A dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos de Cultura e Território (PPGCult) da Universidade Federal do Tocantins (UFT) foi avaliada para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Cultura e Território e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

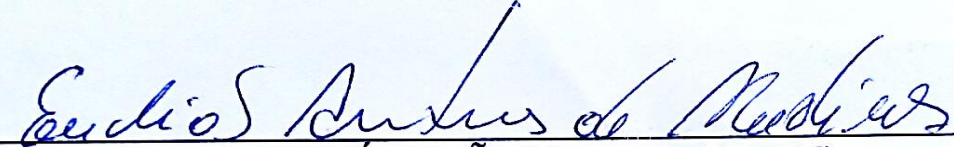
Data de aprovação: 02/10/2019.

Banca examinadora:


EUCLIDES ANTUNES DE MEDEIROS (UFT)
Orientador (Membro Interno)


OLÍVIA MACEDO MIRANDA DE MEDEIROS (UFT)
Avaliadora (Membro Interno)


REJANE CLEIDE MEDEIROS DE ALMEIDA (UFT)
Avaliadora (Membro Interno)


THAÍS LEÃO VIEIRA (UFMT)
Avaliadora (Membro Externo) – Webconferência

AGRADECIMENTOS

Gostaria de iniciar os agradecimentos expressando gratidão a Deus pelo caminho percorrido e pelas dificuldades que me fizeram crescer.

Ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), na pessoa da coordenadora Kênia Gonçalves Costa.

Ao meu querido Prof. Dr. Euclides Antunes de Medeiros, pela orientação na construção da pesquisa. Como ele mesmo, uma vez me disse: “você é como uma filha, a quem corrijo e ensino a caminhar”. Obrigada por ter acreditado que eu era capaz de crescer como pesquisadora, pelas palavras de incentivo que me motivaram a continuar dia após dia, evoluindo como pesquisadora. Não tenho palavras para expressar o quanto sou grata a você por tudo.

Às professoras Dras. Olivia Macedo Miranda de Medeiros e Kênia Gonçalves Costa, que foram avaliadoras na minha banca de qualificação e que trouxeram contribuições relevantes e esclarecedoras que serviram como um norte para a conclusão da pesquisa, além das palavras de incentivo que serviram como bálsamo diante das minhas angústias como pesquisadora.

Aos Professores com os quais cursei disciplinas e que nos forneceram valiosas ferramentas e informações para a realização deste trabalho.

A todos os meus colegas de mestrado, com os quais tive momentos de grande aprendizado e inspiração e, em especial a minha colega de orientação Denize Passos, que participou dos meus momentos de angústia como pesquisadora, e para mim é um exemplo de força e superação. À Mery pelas contribuições e palavras de incentivo.

Aos meus pais que sempre me incentivaram a estudar e que, mesmo sem entender o processo pelo qual passei, constantemente me apoiaram, foram compreensíveis às minhas ausências, assim como todos os meus familiares que mesmo estando longe, sempre me apoiaram. Essa conquista não é só minha, mas de todos nós sertanejos dos “Vales do Rio Tocantins e Araguaia”.

Ao meu esposo Antônio Nilson Moreira de Souza que acompanhou de perto minhas angústias e que por muitas vezes foi o ombro que me serviu de conforto. Obrigada pelo amor e apoio a realização dos meus sonhos. Muito obrigada, amor da minha vida.

À professora France, a grande incentivadora para que eu fizesse o mestrado. Obrigada por me incentivar a continuar a carreira acadêmica, por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditava.

Ao meu amigo André Ricardo e sua mãe Antônia Pereira (Nena), que me acolheram como muito carinho em sua casa e foram meu ponto de apoio em Araguaína, sempre dispostos a ajudar, me deixavam sem palavras. Vocês fazem parte dessa conquista. Ao seu Dantas, Shawane e dona Vilma que no início me receberam em sua casa em Araguaína, obrigada pelo apoio.

Aos meus amigos (as) que estiveram presentes e aqueles que não puderam. Não citarei nomes para não cair no erro de esquecer o nome de alguém, mas sei que todos estavam torcendo por mim e foram compreensíveis diante das tantas recusas para estarmos juntos, pois eu tinha que “estudar para o mestrado”. Quero expressar a minha imensa gratidão.

Por fim, todos se sintam alcançados pela minha gratidão e, ao mesmo tempo, quero incentivá-los a não desistirem de seus objetivos, pois mais árduos que sejam, todos somos capazes de fazer aquilo que propomos em nosso coração.

GRATIDÃO!

RESUMO

Boa Vista do Tocantins faz parte da narração de muitos memorialistas e da discussão de alguns pesquisadores, mas no que se refere à religiosidade e territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins, tem muito a ser problematizado. De tais problematizações podem emergir significados e sentidos que contribuirão para a história social de Boa Vista do Tocantins. Nesse sentido, a pesquisa se desdobrou em investigar a influência da religiosidade na territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins — GO no período de 1840 a 1940. O objetivo, portanto, centrou-se na problematização: em que medida a cultura de religiosidade mediou os processos de territorialização dos sujeitos? Para tanto, fez-se necessário traçar objetivos específicos que contribuíssem e norteassem a pesquisa, a saber: a) investigar nas memórias os processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins; b) investigar os processos de territorialidade; c) em que medida a religiosidade exerceu influência e poder nos processos decisórios do território; d) perceber a cultura religiosa engendrada nos modos de viver dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins. Para alcançar tais objetivos, percorreu-se o caminho metodológico da pesquisa bibliográfica e documental, procurando tecer uma análise hermenêutica que pudesse extrair sentidos e significados, mobilizando conceitos concernentes ao direcionamento da pesquisa, o que constituiu a elaboração de uma pesquisa interdisciplinar. Para a análise, os aportes teóricos constituíram importantes ferramentas na construção da pesquisa, como Haesbaert (2004; 2005; 2007), Y Fu Tuan (1983), E. Thompson (1987), Raymond Williams (1995), Halbwachs (2006), Paul Ricoeur (2007) e Bourdieu (2009, 2002 e 2007). A partir da problematização de tais conceitos, percebeu-se que alguns aspectos contribuíram para que a religiosidade se tornasse a mediadora principal nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins: o sertanejo traz consigo um sentimento de religiosidade inerente aos seus modos de vida; as revoltas ocorridas durante o período de territorialização dos sujeitos contribuíram para que elegessem um agente religioso como líder espiritual. Os agentes que fizeram parte do campo religioso e atuaram como líderes carismáticos agiram de forma arbitrária perseguindo os próprios interesses para a dominação, não apenas do campo religioso, mas também do político, econômico e cultural.

Palavras-chaves: Boa Vista do Tocantins. Territorialização. Cultura. Religiosidade.

ABSTRACT

Boa Vista do Tocantins, is part of the narration of many memorialists and discussion of some researchers, but with regard to the religiosity and territorialisation of the subjects of Boa Vista do Tocantins, has much to be problematised, and such problematisations may emerge meanings and senses that will contribute to the social history of Boa Vista do Tocantins, in this sense the research was unfolded in investigating the influence of religiosity in the territorialisation of the subjects of Boa Vista Tocantins - GO in the period from 1840 to 1940, whose objective focuses on the problematisation; the extent to which the culture of religiosity mediated in the processes of territorialization of subjects. For this, it was necessary to draw specific objectives that would contribute to guide the research; investigate in the memories the processes of territorialization of the subjects of Boa Vista do Tocantins; investigate the processes of territoriality; to what extent the religiosity exercised influence and power in the decision-making processes of the territory; and the religious culture engendered in the ways of living of the subjects of Boa Vista do Tocantins. To reach such objectives the way was passed methodological of the bibliographical and documentary inquiry, trying to weave an analysis hermeneutics what could extract senses and meant, mobilizing concepts concerning a direction of the inquiry, which constituted the preparation of an interdisciplinary inquiry. For the analysis, them theoreticians constituted important tools in the construction of the inquiry, like Haesbaert (2004; 2005; 2007), Y Fu Tuan (1983), E. Thompson (1987), Raymond Willians (1995), Halbwachs (2006), Paul Ricoeur (2007) and Bourdieu (2009, 2002 and 2007). From the of such concepts, one realized that some aspects contributed so that main mediator made the religiosity into the processes of territorialization of the subjects of Boa Vista do Tocantins: the backwoodsman brings with himself a feeling of religiosity inherent in his ways of life, the revolts when they took place in during period of territorialization of the subjects they contributed so that they elected a religious agent as spiritual leader. The agents who made part of the religious field and acted like charismatic leaders acted in the arbitrary form pursuing the interests themselves for the domination, you do not punish of the religious field, but also, of the politician and economical one and cultural one.

Keywords: Boa Vista do Tocantins. Territorialization. Culture. Religiosity.

Dedico este trabalho aos meus pais e família sertaneja, por serem os meus grandes incentivadores a trilhar o caminho do conhecimento, e por me fazerem acreditar que eu poderia alçar voos que jamais imaginei.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
1.1	Memorial Formativo	11
1.2	Apresentação da Pesquisa	13
2	MEMÓRIAS DE UMA TERRITORIALIZAÇÃO	22
2.1	Apropriação do espaço e um novo território	26
2.2	Da territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins	34
2.2.1	As três revoltas de Boa Vista do Tocantins	38
2.3	A paisagem de Boa Vista do Tocantins	47
3	AS NARRATIVAS SOBRE OS MODOS DE VIDA DOS SUJEITOS DE BOA VISTA DO TOCANTINS	58
3.1	Práticas de cultivo e tradições sertanejas nas narrativas	58
3.2	Moradia, um lugar para chamar de seu	68
3.3	Costumes dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins.....	76
4	ESTRUTURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO: CULTURA DA FÉ	84
4.1	Estruturação do Campo Religioso: o contexto histórico da religião no período pesquisado 1840/1940	87
4.1.1	A gênese do campo religioso em Boa Vista	92
4.2	Campo Religioso em Boa Vista: dominação e manutenção	98
4.3	A mediação da religiosidade na territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins.....	111
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
	ANEXO 1	127

1 INTRODUÇÃO

1.1 Memorial Formativo

Descrever o meu processo formativo traz um misto de emoções, sentimentos, muitos aprendizados e lembranças de momentos árduos, mas o meu coração aquece quando percebo que o caminho que trilhei me conduziu para o presente que vivencio. Filha de sertanejos que não tiveram a oportunidade de concluir o ensino fundamental quando jovens, meus pais sempre me apresentaram o estudo como uma das trajetórias mais importantes para a minha vida. Me apresentavam o estudo como um passe para uma vida com mais oportunidades, diferente do que a que eles tiveram. Relembrando as experiências que vivi e os valores que aprendi, percebo que muitos foram reestruturados, enquanto outros foram deixados, todos sendo importantes para o meu crescimento e conhecimento do “mundo”. Como Josso (2004) destaca:

As experiências de transformação das nossas identidades e da nossa subjetividade são tão variadas que a maneira de descrevê-las consiste em falar de acontecimentos, de atividades, situações ou de encontros que servem de contexto para determinadas aprendizagens (JOSSO, 2004, p. 44).

Nessa perspectiva, relatarei de maneira breve o meu caminho formativo até o mestrado. Com muita dificuldade pelo fato de meus pais morarem no sertão a 30 km da cidade de Araguatins, finalizei o Ensino Médio em Augustinópolis – TO em 2009. Tentei entrar para uma Universidade Pública com a nota do Enem, mas por falta de informação e a dificuldade de acesso à internet, não consegui. Nesse ínterim em que fiquei sem estudar, uma pessoa me disse uma frase que me marcou: “você não tem perspectiva de fazer uma graduação, você vai ser uma quebradeira de coco, se casar e morar na roça”. Admiro muito as mulheres quebradeiras de coco, pois minha mãe é uma. São mulheres guerreiras. Hoje entendo o porquê dessa fala me marcar tanto. Para uma menina sertaneja da “roça”, eu era estigmatizada pelo meu modo de vida, sujeito “excluída” do acesso ao ensino superior e que dificilmente teria um modo de vida diferente dos meus pais.

Decidi, pois, que percorreria o caminho educacional e lutaria por aquilo que eu acreditava: Fui atrás das oportunidades de estudo. Confesso que não foi fácil, mas em 2011 surgiu a oportunidade de fazer faculdade em um polo de Ensino à

Distância – EaD que ficava na cidade de Sampaio – TO, há uns 12km de Augustinópolis. Escolhi fazer o curso de Tecnólogo em Secretariado, com a duração de dois anos e meio. Escolhi esse curso na época com o pensamento de que precisava trabalhar e que esse curso me proporcionaria maior facilidade para conseguir um emprego. Terminei o curso em 2013 e no ano seguinte, em 2014, consegui passar para o cargo de Secretária Executiva no concurso da Universidade Federal do Tocantins – Campus de Tocantinópolis. Naquele momento eu não estava dando apenas um passo na minha carreira profissional, mas no meu processo formativo.

Começar a trabalhar na UFT foi, no primeiro momento, desafiador e até mesmo “intimidador”. Comecei a trabalhar na Secretaria da Direção assessorando a Diretora do Campus. Por mais que eu soubesse as técnicas de secretariado, a Universidade era um mundo novo e, como bem ressalta Bourdieu (2004, p. 21), “o campo científico é um mundo social e, como tal, faz imposições, solicitações, etc., que são, no entanto, relativamente independentes das pressões do mundo social global que envolve”. A Universidade é, assim, parte desse campo como uma estrutura, um campo com *habitus* que eu desconhecia até o momento, uma vez que o curso profissional à distância que eu tinha feito era apenas técnico, não havia pesquisa e extensão. Ou seja, práticas de ensino diferentes. Passei então a vivenciar o “campo científico” e a participar dos fóruns e palestras do Campus.

No começo do ano de 2017, a Diretora France me apresentou o Programa de Pós-Graduação em Estudo de Cultura e Território. No primeiro momento, as temáticas das linhas de pesquisas e teóricos para a prova dissertativa pareceram-me assustadoras, pois até então, eu não conhecia nenhum. Cogitei não tentar o mestrado acadêmico. Em conversa com a professora France, ela me incentivou a iniciar a elaborar o pré-projeto. Foi quando lembrei de um Fórum de Cultura que eu havia participado e de como a história de Tocantinópolis foi lembrada e contada em mesa redonda e, ainda, em como despertou em mim alguns questionamentos que me fizeram querer conhecer mais sobre a cidade e a sua história. Com a orientação da professora France, leituras de referenciais bibliográficos sobre a cidade, discussão dos autores com alguns professores, decidi fazer o pré-projeto e a inscrição no Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCult).

Consegui passar na primeira etapa da prova dissertativa, a qual já foi uma conquista. Quando finalmente saiu o resultado do processo seletivo do PPGCult, meu nome estava na lista de aprovados. Foi um momento que ficou marcado na minha memória. O PPGCult é um marco na minha vida e na interdisciplinaridade da integração de saberes e oportunidades, como o próprio nome sugere, “cultura e território” implica uma série de discussões relevantes na formação de conhecimento.

Em sala de aula, na discussão dos autores nas disciplinas, muitas vezes me vi representada em falas e problematizações dos professores e dos colegas de aula. A escolha do tema da minha dissertação foi, assim, surgindo no aprofundamento das discussões e dos referenciais sobre Boa Vista do Tocantins e na percepção de como a religião se encontrava engendrada nos referenciais, bem como o seu relacionamento com a vida dos sertanejos que se territorializaram na Boa Vista do Tocantins. O desenvolver da pesquisa foi significativo e revelador para mim: entender todo o processo de povoamento dos sertões Goiás/Tocantins; descobrir que estou inserida dentro dessa pesquisa e a dificuldade em me distanciar criticamente do objeto de pesquisa enquanto pesquisadora.

1.2 Apresentação da Pesquisa

Boa Vista do Tocantins¹ foi uma cidade que surgiu às margens do Rio Tocantins no extremo norte de Goiás, situada em um ponto estratégico que compreendia o Extremo Norte de Goiás, sul-sudoeste do Maranhão e sudeste do Pará, tendo os Rios Tocantins e Araguaia como divisa. Boa Vista do Tocantins passa a ser considerada Vila pela Resolução Provincial n.º 16, de 31 de julho 1852, e pela Resolução Provincial n.º 02, de 28 de julho de 1858 é elevada à categoria de cidade. De fato, o acesso ao norte de Goiás era difícil, devido às condições de condução e trajetos da época, dificuldades que foram usadas como justificativa pelo Governo da província, diante da assistência precária para com as cidades do Norte da qual Boa Vista do Tocantins fazia parte. Sendo assim, teve o seu próprio desenvolvimento e crescimento.

¹ Atualmente denominada como Tocantinópolis (TO).

Palacín (1990, p. 11) ressalta que “a decadência de Goiás, consequência do colapso da mineração a contraposição norte/sul passava a adquirir o conteúdo socioeconômico [...] ruralização da vida e o abandono das cidades”. Nesse contexto, o Norte passava a ser rotulado como esquecido, abandonado, decadente etc. Foi nesse cenário que alguns sertanejos se abrigaram na planície do Rio Tocantins entre os anos de 1818 a 1825, constituindo um território que denominaram de Boa Vista do Tocantins.

No ano de 1891, Boa Vista do Tocantins já era considerada umas das cidades mais populosas do extremo norte de Goiás. Às margens do Rio Tocantins, mantinha um comércio fluvial fluente que estreitava suas relações sociais e econômicas com os Estados do Maranhão e do Pará, favorecendo a comercialização de produtos e a migração de sujeitos entre os Estados.

A historiografia e as memórias sobre Boa Vista do Tocantins são vastas, em razão de ser uma cidade existente desde o século XIX. As narrativas expõem os acontecimentos ao longo das décadas que a tornaram “conhecida”², promovendo muitos debates, constituindo um acervo de narrativas com diferentes sentidos e interpretações. Alguns narradores a intitularam como: a Cidade da Fé, a Boa Vista do Padre João, Boa Vista do Tocantins. No entanto, os aspectos do desenvolvimento cultural, as memórias que constituem o sentimento de territorialidade dos sujeitos³ e a religiosidade engendrada nos modos de vida, foram timidamente problematizadas. Assim, surgiu o questionamento: por que a memória social em suas evocações no que se refere à territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins é composta por uma predominância religiosa?

Segundo Palacín (1990), o Pe. João de Sousa Lima nasceu em Boa Vista do Tocantins, ausentou-se para os estudos religiosos e ao retornar para a mesma, participou ativamente das revoluções e outros movimentos armados, reagindo aos poderes locais e a quem ele se posicionava contra na época. Mesmo sendo um padre, enveredou pela carreira política estadual de 1910 a 1947. Sobre o que a tornou “conhecida”, ressalta que “Boa Vista e seu povo boa-vistense, passaram,

² “Memórias oficiais e não oficiais do passado podem diferir de forma aguda, e as memórias não oficiais, que tem sido relativamente pouco estudada [...] a questão de quem quer que quem esqueça o quê e o porquê” (BURKE, 2006 p. 85).

³ Partindo da perspectiva de Thompson, que enfatiza a história vista de “baixo”.

assim, a ser vistos no Estado como o protótipo do povo por essência revolucionário [...] na controvérsia política as mais opostas valorações morais” (PALACÍN, 1990, p. 5).

Há vários referenciais que retratam sobre Boa Vista do Tocantins e sua importância para o desenvolvimento cultural, econômico e político da região. Os referenciais historiográficos como o do Padre Luís Palacín Gomes⁴ e Olivia Macedo Miranda Comirneiro⁵, foram fundamentais na problematização do objeto de pesquisa. Palacín (1990), em seu livro “Coronelismo no extremo norte de Goiás: o Padre João e as três revoluções de Boa Vista”, aprofundou-se em problematizar “a natureza e o funcionamento coronelismo” enquanto Cormineiro (2010) buscou problematizar os modos de vida dos sertanejos pobres dos “Vales do Rio Araguaia e Tocantins”⁶.

A partir dessas duas perspectivas historiográficas com diferentes problematizações, percebi que precisava investigar o porquê dos referenciais sobre Boa Vista do Tocantins serem permeados por uma religiosidade dominante. Porquanto, por mais que esses autores tivessem levantado alguns apontamentos sobre a predominância do poder religioso, não foram aprofundados o suficiente ao ponto de esclarecer alguns questionamentos. Partindo dessa premissa, a pesquisa tem como objetivo problematizar em que medida a religiosidade foi mediadora dos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista, se tornando marcante na memória social da cidade?

Assim, analisamos obras memorialísticas, relatórios de províncias e obras historiográficas, extraíndo os resquícios das memórias dos sujeitos sertanejos, lembrando que “a memória social, mesmo a individual, é seletiva [...] as memórias são maleáveis, e é necessário compreender como são concretizadas, e por quem, e como são os limites dessa maleabilidade” (BURKE, 2006, p. 73).

Do mesmo modo, para além do conceito de memória, faz-se necessário trazer à noção de representação, que segundo Ginzburg (2009, p. 85), “faz da realidade

⁴ Nasceu em Valladolid na Espanha em 21 de junho de 1927. Atuou como pesquisador e professor na Universidade Federal do Goiás (UFG) e na Universidade Católica de Goiás (UCG), tendo uma atuação relevante para a produção historiográfica de Goiás.

⁵ Professora Doutora do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins, Câmpus de Araguaína.

⁶ Nome atribuído pela historiadora a partir de suas problematizações sobre as movimentações dos sertanejos entre os estados do Maranhão, Pará e Tocantins.

representada e, portanto, evoca a ausência: por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere presença”. Assim, representações são personificações de uma dada realidade, o que sugere a ausência da coisa representada, mas, ao mesmo tempo, a torna presente pela representação.

Pesavento (2006) ressalta, nesse sentido, a importância da correlação entre memória e representação, visto que

Do mesmo modo como a história é a narrativa que personifica uma ausência no tempo, a memória também recupera, pela evocação, imagens do vivido. É a propriedade evocativa da memória que permite a recriação mental de um objeto, pessoa ou acontecimento ausente (PESAVENTO, 2006, p. 51).

Para responder tal questionamento, foi necessário investigar nas memórias os processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins; investigar os processos de territorialidade e em que medida a religiosidade exerceu influência e poder nos processos decisórios do território; e perceber a cultura religiosa engendrada nos modos de viver dos sujeitos de Boa Vista. Sobre os objetivos e questionamentos levantados, fica evidente a necessidade de uma problematização interdisciplinar, pois o caráter tradicional da delimitação disciplinar se revelou exíguo.

Sendo assim, a abordagem interdisciplinar é uma ferramenta de problematização que ultrapassa os limites disciplinares, contribuindo para a exploração de novos sentidos e interpretações. Segundo Pombo (2008), a interdisciplinaridade é um conceito que recorremos “sempre que nos defrontamos com um daqueles problemas imensos cujo princípio de solução sabemos exigir o concurso de múltiplas e diferentes perspectivas” (POMBO, 2008, p. 15). É nessa perspectiva de extrairmos das problematizações os múltiplos sentidos que nos levassem a resolver o problema da pesquisa em questão, é que recorremos à interdisciplinaridade que, como cultura, foge dos padrões de “enquadramentos” disciplinares que poderia resultar na limitação da problematização do objeto.

Por conseguinte, a hermenêutica a qual nos aportamos para a problematização do objeto de pesquisa, nos permitiu a análise e interpretação das fontes a partir de uma construção interdisciplinar, isto é, problematizar as memórias sobre Boa Vista do Tocantins extraindo seus sentidos e significados, mobilizando elementos dos campos de saberes, na medida em que se fizessem necessários para a construção da pesquisa, em observância à concepção de Ricoeur (1990, p.

17) de que “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”.

Neste sentido, a pesquisa foi construída metodologicamente de modo interdisciplinar através da interpretação das fontes bibliográficas e documentais a partir da problematização dos conceitos que foram exigidos pelo objeto de pesquisa proposto a pesquisar.

O recorte temporal foi de 1840 a 1940, o qual compreendeu o levantamento com base nas memórias e historiografia sobre os acontecimentos ocorridos durante esse período, compreendendo que o espaço de tempo delimitado é relevante na problematização do objeto de pesquisa. A escolha de 1840 partiu da premissa de que Boa Vista do Tocantins já era considerada uma Vila e que as evidências sobre a vida dos sujeitos que ali moravam passaram a ter ênfase somente a partir de 1840, tanto nos relatórios de províncias quanto nas inúmeras narrativas. Já a escolha de 1940 se deu pelo fato de que é nesse período que se tem o encerramento da era Padre João, e que Boa Vista do Tocantins passa a ser denominada Tocantinópolis, obedecendo ao critério do Governo Federal que proibia no País duas cidades de nomes iguais.

Esta pesquisa está dividida em quatro capítulos, com a discussão teórica iniciando a partir do Capítulo II, no qual é realizada a problematização da construção do território pelos vários sujeitos que se apropriaram deste território; a territorialização de tais sujeitos e a percepção da paisagem de Boa Vista do Tocantins a partir de suas vivências. Para discutirmos o conceito de território e territorialidade partimos da concepção de Haesbaert (2004, p. 13) de que “o território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico”.

Quanto a paisagem, partimos das discussões de Schama (1996) que contribui para pensarmos que “paisagem é cultura, antes de ser natureza”, sendo assim, cada sujeito a interpreta e representa a partir de suas ideologias. Já Tuan (2013) apresenta contribuições no sentido de discutirmos e refletirmos como os sujeitos de Boa Vista do Tocantins construíram suas realidades, responderam ao espaço e ao lugar de maneiras diferentes e influenciados pela religiosidade, moldando seus valores baseados nas experiências que adquiriram através de seus órgãos de sentidos e pelas emoções vivenciadas.

No Capítulo III, problematizamos os elementos estruturais dos modos de vida dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins, extraído das memórias os significados do viver diário, as relações com o território em que vivem e como manifestam os seus modos de vida. A vivência dos sujeitos na constituição do novo território vai além das necessidades econômicas, há uma ligação com o meio em que vivem: as festas, as crenças, o sentimento de pertencimento ao território, o cultivo e os rituais desenvolvidos nessas práticas.

Sendo assim, nos aportamos em Thompson (2002; 2005) para entendermos os fenômenos sociais e culturais que ganham relevância e deixam de ser pensados apenas como reflexo imediato da vida econômica, mas que estão ligados a costumes tradicionais; e em Williams (1979; 2011), que contribuiu para análise da cultura como estilos de vida particulares, articulados por meio de significados e valores comuns, provenientes de instituições e expressos no comportamento cotidiano.

No Capítulo IV, discutimos como ocorreu o processo de dominação religiosa em Boa Vista do Tocantins, quais fatores favoreceram para que a religiosidade e o seu uso influenciassem toda uma cultura. Para tal problematização começaremos com Bourdieu (2007; 2009) que nos ofereceu subsídios para pensarmos sobre a religiosidade e sua dominação simbólica nos processos econômicos, políticos e culturais em Boa Vista.

A territorialidade se constitui a partir da relação do sujeito com o território, caracterizado pelas estratégias que desenvolve nos processos de territorialização, pois “além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais” (HAESBAERT, 2004, p. 3). Sendo assim, a pesquisa procurou estabelecê-la como um fio condutor na problematização da cultura de religiosidade, na medida que ela abrange amplas dimensões do território. Assim, procurou-se perceber como cada grupo de sujeitos se territorializou e desenvolveu suas relações políticas, econômicas e culturais em relação ao território de Boa Vista do Tocantins.

Sendo assim, imergimos através da memória em um passado histórico de Boa Vista do Tocantins, para trazer à tona através da interdisciplinaridade, a seguinte problematização: em que medida a religiosidade foi mediadora dos processos de territorialização, nas relações políticas, econômicas e culturais de

modo a sobressair na memória social de Boa Vista do Tocantins? A partir de quais percepções as memórias são narradas? Os questionamentos aqui levantados poderão corroborar no surgimento de novos sentidos para a memória histórica dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins. São esses e outros questionamentos surgidos no percurso da pesquisa que nos nortearam para seu desenvolvimento.

Sobre as obras memorialísticas e registro de viajantes, estas se constituíram como aportes referenciais e como registros sociais vividos que, a princípio, “servem” a história. Sendo assim, alguns referenciais fazem-se necessários para demonstrar como os narradores serviram como fontes e foram relevantes no cotejamento dos dados dentro do tema abordado.

Carlota Carvalho (2000), em seu livro “O sertão: subsídios para uma história e geografia do Brasil” com a primeira edição publicada em 1924, demonstra profundo conhecimento acerca da geografia e história regional, possuindo informações de grande relevância crítica sobre Boa Vista do Tocantins.

Aldenora Alves Correia que chegou à cidade com cinco anos de idade é considerada “filha” do Padre João por ter sido enviada por ele ao Colégio das Irmãs dominicanas do “Sagrado Coração de Jesus”, em Porto Nacional, e escreveu o livro intitulado: “Boa Vista do Padre João”, trazendo memórias sobre Padre João. Todavia, alguns historiógrafos criticam o seu livro devido a descrição romântica sobre as atuações do Padre João. No entanto, Correia (1977) nos fornece subsídios de memória e representação sobre o processo da territorialidade dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins e a influência da religião em tais processos.

Vale ressaltar ainda, as narrações do Frei José M. Audrin, que nasceu em Bédarieux, no Sul da França, e veio para o Brasil em 1903, chegando ao sertão de Goiás em 1904, onde trabalhou com missões catequistas em Conceição do Araguaia – PA e em Porto Nacional – TO, somando mais de 30 anos nos sertões. Escreveu o seu primeiro livro, “Entre Sertanejos e Índios do Norte” (1947) sobre a vida do Dom Domingos Carrérot, e também publicou “Os sertanejos que eu conheci” (1963), o qual contém narrativas ricas em detalhes acerca do modo de vida dos sertanejos.

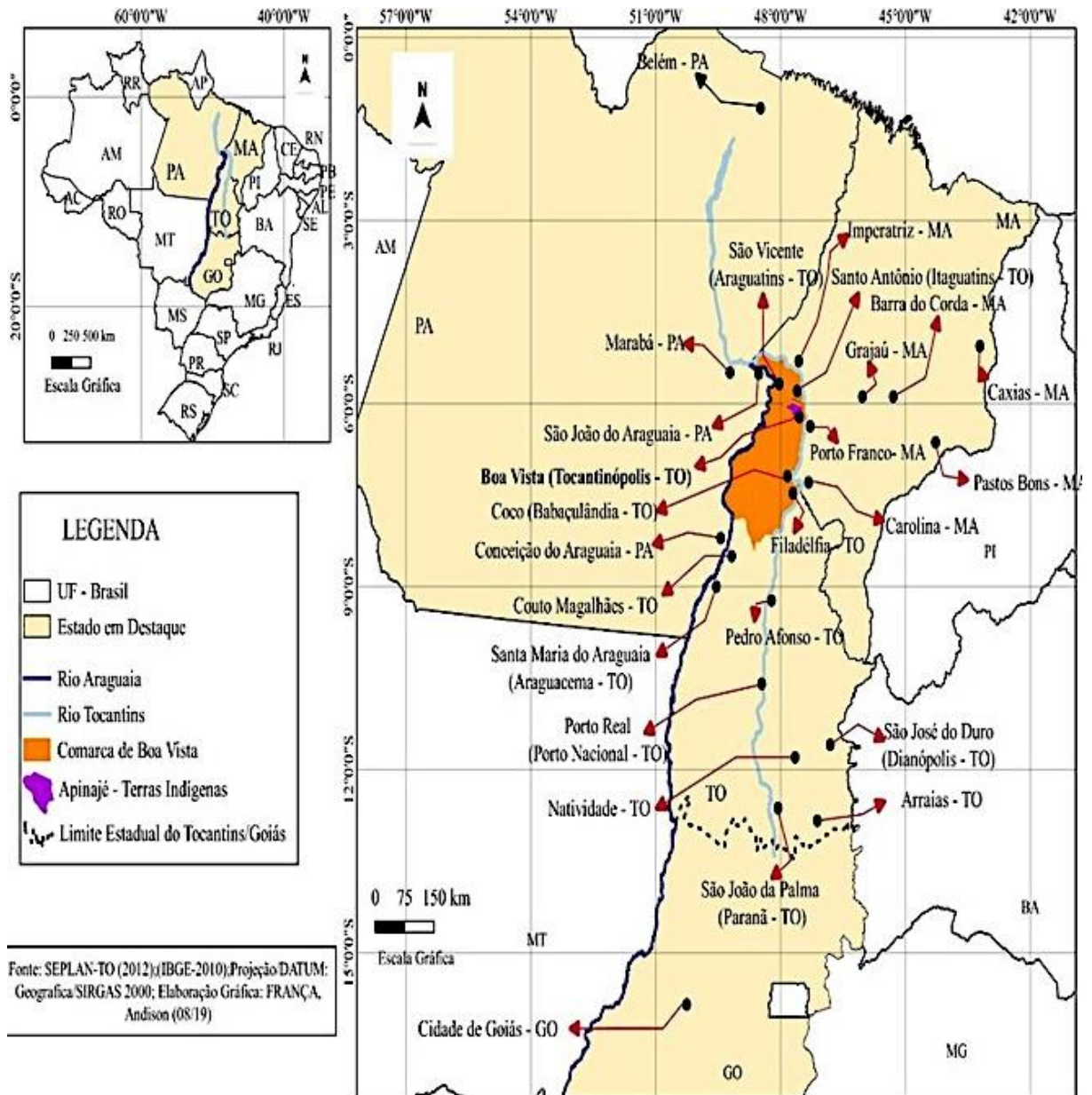
O viajante Francis de La Porte, Conde Castelnau (2000), chegou ao Brasil em 1843 enviado pelo governo Francês para excursões botânicas, estudos geológicos, meteorológicos etc. Em 1844, passou em Boa Vista do Tocantins e narrou detalhes

importantes, tanto da cidade quanto dos Apinayés, se constituindo como uma fonte de pesquisa de grande relevância.

Ao nos depararmos com tais referências memorialísticas, fez-se necessário recorrer aos conceitos de Halbwachs (2006), que nos ajudaram a problematizar as memórias sobre Boa Vista do Tocantins, levando em consideração a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos; bem como os cenários sociais que exercem uma base para a reconstrução da memória coletiva. Da mesma forma, Paul Ricoeur (2007) contribuiu para a análise da memória sobre Boa Vista do Tocantins ao nos fazer refletir sobre a memória, não somente como uma ferramenta de guardar dados mnemônicos, mas principalmente, como uma capacidade de (re)significação das coisas e de si mesmo.

Para situar o leitor acerca da região aqui discutida e possibilitar uma melhor compreensão do texto, a Figura 1 traz um mapa do território de Boa Vista do Tocantins no período de 1840 a 1940.

Figura 1 – Território de Boa Vista



Fonte: Elaboração própria adaptada de Cormineiro (2010) e Palacín (1990).

2 MEMÓRIAS DE UMA TERRITORIALIZAÇÃO

Partindo da concepção de apropriação⁷ e construção de um território que foi denominado Boa Vista do Tocantins, este capítulo se dividiu em três seções: a primeira buscou problematizar as narrativas sobre a concepção do território pelos mais diversos sujeitos que decidiram morar em Boa Vista do Tocantins, buscando extrair quais as funções e valores simbólicos para cada grupo de sujeitos. Na segunda seção, discutiu-se como se deu a territorialização dos sujeitos a partir das suas vivências e utilização do território. E, por fim, problematizamos como a paisagem de Boa Vista do Tocantins se modificou ao longo do período pesquisado e os significados atribuídos pelos moradores. Dentro das discussões acima mencionadas, problematizamos dentro desses três tópicos do capítulo primeiro, em que medida a religião foi reguladora em relação às ações dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins.

Pedro José Cipriano, conhecido como Pedro Cinzas, chegou em Boa Vista do Tocantins no ano de 1825. Ao ver poucas casas e nenhum meio comercial, logo percebeu oportunidades de negócios. Desde então, promoveu festas religiosas para atrair moradores, festividades as quais fazem parte dos rituais e crenças dos sertanejos e que também são uma forma de partilharem as vivências, “esquecendo” as dificuldades das lutas diárias do viver sertanejo.

Segundo Audrin (1963, p. 119), “nessas manifestações religiosas, por mais simplórias que sejam, se esconde o segredo da paciência e da alegria do nosso povo no meio de seus trabalhos e privações”. Boa Vista do Tocantins começa a se desenvolver como povoado, seus sujeitos passam a ter um sentimento de pertencimento, expressando seus modos de vida, e conseqüentemente, atraindo moradores.

Segundo Haesbaert (2004),

de acordo com o grupo e/ou a classe social, o território pode desempenhar os múltiplos papéis de abrigo, recurso, controle e/ou referência simbólica. Enquanto alguns se territorializam numa razoável integração entre

⁷ Haesbaert (2004) corrobora com Lefebvre quando faz a distinção entre: “apropriação de dominação (‘possessão’, ‘propriedade’); o primeiro, sendo um processo muito mais simbólico e carregado das marcas do ‘vivido’, do valor de uso; já o segundo, mais concreto, funcional e vinculado ao valor de troca” (HAESBAERT, 2004, p. 2).

dominação e apropriação, outros podem estar territorializados basicamente pelo viés da dominação, num sentido mais funcional, não apropriativo (HAESBAERT, 2004, p. 96).

Nesse sentido, Pedro Cipriano foi um dos sujeitos que contribuiu inicialmente para a construção do território de Boa Vista do Tocantins, pois ao chegar ao povoado, territorializa-se através da dimensão material e simbólica, ao ser um dos primeiros comerciantes de uma povoação; e através da dimensão simbólica (religiosidade), quando constrói uma capela e promove festividades religiosas no intuito de atrair pessoas para os seus negócios.

Nesse processo, Pedro Cipriano evidencia seus modos de vida desenvolvendo os seus negócios de comercialização. Assim, os sertanejos passam a fazer parte de uma malha econômica, mesmo que esta represente mais uma economia de trocas. No entanto, de certa maneira, esta contribuiu para o crescimento do povoado, atraindo sujeitos em busca de um território. Da formação do povoado, em 1825, à categoria de cidade, em 1858, passou-se mais de 30 anos, o pequeno povoado seguiu o próprio ritmo de crescimento, para um período em que o Norte Goiano não recebia atenção do Estado.

Naquele período, Boa Vista do Tocantins era uma cidade que fazia parte do itinerário de viagens entre Goiás, Maranhão e Pará. A migração constante de sujeitos vindos do Maranhão teve forte influência das revoltas ocorridas nesse período, dentre as quais esteve a revolta que aconteceu entre os anos de 1838 e 1841 nas províncias dos estados do Piauí e Maranhão, a denominada Balaiada⁸, durante o período Regencial em que o Brasil passava por um momento de conturbação política.

O conflito emergiu da classe subalternizada, numa fase em que o País passava por problemas políticos e econômicos em decorrência da desvalorização do preço do algodão. No entanto, os problemas que a população enfrentava iam além destes; necessitavam de amparo, de que as províncias tivessem autonomia; de que os sujeitos escolhessem seus representantes e não vivessem a mercê da marginalização e escravidão, o que segundo Janotti (2005), está relacionado a

⁸ O nome Balaiada faz referência a um dos seus líderes, Manoel Ferreira dos Anjos, um agricultor que nas horas vagas era fabricante de Balaios. Segundo Carvalho (2000), Manoel Ferreira entrou na revolta depois que o oficial da força legal Antônio Raimundo Guimarães tê-lo prendido e desonrado suas filhas. Logo que foi solto, atacou a força legal e passou a lutar ao lado dos revoltosos (CARVALHO, 2000).

A emergência de um discurso das camadas sociais marginalizadas, de forte conteúdo social, permeava, de muito, as fórmulas de protesto do discurso liberais empregadas nos manifestos e proclamações revolucionárias. Nesse clima de avanço e recuos da construção do poder, surgiu a Balaiada em 1838 (JANOTTI, 2005, p. 54).

No interior do Sertão, esses sujeitos viviam à mercê da elite e escravizados pelas exaustivas horas de trabalho. Era uma política que beneficiava economicamente os poderosos, partidos que comandavam e decidiam quem ocuparia determinados cargos nas cidades. Foi um conflito que teve uma repressão violenta com muitas mortes, o que resultou no fim da Balaiada, obrigando os “revoltosos” a se entregarem ou fugirem para outras cidades.

Tais acontecimentos tiveram a participação de agricultores, escravos, trabalhadores rurais e até os bem-te-vis⁹, considerados homens cultos e liberais, o que nos leva a pensar sobre as questões apontadas por Thompson (2002) acerca do debate sobre os motins na Inglaterra no século XVII, ressaltando que

as questões que provocaram maior intensidade de envolvimento foram frequentemente aquelas em que alguns valores, tais como costumes tradicionais, “justiça”, “independência”, segurança ou economia familiar, estavam em risco, ao invés da simples questão do “pão com manteiga” (THOMPSON, 2002, p. 27).

Muitos dos sujeitos que participaram da revolta da Balaiada, tinham o sentimento de justiça e independência. No entanto, foram arrasados pelas tropas militares que, sem dó e nem piedade, destruíram famílias, tiraram a honra das mulheres, fazendo com que fossem moralmente humilhados, o que lhes impactou mais do que a falta de pão para esses sujeitos já imersos na pobreza. O maior impacto, ainda, derivou da falta de justiça e desprezo com duas tradições, pois o sertanejo preza pela honra da família, e seus costumes.

Com o término da sangrenta revolução Balaiada, sem recursos e em fuga, muitos sertanejos procuravam um novo território onde pudessem se territorializar e

⁹ Os bem-te-vis, segundo Carvalho (2000, p. 117), “Nas eleições de Paz-juizes do povo [...] os independentes do Maranhão, já organizados em oposição constitucional e apelidados de bem-te-vis do título do jornal que mais veementemente defendia a liberdade do cidadão e ensinava o limite da obediência passiva), triunfaram em toda a província”.

que os oferecesse a possibilidade de tê-lo como fonte de recursos¹⁰ e abrigo, ao passo em que fugiam da escravidão e da miséria que muitos estavam submetidos. Foi nesse clima de tensões políticas no Maranhão que Boa Vista do Tocantins, do outro lado das margens do Rio Tocantins, foi escolhida como um refúgio.

Povoada por maranhenses, em comunicação constante de interesses e famílias com as cidades do sul e centro de Maranhão, Carolina, Grajaú, Barra do Corda etc. Boa Vista foi agitada durante todo o século XIX pelas rivalidades políticas que dilaceravam o interior maranhense (PALACÍN, 1990, p. 35).

Boa Vista do Tocantins, na metade do século XIX, era um esconderijo para esses sujeitos que também eram atraídos pela “fama” do Frei Francisco de Monte São Vítor. Segundo Castelnau (2000, p. 207), “grande número deles havia atravessado os sertões do Maranhão, para vir morar sob sua direção. Eram de profunda veneração os sentimentos que inspirava Frei Francisco de Monte São Vítor a sua gente”. Escapos das rivalidades violentas que ocorriam nas cidades destacadas por Palacín (1990), as famílias chegavam a Boa Vista do Tocantins e se deparavam com várias rotas de fuga para suas vidas sobressaltadas.

A religião, com forte apelo de “proteção” pela pessoa do Frei Francisco de Monte São Vítor, em certa medida, foi decisiva na escolha dos sujeitos em morar em Boa Vista. No que se refere ao papel da religião, segundo Bourdieu (2009, p. 48), os sujeitos “contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma existir como de fato existe, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”.

Partindo desta perspectiva, os sujeitos se apoiam na religião como uma forma de justificação para a posição que ocupam no território, assim, Frei Francisco de Monte São Vítor inspirava a confiança, representando uma autoridade religiosa “comandando” o povoado.

Assim, o povo estava sob a proteção simbólica de um líder religioso, mesmo agindo de forma arbitrária, ao passo em que, “recebido como padre santo, frei Francisco exerceu uma influência ilimitada na população católica ou civilizada e serviu-se desse poder para acender um fanatismo intransigente, intolerável e feroz”

¹⁰ Para Raffestin (1993), recurso “não é uma coisa, é uma relação cuja conquista faz emergir propriedades necessárias à satisfação de necessidades” (RAFFESTIN, 1993, p. 8).

(CARVALHO, 2000, p. 88). Nesse sentido, a religiosidade contribuía para a justificação de ações outrora consideradas arbitrárias.

2.1 Apropriação do espaço e um novo território

Buscando problematizar as narrativas sobre Boa Vista do Tocantins acerca da apropriação do espaço¹¹, da construção do território, da territorialização dos seus sujeitos e modos de vida, faz-se necessário a imersão em um enredo de narrativas e reconstruções de um passado espesso, sendo necessário recorrermos à memória. Portanto, compartilharemos da concepção de Halbwachs (2006), de que a memória coletiva leva em consideração os cenários sociais que exercem uma base para a reconstrução da memória:

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2006, p. 12).

Sendo assim, as narrativas construídas e transmitidas através de memorialistas, viajantes e historiógrafos a respeito de Boa Vista do Tocantins, contém resquícios das memórias dos sujeitos aqui discutidos, ou seja, as narrativas se transformaram em memórias acerca do passado. Para Ricouer (2007, p. 133) “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios”. Deste modo, cada narrativa contém o ponto de vista do autor, que em certa medida é influenciada pelas relações que este mantém com o lugar e a identificação com os sujeitos do ciclo de vivências.

Por conseguinte, as narrativas se apoiam em uma base da memória coletiva. Assim, podemos perceber os pontos de ligação em que estas memórias foram reconstruídas. Nessa perspectiva, as narrativas são importantes para a

¹¹ Entendemos espaço a partir da concepção de Santos (1994) como “algo dinâmico e unitário, onde se reúnem materialidade e ação humana. O espaço seria o conjunto indissociável de sistemas de objetos naturais ou fabricados e de sistemas de ações, deliberadas ou não. A cada época, novos objetos e novas ações vêm juntar-se às outras, modificando o todo, tanto formal quanto substancialmente” (SANTOS, 1994, p. 23).

problematização da concepção do território de Boa Vista do Tocantins e dos processos de territorialização, percebendo que a memória deve ser analisada levando em conta os contextos sociais e a subjetividade de cada narrador.

Sendo assim, discutiremos território a partir da concepção de Haesbaert (2004, p. 3), o qual afirma que “todo território 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, na perspectiva funcional, tem sua relação com os recursos que este possui, essencial para os sujeitos que buscam nesse território meios de sobrevivência, abrigo, um “lar” e que utiliza os recursos locais para permanecerem no território estabelecendo, primeiramente, relações econômicas e sociais que suprem suas necessidades básicas e, por conseguinte, a produção de significados.

O território, ao longo dos anos, passou por diversas variações, e como Haesbaert (2004, p. 5) ressalta, devemos “perceber a historicidade do território, sua variação conforme o contexto histórico e geográfico”, bem como “os processos de territorialização, ou seja, de dominação e de apropriação do espaço”. Em Boa Vista do Tocantins, do período de 1840 a 1940, o qual nos ocupamos de analisar nesta pesquisa, ocorreram as mais variadas transformações no território, desde a chegada dos sujeitos ao espaço, sua apropriação e construção de seus territórios. Cada sujeito tem uma relação diferente com o território, sendo ele “abrigo” ou um meio de poder. Ele tem um significado funcional e simbólico conforme os seus modos de vida. Diante disso, as relações estabelecidas no território pelos sujeitos serão pautadas naquilo que o território representa para cada um.

As narrativas dos memorialistas pesquisados ressaltam que Boa Vista do Tocantins teve o início de sua formação em 1818¹², quando Antônio Faustino e Velho Venâncio, com as suas famílias numerosas, decidiram morar no alto da margem do Rio que ficava à 5 km de Taurizinho, no lugar que viria a ser chamado de Boa Vista do Tocantins. Em 1825, “Pedro Cipriano, descendo o rio em sua canoa e trazendo mercadorias [...] veio estabelecer casa de negócio em Boa Vista [...]

¹² Mesmo delimitando um período de pesquisa, faz-se necessário recorrer de forma esporádica a algumas datas anteriores à 1840 para a compreensão de alguns contextos.

edificou um pequeno templo católico e deu começo a festividades religiosas que atraíam muita gente e favoreciam seu negócio” (CARVALHO, 2000, p. 87).

Pedro Cipriano traz consigo territorialidades urbanas, enquanto os poucos sertanejos que residiam naquele território viviam uma vida rural, em um processo de apropriação do espaço, carregado do “vivido” e do “uso” da terra. Com os produtos de comercialização e troca, o comerciante sutilmente estabeleceu uma relação de poder econômico e simbólica em relação aos demais sujeitos, pois sendo ele o “único” a possuir produtos variados, estabelecendo uma monopolização econômica e religiosa – ao edificar um templo católico – expressando a religiosidade como parte do seu processo de territorialização. Segundo Haesbaert (2004, p. 01) “Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica [...] é interessante observar que, enquanto “espaço-tempo vivido”, o território é sempre múltiplo, “diverso e complexo”.

Nesse sentido de apropriação do território, em 1841, um Frade Italiano, o Frei Francisco de Monte São Vítor, chegou ao Arraial Boa Vista enviado pelo governo para catequizar os indígenas Apinayés¹³, passando a dominar a estruturação do campo religioso, e conseqüentemente, a apropriação cultural/simbólica do território. Segundo Bourdieu (2009, 45-46), “Em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação”, e assim, os desdobramentos em relação aos meios de dominação vão acontecendo dentro de uma continuidade de acontecimentos no território.

Com o crescimento de Boa Vista do Tocantins, a demanda por crianças a serem alfabetizadas aumenta. Manoel dos Santos, considerado um mestre-escola (professor de instrução primária), “ensinava a ler e escrever e contar mais pelo gosto de ensinar, que por interesse de salário, abriu uma escola e ensinava a ambos os sexos” (CORREIA, 1977, p. 20). Manoel dos Santos começa então, a instruí-las o básico da alfabetização, ensinando-as a ler, escrever e contar. Segundo Padovan (2011, p. 86), “Em Boa Vista, a escola de Manoel sapateiro [...] a escolarização foi

¹³ O povo Apinayés mora próximo de Boa Vista (atualmente Tocantinópolis), sendo estes os primeiros habitantes do sertão. Tiveram grande influência no desenvolvimento de Boa Vista, fato que foi mencionado mas não aprofundado, por entendermos que por mais que tentássemos aprofundar a análise e problematizar a participação dos Apinayés nesse contexto que se estuda, ocorreríamos ao erro da superficialidade devido à própria limitação do tema da dissertação. Diante da importância histórica dos Apinayés para Boa Vista, assim, deixamos o tema aberto para pesquisas futuras.

acolhida ou promovida pelo interesse de famílias abastadas, como da Dona Apolônia, em benefício da educação dos filhos e parentes”.

Manoel Santos proporcionou para aquelas crianças a oportunidade de adquirir maior conhecimento, ainda que fizessem parte de uma minoria a qual os pais tinham condições de pagar por uma educação. Carvalho (2000, p. 88) ressalta que “em grande círculo de território do Maranhão os pais levaram filhos para a escola de Manoel Santos”, evidenciando ser uma escola paga. No entanto, devido a expansão da escola e o seu crescimento, para o Frei Francisco de Monte São Vítor, de certo modo, a escola colocava em “risco” a autoridade exercida por ele, tendo sido proibida logo após a sua chegada em 1841. Os sujeitos que sabiam ler em um povoado eram requisitados para fazer as leituras das cartas e informações que chegavam. No processo de dominação exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vítor, esses sujeitos eram impedidos do acesso a outras informações que não fossem religiosas, ficando assim, sob a dominação da instituição religiosa. Para Bourdieu (2009),

indivíduos ou instituições podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes *um habitus religioso*, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (BOURDIEU, 2009, p. 57).

Assim, o Frei Francisco de Monte São Vitor, como agente dotado do capital religioso, passa a usar do poder religioso para interferir na estrutura política através da proibição da escolarização política das crianças sertanejas, substituindo-a por uma religiosa, inculcando-lhes um *habitus* religioso que contribuiria como princípio gerador de uma visão de mundo alicerçada na própria visão do Frei Francisco de Monte São Vitor.

Sobre a instrução dos sertanejos, Audrin (1963, p. 16) afirma que a maioria era analfabeta mas tinham o desejo pela sua instrução, assim como o desejo de que seus filhos aprendessem a ler e escrever, o que se dava ao fato de que havia a “presença habitual, em todo arraial e sítio, um ‘letrado’, capaz ao menos de decifrar ou rabiscar uma carta, de fazer as contas mais simples”. Nesse caso, Manoel do Santos era esse “letrado” dentro de um Arraial em crescimento.

Segundo Haesbaert (2007a), o território em suas diferentes concepções tem a ver com o poder, não apenas aquele que consideramos tradicional como o “poder político”, mas aquele que vai além do poder mais explícito de dominação, aquele que não se deixa ser percebido: o poder simbólico de apropriação. Esse poder foi e ainda é exercido, muitas vezes pela religião. A escola tem, nesse sentido, um papel fundamental na sociedade e no processo de apropriação do espaço, podendo considerá-la como uma forma de apropriação que é carregada de poder simbólico.

Com as revoltas ocorridas no Maranhão do período de 1838 a 1840, chegaram ao povoado, sertanejos tomados pelo medo, fugindo das revoltas. Eram “multidões inumeráveis de mulheres, crianças e homens escapos, salvando suas vidas e deixando tudo quanto possuíam em bens, em poder dos legais, atravessaram o Tocantins” (CARVALHO, 2000, p. 138). Esses sujeitos eram vaqueiros, artesãos, lavradores, escravos e pequenos agricultores que chegaram a Boa Vista do Tocantins para morar e fazer parte desse território em construção.

A terra para esses sujeitos sertanejos tem um significado muito além da sobrevivência. Significa um “lar”, um “abrigo” dotado de um valor simbólico e segurança afetiva. Boa Vista do Tocantins é um território em que os sertanejos buscam atribuir significado a partir dos seus costumes. Como observa Palacín (1990, p. 34), “em paz consigo e com a natureza, com uma suficiência sóbria, e uma profunda sabedoria humana, a vida do homem do sertão aparece a esta luz como um exemplo de harmonia e tranquila dignidade”. Com o movimento de migração, o território vai sendo construído por vários sujeitos que o apropriam conforme o sentido que este representa para cada um. Nesse sentido, Haesbaert ressalta que:

Enquanto “continuum” dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Partindo dessa concepção, identifica-se a multiplicidade de manifestações no processo de dominação e apropriação do território denominado de Boa Vista, caracterizadas pela funcionalidade de forma individualizada, na construção das casas, na agricultura tradicional, na função econômica para os fazendeiros e comerciantes, nas funções políticas para o Estado e de sujeitos ligados a ele. Já na questão simbólica, a partir da construção de uma capela para práticas e expressões

religiosas. Todas essas práticas passam a fazer parte desse fluxo de movimento do território gerando uma territorialização.

Politicamente, o território passa a ser estabelecido com a presença do Frei de Monte São Victor, como uma forma do Estado manifestar a sua presença, ainda que o povoado não receba a devida atenção e assistência do Estado, sendo o Frei a própria manifestação do Estado nesse território. Nessa perspectiva, “O território enquanto relação de dominação e apropriação sociedade-espço, desdobra-se ao longo de um ‘continuum’ que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou “cultural-simbólica” (HAESBAERT, 2007, p. 96). Sendo assim, os sujeitos que ali residiam se organizavam e teciam suas relações conforme seus interesses.

Na formação do território há uma disputa de poder pela sua dominação. Segundo Haesbaert (2007, p. 79), “o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural”. Assim, as tensões entre as relações no sistema social que se insere neste, pode ser uma disputa por poder e controle de territórios.

Para Haesbaert (2004), o território é sempre “diverso e complexo”, pois são vários os sujeitos que o compõem e fazem uso do espaço. Assim, “as razões do controle social pelo espaço variam conforme a sociedade ou cultura, muitas vezes, com o próprio indivíduo” (HAESBAERT, 2004, p. 3). Um espaço que é socialmente construído, ou seja, as relações sociais expressam relações de poder (HAESBAERT, 2004). O território de Boa Vista do Tocantins não foge a essa concepção: um território construído através de relações de poder desde a manifestação de um poder simbólico, como a proibição de aulas; e até a violência física, no caso das revoltas, quando o poder simbólico não foi suficiente para a manutenção no poder daqueles que o usufruíam.

Os sertanejos estavam inseridos em uma malha tecida por relações de poder. Muitas vezes a religiosidade foi uma forma de resistência, ou como em alguns casos, foram envolvidos por ela em um processo de dominação simbólica que segundo Bourdieu (1989, p. 112), é assim “porque não há sujeito social que possa ignorá-lo praticamente, as propriedades (objetivamente) simbólicas, mesmo as mais negativas, podem ser utilizadas estrategicamente em função dos interesses

materiais e também simbólicos do seu portador”. Dentro da concepção do autor, percebe-se que as propriedades simbólicas, como a moral e a fé, foram usadas por Frei Francisco de Monte São Vítor para a dominação simbólica e apropriação do território de Boa Vista do Tocantins.

É curioso destacar como suas ações expressam essa dominação simbólica. Nesse sentido, Carvalho (2000, p. 88) afirma que o Frei Francisco de Monte São Vítor, “suspeito de maçom e possuidor de livros anti-religiosos no conceito de fanático, um homem, conhecido por Braga, viu incinerar seus livros”. A queima de livros significava o poder da dominação simbólica exercida pelo Frei em relação aos demais sujeitos, que por estarem estrategicamente envolvidos por essa dominação, não encaravam a ação como negativa, pois ao consideravam, influenciados pelo Frei, que os livros eram antirreligiosos, que estavam agindo contra a sua religiosidade.

Destarte, o viajante Francis Castelnau (2000) em sua expedição às regiões centrais da América do Sul chegou a Boa Vista do Tocantins em 1844. Este, em sua narração diz que “assim que abicamos na praia foram dados muitos tiros de carabina” e o Frei Francisco de Monte São Vítor o recebeu na praia. Ressalta ainda que ele “as vezes usava do poder absoluto que tinha nas mãos para tomar certas medidas filhas de um zelo exagerado” (CASTELNAU, 2000, p. 207). Os tiros de carabinas representam tanto uma forma de cumprimentos aos viajantes como também a manifestação do poder e dominação existente naquele território, sobretudo simbólica.

Continuando com a narração de Castelnau sobre a recepção do Frei Francisco de Monte São Vítor “do grande vilarejo que fundara, ele próprio, em pleno deserto anos antes [...] fez-nos depois daí a percorrer as ruas, as praças e a Igreja construída [...] o número de casas chegam a 200 ou 300 [...] eram todas de palhas até a própria Igreja” (CASTELNAU, 2000, p. 207).

É perceptível na narração do viajante que o Frei atribuía o crescimento de Boa Vista do Tocantins à sua chegada, ainda com apenas três anos de sua chegada. Antes da chegada do Frei Francisco de Monte São Vítor, Boa Vista do Tocantins já havia passado para a categoria de Arraial. Assim, percebe-se uma legitimação de poder e controle do território que, segundo Sack *apud* Haesbaert

(2004, p. 6) “controla-se uma ‘área geográfica’, ou seja, o ‘território’, visando atingir/afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos”.

Frei Francisco de Monte São Vitor permaneceu no território de Boa Vista do Tocantins de 1841 a 1859 quando teve que ir para o Presídio de Santa Maria – PA, às margens do Rio Araguaia. Segundo Carvalho (2000), ele teve que deixar a cidade por atritos com autoridades políticas: na tentativa de permanecer no domínio absoluto do controle do território, o seu poder passou a ser contestado. Após a sua saída, o campo político passou a ser estruturado e controlado por agentes do Estado, ficando o campo religioso a agir apenas dentro dos seus limites. Segundo Palacín (1990, p. 104) “um histórico da freguesia de Boa Vista desde sua fundação: desde sua criação em 1852, quatro foram os párocos encomendados, até que em 1892 ficou a cargo dos Padres Dominicanos do porto”. A distância de Porto Nacional e a dificuldade de viagem impediam que os vigários mantivessem uma influência maior no campo religioso de Boa Vista do Tocantins. Esse distanciamento favoreceu para que o campo político e o campo econômico ganhassem destaque diante das disputas de território.

Boa Vista do Tocantins cresce em um contexto de multiplicidade da construção do território em seus mais diversos movimentos, conforme cada sujeito o apropria, sendo uns pela funcionalidade outros pela representação do poder. Assim, a política passa a fazer parte de forma efetiva do cotidiano desses sujeitos com a eleição de representantes e autoridades enviadas pelo governo, surgindo novas disputas de poder político/econômico pela dominação do território. Haesbaert (2004) ressalta, ao discorrer sobre o território funcional, que em relação aos processos de dominação, estes se tornam “territórios da desigualdade”. É o que vemos em Boa Vista do Tocantins ora dominado pelo poder religioso ora pelos poderes locais e do Estado, fazendo com que os sujeitos que não estivessem envolvidos nessa teia de dominação ficassem reféns dos dominadores.

Boa Vista do Tocantins passa a ser um território de disputas. Palacín (1990, p. 42) ressalta que em Boa Vista do Tocantins havia “o chamado pacto coronelístico, uma troca de apoio e favores entre o poder central do Estado e os poderes locais dos coronéis: apoio e nomeação de cargos por parte do governo do Estado, em troca do apoio e votos por parte dos coronéis”. Esses votos ao qual o autor se refere são os votos da população, que se tornava uma “moeda de troca” nas mãos dos

poderes locais. Haesbaert (2004) enfatiza que “as razões do controle social pelo espaço variam conforme a sociedade ou cultura, o grupo e, muitas vezes, com o próprio indivíduo”. Nas colocações anteriores, percebe-se que controle social varia de acordo com o Estado, o coronel e a Igreja.

As múltiplas disputas ocorridas no território de Boa Vista do Tocantins terminaram em três revoluções das quais surgiram os mais diversos sujeitos requerendo o domínio sobre o território, como problematizado anteriormente. A Igreja, representada pela figura de um frei ou um padre, participou ativamente das revoltas ocorridas. Sendo assim, o território foi alvo de grandes disputas, as quais serão problematizadas na próxima seção em que abordamos o processo de territorialidade dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins.

Nesse sentido, a territorialidade desses sujeitos é permeada pelos movimentos históricos que vivenciaram e que os cercaram. No decorrer do crescimento de Boa Vista do Tocantins, percebe-se que os sujeitos constituem práticas e lutas que estão engendradas em todos os âmbitos das relações de poder existentes no povoado. Sejam os fazendeiros em relação aos seus agregados; seja a Igreja em relação aos seus fiéis, que exerce um poder simbólico sobre esses sujeitos; ou o próprio Estado. Ao analisar essas relações sociais e como estas se constituem nesse processo de povoamento, identifica-se que estes sujeitos passam a vivenciar uma territorialidade que carregam de outros territórios.

Nessa concepção, percebe-se que essas questões relacionadas ao território e a territorialidade influenciam na cultura do povo e no seu sentimento de pertencimento. Porém, cada um a produz em seu próprio espaço e concretiza uma variante possível desse conceito.

2.2 Da territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins

Para problematizar a territorialidade, primeiramente é necessário ressaltar em qual perspectiva o território e territorialidade estão sendo discutidos. Sendo assim, partimos da concepção de que

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HAESBAERT, 2007, p. 4)

Nessa perspectiva, o território em suas especificidades integra a territorialidade que incorpora as relações econômicas e culturais que os sujeitos estabelecem na organização do território e dão significado ao lugar. A territorialidade, como uma dimensão que contém, em certa medida, disputas de poder, não é apenas um componente social para criar e manter a ordem, ela é, além disso, uma questão estratégica para as relações sociais do território por meio do qual os sujeitos vivenciam o mundo e atribuem significados.

No primeiro momento de apropriação do território de Boa Vista do Tocantins, nota-se que a maioria dos habitantes eram sertanejos que viviam da “criação subsidiária e a agricultura tornaram-se de subsistência, bem como a caça” (PIRES, 1979, p. 198). O rio era uma fonte de alimento contínuo, as matas eram ideais para a caça de animais e as terras para o cultivo da agricultura, o que expõe um dos objetivos da territorialização, que é o abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção.

Sendo assim, uma das primeiras formas de territorialização dos sujeitos sertanejos é a construção de suas casas, as quais eram feitas com recursos tirados da terra “casas rústicas, de teto e paredes feitas de palmeira babaçu” (CORREIA, 1977, p. 20) e “choças de barro cobertas de palha” (PALACÍN, 1990, p. 22). Cada família que chegava ao território construía sua própria casa e começava a plantar árvores frutíferas, formando seu quintal, de forma que “as árvores são plantadas no campus para proporcionar mais sombra e torná-lo mais verde, mais aprazível. Fazem parte do plano de criar o lugar” (TUAN, 2013, p. 173).

Nesse sentido, o ato de construir as suas próprias moradias significava a demarcação do território, e a casa se torna um lugar repleto de sentimentos, “abrigo físico”, “proteção” etc. Haesbaert (2004) aponta “quatro grandes ‘fins’ da territorialização, acumulados e distintamente valorizados ao longo do tempo” sendo os principais objetivos, o “abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção” (HAESBAERT, 2004, p. 5), correspondendo ao conceito de território funcional.

Palacín (1990) ressalta que não havia terras “legalizadas” e que a falta de legalidade causava uma certa “facilidade de ocupação”, o que beneficiava os fazendeiros e coronéis que chegavam e se apropriavam da terra. Alterava-se, assim,

a situação de muitos sertanejos que antes cultivavam e viviam da agricultura, mas agora com as terras ocupadas por grandes fazendeiros, não possuíam terras suficientes para a agricultura, fazendo com que muitos se vissem obrigados a se tornarem agregados de fazendas. Essa relação entre fazendeiros e agregados, bem como a permeância dessa relação, nos faz pensar em Bourdieu (2002b, p. 205) quando afirma que “existem duas maneiras [...] de segurar alguém de forma duradoura: a dádiva ou a dívida” ou seja, pelas “obrigações morais” que o agregado tem para com o patrão; ou a dívida, em um sentido de violência “aberta”. Todavia, no fim, ambas partem de uma mesma premissa, a da violência simbólica.

É perceptível nas memórias sobre Boa Vista do Tocantins a predominância da violência que emerge das narrativas, muitas vezes praticada pelos poderes políticos e religiosos, e algumas vezes por sujeitos em disputas por terras. Muitos processos de territorialização ocorreram por meio da violência. Quanto a isso, Medeiros (2012, p. 90) ressalta que

a violência aprendida não era produzida apenas nos momentos de crise ou quando os interesses dos poderosos estavam em jogo, mas também na luta pelos modos de viver dos agregados e camaradas que seguravam armas sob a ordem de um “patrão” (MEDEIROS, 2012, p. 90).

Uma terra propícia para a criação de gado atraía muitos fazendeiros “como a mata cerca os ditos campos falsos pelos lados externos ou contrários ao rio, os gados pastam no campo e na mata, rica de pastagens especiais, engordando prodigiosamente” (CARVALHO, 2000, p. 87). A narradora, de maneira hiperbólica, ressalta que Boa Vista do Tocantins era “rica de pastagens especiais”. De fato, muitos deveriam ser os campos com pastagens, pois houve um aumento considerável de fazendas em Boa Vista ao longo do tempo “onde os fazendeiros prosperavam com o incremento da lavoura e criação de gado” (PALACÍN, 1990, p. 22). Trazendo informações sobre o censo de 1920 acerca da criação de gado, Palacín (1990, p. 32) destaca que “Boa Vista, com 129.950 cabeças, era o maior rebanho no norte e quarto do Estado”.

Destarte, os fazendeiros, sob a perspectiva de apropriação em relação aos sertanejos “pobres” viviam e percebiam o território de maneira diferente; a territorialização desdobra-se pelo viés econômico e de dominação, com a aspiração de controle do território. A territorialização sempre carrega uma carga simbólica para esses sujeitos fazendeiros, a significação se constitui a partir das relações de

influência e poder no território. Palacín (1990, p. 41) observa que “todo grande proprietário, por conseguinte, embora não pudesse ser considerado economicamente poderoso por carecer de capital líquido, era sempre politicamente poderoso”, ou seja, o fato de serem grandes proprietários os tornavam “importantes” e, conseqüentemente, participantes do poder político do povoado. A “importância” que passavam a ter dentro do território era assegurada a qualquer custo.

Para sujeitos “pobres”, a afetividade que estabelecem com o território é expressa através do sentimento de pertença, pela atribuição de valores e significados ao lugar. É necessário trazer à tona os fatores influenciadores para o sentimento de territorialidade, e nesse sentido, Haesbaert (2007), destaca que o segundo “fim” da territorialização está relacionado a “identificação ou simbolização de grupos através de referentes espaciais (a começar pela própria fronteira)”, como ele delimita esse território e se situa a partir de suas referências.

Deste modo, a religiosidade é um dos referenciais dos sertanejos na apropriação do território que, na perspectiva de Tuan (2013, p. 140), nas “comunidades pré-letradas e tradicionais, as formas de vida social, econômica e religiosa estão bem integradas. É bem provável que o espaço e a localização [...] tenha também uma significação religiosa”. Boa Vista do Tocantins, destarte, não foge desse contexto, pois uma das primeiras instituições no território é a construção de uma capela pelos próprios moradores. Como destaca Palacín (1990, p. 26), Boa Vista do Tocantins “ficava reduzida a sua função religiosa e administrativa como sede da paróquia e da comarca”.

Sendo assim, para Haesbaert (2007), a territorialidade não se refere apenas ao sentido simbólico/cultural, que ele chama de “algo abstrato”, mas que constitui características da dimensão imaterial que, no sentido ontológico, significa o controle do território como imaterialidade, enquanto “imagem” ou símbolo; e o controle simbólico como estratégia política/cultural do espaço vivido.

A territorialidade, não é apenas “algo abstrato”, num sentido que muitas vezes se reduz ao caráter de abstração analítica, epistemológica. Ela é também uma dimensão imaterial, no sentido ontológico de que, enquanto “imagem” ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural (HAESBAERT, 2007, p. 07).

A apropriação do espaço e a dominação, como citado anteriormente, faz parte da configuração do território e dos processos de territorialização. A organização e os

processos de territorialidade, muitas vezes, visam a conservação de certas relações sociais como uma estratégia política/cultural que garanta a “ordem” social.

Nesse sentido, observa-se essa relação mútua de jogos de interesse em Boa Vista do Tocantins, uma vez que “o vínculo fundamental consistia numa troca mútua de benefícios. Dos coronéis o padre podia esperar apoio político mediante o voto [...] o padre João se apresentava como o tipo de prefeito governo paternal: afável, simples, caridoso, honesto” (PALACÍN, 1990, p. 172-175). Nessa perspectiva, Haesbaert (2004, p. 05) ressalta que, “os objetivos dos processos de territorialização, ou seja, de dominação e de apropriação do espaço, variam muito ao longo do tempo e dos espaços”, ou seja, seguindo o curso das vivências e atuações dos sujeitos. Portanto, o processo de territorialização não é fixo e metódico, mas varia de acordo com o viés de apropriação e dominação territorial de cada sujeito, seja pelo poder simbólico, econômico ou político. São nos processos de territorialização de cada sujeito que identificamos o tipo de apropriação/dominação que cada sujeito exerce.

2.2.1 As três revoltas de Boa Vista do Tocantins

Problematizaremos as três revoltas de Boa Vista do Tocantins, na perspectiva dos processos de apropriação do espaço pelos sujeitos e a influência da religiosidade, pois conforme destaca Haesbart (2004), os processos de territorialização variam muito ao longo do tempo. E foi justamente nessa variação e contexto de dominação que aconteceram as revoluções de Boa Vista do Tocantins.

O Coronel Carlos Gomes Leitão foi um dos Fazendeiros que chegou a Boa Vista do Tocantins por volta de 1880. Narra Palacín (1990, p. 47), que “quando Leitão chegou a Boa Vista [...] já trazia um nome e um passado de lutas”. Este logo se envolveu com a política de Boa Vista do Tocantins, o que lhe permitiu muitas vezes o uso e abuso de poder. Um destes casos foi quando Leitão comprou a fazenda *Cordilheira* depois incitar a condenação de Cláudio Gouveia como assassino de sua esposa, se aproveitando da situação e comprando a fazenda bem abaixo do preço (PALACÍN, 1990).

Cláudio Gouveia foi um vaqueiro que se casou com a viúva dona da Fazenda Cordilheira, e que “tornara-se com os bens da mulher um próspero fazendeiro”. Sua

esposa foi encontrada morta e esfaqueada, levando a sua prisão como suspeito. Sendo assim, entre os trâmites dos processos, os bens da viúva foram leiloados e o Coronel Leitão arrematou a fazenda *Cordilheira*, uma das maiores fazendas da comarca de Boa Vista do Tocantins, por um preço bem abaixo do seu real valor. Com a chegada do Juiz Hermeto, que avaliou o processo de Cláudio Gouveia quando este estava preso, o réu foi absolvido. Após a sua absolvição, foi realizada uma revisão da partilha dos bens e, conseqüentemente, a anulação da venda dos bens, o que afetou o coronel Carlos Leitão (PALACÍN, 1990).

Com a chegada do novo Juiz Hermeto Martins que era do partido oposto ao do Coronel Leitão, “era o momento em que Leitão se encontrava em desgraça política, tanto em relação ao governo do estado como também do município” (PALACÍN, 1990, p. 52). O recém-chegado Juiz Hermeto concedeu liberdade a Cláudio Gouveia, e assim começaram os atritos entre o coronel Carlos Leitão e os poderes políticos do Estado. A nova conjuntura política mudou em novembro de 1891, e o coronel Leitão não fazia mais parte dos poderes políticos do município. Esse processo, assim, foi chamado de a Primeira Revolução de Boa Vista¹⁴.

Nesse momento de conturbações políticas, chegou a Boa Vista do Tocantins os missionários dominicanos, Frei de Vilanova e Domingos Carrerot, para pregar missões. Os ânimos em Boa Vista continuaram exaltados entre o coronel Leitão e o tenente-coronel Perna¹⁵. Os sertanejos ficavam no meio das confusões políticas, alguns eram recrutados por dinheiro, por “lealdade” e muitos outros eram forçados pela violência. Sobre o recrutamento de homens, Palacín (1990, p. 57) destaca que

o Coronel Carlos, empregando um mês de trabalho, os esforços e o dinheiro de seus amigos” formava seu bando, e o “Tenente-Coronel Perna, sem sair de Boa Vista, se viu rodeado no prazo de 3 ou 4 dias de mais de 190 homens, que se apresentaram espontaneamente (PALACÍN, 1990, p. 57).

¹⁴ A primeira revolução de Boa Vista ocorreu de 1892 a 1895, “sendo que suas principais forças em luta eram representadas por Carlos Leitão de um lado e Coronel Perna do outro, e entre essas forças encontravam-se os trabalhadores sertanejos” (DOS SANTOS, 2013, p. 2). Esclarecemos que não pretendemos nos aprofundar nos contextos e revoltas de Boa Vista de forma detalhada, especificando cada revolta. No entanto, faz-se necessário enfatizar alguns acontecimentos que corroboram para a problematização dos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista, da qual as revoltas fazem parte.

¹⁵ Em 1891, Boa Vista tinha como intendente o Tenente-Coronel Francisco de Sales Maciel Perna, adversário de Leitão, que era atacado como grande inimigo do povo (CORREIA, 1977, p. 25).

De certa forma, nos causa um estranhamento quando Palacín (1990) afirma que dentro de três a quatro dias 190 (cento e noventa) homens se dispuseram a lutar ao lado do coronel Perna. Qual seria o motivo desses sujeitos em participar de uma luta armada? O sentimento de proteção da família? O desejo de vingança contra o coronel Leitão? São alguns questionamentos que nos fazem refletir sobre o sentimento de “revolta” desses homens sertanejos que se ofereceram a lutar ao lado do coronel Perna nesse primeiro momento da revolução.

Durante o período de três anos, Boa Vista do Tocantins viveu momentos conturbados. Palacín (1990) faz um apanhado histórico detalhado sobre a primeira Revolução de Boa Vista, no qual o poder religioso não esteve isento de participação. Frei Gil foi um dos mediadores do conflito entre o coronel Leitão e o coronel Perna: “O Juiz Hermeto partiu precipitadamente para Sto. Antônio para pedir a Frei Gil, em nome do Tenente Perna, que aceitasse ser mediador, evitando o confronto armado” (PALACÍN, 1990, p. 56).

Este não conseguiu evitar o confronto entre os dois e mais tarde, “Sob a proteção do Frei Gil, Leitão e seus homens desceram até o porto” (PALACÍN, 1990, p. 60) de Boa Vista, depois de serem derrotados pelas forças do coronel Perna. No meio desse conflito, surgiu o “general do sertão” José Dias Ribeiro, como ele mesmo se considerava, o qual esteve ao lado do Coronel Perna recrutando sujeitos para lutar ao seu lado. José Dias, por três vezes, ocupou a cidade de Boa Vista

Uma espécie de conscrição forçada. Os chefes e seus emissários percorriam fazendas, e assim exigiam colaboração econômica, pediam homens para a luta. Havia lugar para todos: quem não soubesse manejar a carabina era necessário nos serviços logísticos de procurar besta e gados [...] dentre a fumaça dos incêndios e dos cadáveres dos encontros e emboscadas, crescia dia a dia, como uma estatura épica, a figura de José Dias [...] chegava a Boa Vista para pôr cerco a cidade pela terceira vez (PALACÍN, 1990 p. 69-78).

Nos momentos de revolta, os sujeitos sertanejos viviam em uma linha de fogo cruzado, reféns das forças que combatiam pela dominação do território. De um lado estavam os poderes do Estado, partidos políticos e o Coronel Leitão; e do outro lado, o coronel Perna, que depois foi precedido por José Dias. No meio das confusões políticas, muitos moradores de Boa Vista do Tocantins, para não serem recrutados ou mortos, abandonaram suas casas, sítios e fazendas. Do período de 1841, em que muitos sujeitos chegaram a Boa Vista, até o período da primeira

revolta em 1892, é um espaço de tempo relativamente longo. Desta forma, provavelmente, muitos dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins, já nutriam um sentimento de “lugar” em relação ao território e provavelmente já haviam passado pelos processos de territorialização. Sobre essa perspectiva, Haesbaert (2007) destaca que:

Cada grupo social, classe ou instituição pode ‘territorializar-se’ através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural) na relação que desenvolve com os “seus” espaços, dependendo da dinâmica de poder e das estratégias que estão em jogo (HAESBAERT, 2007, p. 96).

Sendo assim, compreende-se que os jogos políticos e as lutas faziam parte de um processo de territorialização dos sujeitos que, por um viés mais econômico e político, estiveram envolvidos nessa trama de disputas de poder e “estratégias que estão em jogo”. No entanto, no meio dessa trama de jogos de poderes, para Saquet (2009, p. 86)¹⁶, “a territorialidade corresponde às ações humanas, ou seja, à tentativa de um indivíduo ou grupo para controlar, influenciar ou afetar objetos, pessoas e relações numa área delimitada”. Sendo assim, há sempre uma disputa de controle e uma relação de poder na territorialização de sujeitos como o coronel Leitão, coronel Perna e poderes do Estado.

As disputas por poder em Boa Vista do Tocantins fizeram com que muitos sertanejos pobres buscassem territorializar-se em outros lugares, formando outras povoações: “O pequeno povoado de Barreiras tem as mesmas origens de Itacaúnas (Marabá): os seus habitantes procedem de Boa Vista [...] Sta. Maria (em Goiás), fora fundada por famílias numerosas de cristãos emigrados da comarca de Boa Vista” (PALACÍN, 1990, p. 83-84), além de tantas outras que fugiram para outros municípios.

No que se refere à migração dos sujeitos sertanejos, Cormineiro (2010, p. 10), ao problematizar os modos de vida sertaneja, percebeu que existia a prática da movimentação: “moviam, ou seja, o extremo norte de Goiás, o sul do Maranhão e o sul do Pará; porém uma definição mais sintética, denominei a estes lugares de movimentação e vida apenas “Vales dos Rios Araguaia e Tocantins”. Diante disso,

¹⁶ Saquet (2009) compreende e conceitua o território e territorialidade por um viés do poder. Sendo assim, faremos uso desse conceito apenas no que se refere às relações de poder existentes no território e na territorialidade.

muitos não hesitavam em abandonar o que um dia foi um território de uma “Boa Vista” e que havia se tornado um território (terror)

Território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreo-territor* (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar (HAESBAERT, 2004, p. 1).

Com o fim da primeira revolução, termina uma fase de “terror” em Boa Vista do Tocantins, e depois de dois anos do seu término, chega o Padre João, iniciando o denominado “cinquenta anos do Padre João”. O padre João de Souza Lima deixa Boa Vista do Tocantins em 1883, na companhia de D. Cláudio que fazia visitas pastorais no Norte da província, “de Boa Vista levou um moço de 15 anos, João de Sousa Lima, que mais tarde haveria de retornar como o Padre João” (PALACÍN, 1990 p.98), em 1897, depois de 14 anos.

Com a chegada de um Padre filho de Boa Vista, os sujeitos que ali estavam reconstruindo suas vidas, veem uma nova esperança com sua chegada. A religião faz parte da vida do sertanejo e como também da territorialização. Correia (1977, p.36) narra, assim, que ele “foi recebido com festas pelos familiares e povo em geral. Logo conquistou a estima e confiança da população da cidade e do sertão que passa a considerá-lo um pai e amigo”.

De fato, não era a primeira vez que os sujeitos de Boa Vista do Tocantins se apegam à religiosidade, o Frei Francisco do Monte de São Vitor, havia exercido uma influência tal como fanatismo (CORREIA, 1977; CARVALHO, 2000), não muito diferente em relação ao Padre João que mantinha ligação mais estreita com os sertanejos.

No período da chegada do Padre João, Boa Vista do Tocantins ainda se recuperava. Por mais que a população tivesse fugido para outras povoações, continuava a receber migrantes, período do auge da borracha, que segundo Palacín (1990) era “como um vento constante numa vela, comunicavam um dinamismo inesperado [...] a conjuntura favorável facilitava a recuperação de Boa Vista. A imigração maranhense continuava em aumento” (PALACÍN, 1990, p. 109-110).

Nessa movimentação, percebe-se que havia uma rede de fluxo, Boa Vista do Tocantins era desses pontos de conexão das Regiões do Vale do Araguaia e Tocantins que recebia sujeitos de vários lugares, e nesse processo ocorre o quarto

grande fim da territorialização, que segundo Haesbaert (2004, p. 5) é compreendido como a “construção e controle de conexões e redes (fluxos, principalmente fluxos de pessoas, mercadorias e informações)”.

Nesse sentido, o período de 1897, durante o “auge da borracha”¹⁷ no Maranhão, a cidade de Grajaú era dilacerada pelas conturbações políticas entre os chefes do partido liberal do qual Leão Leda¹⁸ chefe do partido conservador comandado pelo Estado. Nesse ínterim, “a situação no Grajaú foi-se aos poucos deteriorando para os antigos liberais [...] Leão Leda e sua família tiveram de empreender o caminho do desterro, e em 1900 se instalaram em Boa Vista” (PALACÍN, 1990, p. 115). Decidiram morar em Boa Vista do Tocantins pois lhe facilitaria o acesso a Grajaú, onde mantinha grandes fazendas, mas que deixara devido às perseguições políticas.

Os Ledas se instalam em Boa Vista do Tocantins e logo se organizaram no território, e como o coronel e político que era, não demorou muito para se envolver na política de Goiás. Padre João também não foi diferente, Palacín (1990, p. 108) ressalta que:

O testemunho unânime dos que conviveram com o Padre João é o de que sua conduta não dava ocasião à mais leve suspeita. D. Alano opinava que a política o absorveu de tal modo que não teve ocasião para outras tentações, a não ser “a terceira das grandes tentações: a do poder”.

Diante disso, os dois líderes se envolveram na política de Boa Vista. Padre João e Coronel Leitão apoiavam o mesmo partido, “ambos pertenciam ao partido governista do governador Xavier de Almeida, e Rocha Lima (1905-1909) do Partido Republicano Federal”¹⁹, no entanto, os interesses eram diferentes.

¹⁷ O auge da borracha aconteceu entre os anos de 1879 a 1912, e a extração se concentrava na região central da floresta amazônica, onde as capitais do Norte como Belém, Manaus e Porto Velho tiveram uma ascensão econômica considerável, pois eram pontos de exportação, o que provocou uma onda de migração “do baixo Araguaia e médio Tocantins” (PALACÍN, 1990, p. 109).

¹⁸ Dunshee de Abranches escreve suas memórias no livro *a Esfinge de Grajaú*, no qual relata o encontro que teve com os Ledas. Luís Leda, pai de Leão Leda, se apresenta como superior ao demais sertanejos daquele sertão, como expressa sua fala: “nestas terras de mestiços e de analfabetos, temos sangue limpo e sabemos ler e escrever” (ABRANCHES, 1959, p. 100). Ele mantinha grande poder e controle sobre aquela região, como um “chefe local” (MARANHÃO, 1990, p. 87).

¹⁹ Partido que foi fundado após o rompimento de Xavier de Almeida “que subira ao cargo de representante da oligarquia dos Bulhões” do partido *O Centro Republicano*, “rompeu com o grupo fundando o próprio partido, o Partido Republicano Federal” e assim, Xavier passava para o poder e os Bulhões para a oposição (PALACÍN, 1990, p. 121).

O conflito de interesses nesse processo de territorialização dos sujeitos recém-chegados a Boa Vista do Tocantins, parte do viés de apropriação do território por meio da dominação e do poder. Leão Leda mais pelo viés econômico e político, e Padre João pelo viés simbólico/cultural. Nessas disputas de domínio do território de Boa Vista do Tocantins, acontece a Segunda Revolta em 1907, tendo como protagonistas “Padre João e Leão Leda, como líderes, e os trabalhadores sertanejos” (DOS SANTOS, 2013, p. 01). E os sujeitos de Boa Vista voltam a reviver uma cena que acontecera há doze anos. Esta segunda durou alguns meses, no entanto, os estragos e destruição não pesaram menos que a revolta anterior.

Os trabalhadores sertanejos que não estavam a lutar ao lado dos líderes políticos nas disputas de Boa Vista do Tocantins, estavam reféns dos revolucionários. Correia (1977) narra como eram feitas as trincheiras que controlavam o livre acesso de ir e vir dos sujeitos de Boa Vista e de povoados próximos:

Padre João [...] asilou-se em Porto Franco. De lá, instruía seus homens, comandados por José Dias e Pedro Maquinista. Estes juntavam homens para sitiarem a cidade, munidos com suas armas: facões, rifles e espingardas, impedindo que saísse uma só pessoa da cidade. Nesse interim Leão Leda promoveu ataques pelas fazendas e povoados próximos (CORREIA, 1977, p. 39).

Na narrativa de Correia, identificam-se algumas situações: o Padre João comandava a revolução, tinha homens que obedeciam a suas ordens e recrutava sujeitos para controlarem os “limites” da cidade. Enquanto pelos povoados, Leão Leda praticava assaltos, ataques e obrigava os sujeitos das fazendas a lutarem ao seu lado. Muitos pela troca de favores, aceitavam pegar em armas e lutar ao lado dos líderes da revolução.

Thompson (2005) faz uma leitura dos sujeitos ingleses classificando-os entre classe *gentry* e plebeia, sugerindo a existência de uma “ensaiada técnica de domínio” – a qual ele chamou de teatro – por parte da classe dominante sobre os pobres daquela época. Estabelecendo uma relação com essa observação, pode-se dizer que o Padre João conquistou a simpatia dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins exercendo uma dominação simbólica. Havia uma “troca” de favores, pela encenação do “teatro” de proteção e cuidado dos sujeitos que moravam no povoado. De certo modo, ele foi convincente pois no momento do confronto e disputas de

poder, muitos sujeitos foram capazes de pegar em armas e lutar por ideais que não eram suas. Mas envoltos por uma dominação, assim o fizeram. De fato, muitos que não o fizeram por disposição, foram forçados através da violência a participar da revolução.

A revolução terminou no mesmo ano, em dezembro de 1907, com a ocupação da cidade por padre João e seus homens, após a saída das tropas federais. Padre João sai como vitorioso, e Leão Leda foge para Conceição em busca de reestabelecer-se economicamente e politicamente, mas em 1909 foi morto nesta mesma cidade. Boa Vista do Tocantins volta a sua rotina pós-guerra em luto pelas famílias que foram feridas moralmente, economicamente e que perderam parentes, tentando se reerguer mais uma vez com a força e coragem que tem o sertanejo. Como “homens de honra e espírito forte”²⁰ e que “aceitam corajosos a luta pela vida, não como condenados a miserável destino”²¹, prosseguiram com seus modos de vida, deixando para trás as amarguras das lutas.

No entanto, para os sujeitos que disputavam o poder local, parecia que a luta pela dominação da cidade não havia acabado. Houve disputas entre Padre João e Maquinista, a qual Palacín (1990) denomina como “a disputa pelo poder entre os revolucionários”, que acabou com a morte do Maquinista e “deixava, assim, o padre João como chefe incontestado de Boa Vista, sem possibilidade de surgimento de qualquer oposição interna por muitos anos” e assim se iniciava a “era padre João de 1913 a 1930” (PALACÍN, 1990, p. 166-167).

Nesse sentido, segundo Haesbaert (2007), as instituições podem territorializar-se através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural), no entanto, observando as narrativas e a historiografia sobre o processo de territorialização da Igreja (instituição), percebemos que ela ocorreu dentro dessas duas esferas, funcional e simbólica, quase na mesma intensidade

²⁰ Uma fala de Luís Leda (pai de Leão Leda) quando este falara com Dunshee de Abranches. Ao olharmos para as narrativas percebemos essa memória sobre os sujeitos sertanejos dos “Vales do Rio Tocantins e Araguaia” (ABRANCHES, 1959, p. 103).

²¹ Frei José M. Audrin (1990), em seu livro *Os sertanejos que eu conheci*, tenta desconstruir a imagem do sujeito sertanejo “jecas-tatus” para sujeitos que possuem um modo de vida próprio, com muita garra e força.

O padre João aproveitou essa ocasião única que lhe ofereciam suas funções de vigário na visita pessoal as capelas e fazenda [...] para transformar, numa simbiose perfeita, a ação religiosa em apoio político. [...] Também no aspecto econômico o sertão foi sempre fundamental para o padre João (PALACÍN, 1990, p. 207).

Destarte, essa “simbiose” do funcional e simbólico nos processos de territorialização da Igreja (instituição), também impactou nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins e dos povoados vizinhos, interferindo de maneira significativa nos processos de territorialização. Ou seja, os sujeitos passaram a fazer parte dos jogos de interesses da classe dominante, do território o qual pertenciam. Boa Vista do Tocantins ainda não estava livre dos jogos de interesse que colocava em risco a vida da população, pois ainda ocorreria a chamada Terceira Revolta, que

aconteceu em 1936, em decorrência das eleições do mesmo ano, e teve como pano de fundo as disputas partidárias entre padre João e seus inimigos políticos, situando-se os trabalhadores sertanejos como personagens centrais nessa última revolta (DOS SANTOS, 2013, p. 01).

A Terceira Revolta de Boa Vista do Tocantins começou bem antes de 1936. Após as mudanças políticas de 1930, o Governo de Goiás Pedro Ludovico Teixeira, passou a intervir nas cidades do norte de Goiás, buscando ter controle das políticas locais: “Pedro Ludovico teria escrito uma carta cortês, mas firme ao padre João, representando-lhe que devia esquecer a política e limitar-se a função espiritual de vigário” (PALACÍN, 1990, p.185).

Percebe-se, que o poder exercido pelo padre João no campo político começa a ser ameaçado. Segundo Palacin (1990, p.185), em 1933, “outro passo importante para tomar o comando político de Boa Vista foi a chegada do novo juiz, Benedito Monteiro da Silva, bem afinado com a revolução”. No entanto, o novo juiz não demorou muito em Boa Vista do Tocantins, pois foi coagido pelo padre João a sair da cidade, pois ele criara um ambiente ameaçador, tendo em vista que, o juiz não corroborava com as práticas arbitrárias do padre (PALACÍN, 1990).

Segundo Palacín (1990), em 1934, o governador Pedro Ludovico elaborou um plano de atuação no Norte de Goiás, no qual abriu estradas, criou uma Companhia da Força Pública e a Inspetoria de Rendas. A abertura de estradas contribuiu de forma significativa para os meios de comunicação que se tornaram relevantes na disputa do campo político. No ano de 1935, aconteceram as eleições que já vinham causando tensões desde 1934, com partidos se organizando para destituir o padre

João do poder. Essa foi “a primeira derrota eleitoral do Padre João e seu partido desde 1908. E, para eles, devida exclusivamente à intervenção indevida do juiz e à fraude na contagem dos votos” (PALACÍN, 1990, p. 199).

A inconformidade do padre João, depois de tantos anos no poder, ao perceber que não faria mais parte da dominação do campo político, resultou na revolta de 1936. O campo político de Boa Vista do Tocantins se tornou “um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, como meios e fins direcionados conforme sua posição na estrutura do campo de forças” (BOURDIEU, 2008 p. 50). Nessa luta pela posição na estrutura do campo, padre João perdeu a posição de detentor do monopólio. Essa foi a última revolta que pôs fim a Era Padre João, dentro da política da cidade. Os sujeitos de Boa Vista do Tocantins passaram a estar envoltos por novas teias de poderes do Estado através da política, e nas novas relações, com a força e coragem do sertanejo em prosseguir dentro dos movimentos “*continuum*” da territorialização.

Portanto, a territorialidade, como destaca Haesbaert (2007, p. 4), deve ser trabalhada “na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/sujeitos envolvidos”. Sendo assim, percebe-se nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista ao longo dos anos, essa multiplicidade de poderes através de múltiplos agentes e sujeitos que fazem parte do território.

No tópico a seguir discutiremos a percepção da paisagem de Boa Vista do Tocantins e como desde a concepção do território à territorialização desses sujeitos, a paisagem é percebida nos diferentes contextos, e ainda, os processos culturais que influenciaram a sua percepção pelos sertanejos.

2.3 A paisagem de Boa Vista do Tocantins

A problematização do conceito de paisagem no final do Capítulo II, depois das discussões de território e territorialidade, foi pensada a partir da perspectiva de que havia a necessidade de problematizar os conceitos de território e territorialização para que, então, fosse abordado o conceito de paisagem e suas transformações e representações segundo as vivências dos sujeitos no território.

Devido à elevação, tem grande descortino sobre o rio e por isso deram-lhe o nome Boa Vista. É um lugar prodigiosamente favorecido pela natureza, cuja

fertilidade não tem igual em todo Tocantins-Araguaia, nem se consta haver outro em todo o Brasil (CARVALHO, 2000, p. 87).

O nome de Boa Vista do Tocantins tem significados que vão além da representação de uma linda vista. As palavras Boa e Vista têm sentidos diferentes: a palavra “Boa” é o feminino de bom. A palavra “Bom” é uma palavra polissêmica com variados sentidos. No dicionário Aurélio (1990), “bom”, dentre os muitos significados, refere-se a “expressão designativa de admiração, aprovação” etc. Poderíamos dizer então que “Boa” é algo que é agradável. Já a palavra “Vista” no dicionário Aurélio (1990), dentre os vários sentidos, remete ao “Ato ou efeito de ver, aquilo que se vê, panorama, paisagem” etc. Partindo dos sentidos atribuídos pelo dicionário, a palavra “Vista” pode ser relacionada com a visão/percepção de uma paisagem.

Foi essa expressão de admiração que Carvalho (2000) e Castelnau (2000) tiveram ao descrever de maneira até hiperbólica, as suas percepções sobre a paisagem de Boa Vista. Carvalho (2000, p. 87) ressalta que “nem se consta haver outro em todo o Brasil” e Castelnau (2000, p. 211), ao regressar da sua visita às aldeias ao redor de Boa Vista, expressa: “através da bela mata de palmeiras indaiá que tínhamos admirado no dia anterior. E esta zona, com certeza, uma das mais belas do mundo”. Castelnau como um naturalista e Carvalho como uma geógrafa²², ambos descrevem suas percepções de forma aparentemente “exagerada”, mas na verdade, essa é a expressão do sentimento de euforia e admiração dos narradores em relação a uma paisagem quase que “intocada”, uma associação de “lugar ideal”, um construto da imaginação:

Paisagem é cultura antes de ser natureza; um construto da imaginação projetado sobre mata, água, rocha [...] no entanto, cabe também reconhecer que, quando uma determinada ideia de paisagem, um mito, uma visão, se forma num lugar concreto, ela mistura categorias, torna as metáforas mais reais que seus referentes, torna-se de fato parte do cenário (SCHAMA, 1996, p. 70).

Partindo do conceito de Schama (1996) sobre paisagem, percebe-se que a escolha do nome Boa Vista do Tocantins, representa mais do que uma “admirável vista”, remete ao sentimento dos sujeitos em relação ao território que passavam a

²² Carvalho se tornou uma professora autodidata nos sertões maranhenses, e demonstra profundo conhecimento em Geografia e História.

ocupar. A palavra paisagem também é polissêmica, ambígua e aberta a significados distintos. Schama (1996) ressalta que a “a própria palavra “landscape²³ [paisagem] nos diz muito [...] é a cultura, a convenção e a cognição [...] que conferem a uma impressão retiniana a qualidade que experimentamos como beleza” (SCHAMA, 1996, p. 20-22).

Uma mesma paisagem pode ter sentidos diferentes para cada sujeito. Um geógrafo atribui significados diferentes a uma floresta em relação a um matemático ou sertanejo. Cada um desses sujeitos percebe a paisagem a partir dos seus referenciais culturais. A narração de Carvalho (2000) sobre o porquê de o nome da cidade ser Boa Vista do Tocantins tem uma relação com o que Schama (1996) considera como efeito da “cultura, convenção e a cognição”. Assim, a partir de suas experiências e de valores atribuídos a natureza “descortinada sobre um Rio”, é narrada a descrição de uma moldura paisagística sobre Boa Vista do Tocantins.

Nesse direcionamento, problematizaremos a seguir as diferentes percepções sobre a paisagem de Boa Vista do Tocantins através das narrativas do historiógrafo Palacín e da memorialista Correia. Destaca-se a narração de Palacín (1990) sobre a sua percepção da cidade: “na realidade, Boa Vista não passava de um alinhamento de choças de barro cobertas de palhas com uma pequeníssima capela – já ruínoza – dedicada à SS. Trindade” (PALACÍN, 1990, p. 22). Enquanto Correia (1977) narra que Boa Vista do Tocantins como uma

região promissora, ladeada de magníficos babaçuais, com imensa quantidade de madeira própria para construção e riquíssimas pastagens [...] a povoação crescia com casas rústicas, de teto e paredes feitas com palhas de palmeira babaçu e as ruas arborizadas com laranjeiras que davam beleza as ruas e aos quintais e protegiam do sol transeuntes (CORREIA, 1977, p. 19).

Nas duas narrativas, percebem-se sentidos diferentes que são atribuídos pelos autores à paisagem de Boa Vista do Tocantins. Para Correia (1977), que viveu

²³ Entrou para a língua inglesa no final do século XVI, procedente da Holanda. *landschaft* é uma palavra com raiz germânica “que significava tanto uma unidade de ocupação humana – uma jurisdição, na verdade – quanto qualquer coisa que pudesse ser o aprazível objeto de pintura”. Na língua inglesa, nas suas inúmeras transformações, transmitiu a ideia de cenário, lembrete visual ou paisagem, apenas como geologia, vegetação etc. Assim, “toda nossa tradição de paisagem é o produto de uma cultura comum [...] construída a partir de um rico depósito de mitos, lembranças e obsessões” (SCHAMA, 1996, p. 20-22).

na cidade de Boa Vista, sua atribuição de sentido em relação às casas e ao lugar é diferente de Palacín (1990). Correia (1977), por sua vez, narra uma paisagem de forma poética “laranjeiras que davam beleza às ruas” numa atribuição de “beleza” à paisagem, e denomina de rua a organização das casas no território. Ela compartilha de uma memória coletiva dos sujeitos que ali moravam, demonstrando um sentimento de lugar, visto que “Os lugares são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água, descanso e procriação” (TUAN, 2013, p. 12).

Partindo da premissa de que cada sujeito tem uma relação diferente com paisagem e o lugar em que vive, a partir de suas convenções e cognições, os sentidos atribuídos na narração de Correia (1977) são influenciados por “uma ‘estrutura de sentimento’, a qual é definida como uma hipótese cultural derivada da prática de tentativas de compreender esses elementos e suas ligações, numa geração ou período” (WILLIAMS, 1979, p. 135). Assim, há elementos culturais que perpassam por gerações mantendo elos. No caso de Correia (1977), percebe-se que há uma influência sobre o seu sentimento e percepção em relação a Boa Vista do Tocantins, revelando o sentimento dos sujeitos que ali moravam e a sua relação com a paisagem.

Palacín (1990) que não viveu na cidade, ao descrever as moradias, narra que as casas de barro e cobertas de palha eram “choças”, no sentido de “feias”, e as casas próximas umas das outras, formavam o que ele denominava de “alinhamento”. Essa descrição de Palacín (1990) deixa evidente a não existência de elo com o lugar, o que o leva a significar uma paisagem de forma diferente de Correia (1977). Para ele não seria uma “bela” paisagem, mas uma paisagem “feia” que evidenciava a condição de “pobreza” da cidade. Sendo a paisagem um “construto da imaginação”, ela é percebida através da imaginação e da vivência do sujeito, ou seja, o sentido que atribuem a ela é reflexo das suas experiências.

A construção da pequena capelinha “no largo em frente ao Rio” (CORREIA, 1977, p. 20) tem lugar de destaque (ver Anexo 1, imagem 1 e 3), ressaltando a importância religiosa e significado para esses sujeitos: uma paisagem que lembra os sujeitos sertanejos de seus modos de vida, crenças e religiosidade marcante que carregam consigo. A paisagem tem seus significados tanto de uma vivência coletiva

ou individual, uma prática direta de correlação do sujeito com o meio que habita, refletindo no processo de territorialidade.

A paisagem “Boa Vista” traz a expectativa de terras férteis e um “bom lugar” para viver. Sua localização no “alto da encosta do Rio Tocantins” (CARVALHO, 2000, p. 87), proporcionava a contemplação do nascer do sol que resplandece nas águas caudalosas do rio, das pessoas que ali chegavam às suas margens, dos barcos ou canoas que por ali passavam. Um lugar de terras férteis e rico em recursos naturais, com muitos babaçuais de onde tiravam as palhas para cobrir suas casas, o coco para o azeite e as cascas que faziam o carvão. Das matas tiravam a madeira e o barro para construírem suas casas e acomodarem suas famílias.

Os sertanejos com suas casas “simples” a consideravam um lugar (lar) que na perspectiva de Tuan (2013, p.14), só se torna lugar quando o espaço é apropriado, “a medida que o conhecemos melhor e dotamos de valor”. Esses valores são refletidos no cuidado de cultivar, plantar e ornamentar os arredores de suas casas e árvores frutíferas, que ao mesmo tempo em que fornecem alimento, trazem aconchego e proteção contra o sol em suas casas.

Assim, a paisagem de Boa Vista do Tocantins ia se constituindo na medida em que os sujeitos iam se apropriando e dominando o território. As significações da paisagem vão sendo atribuídas de diferentes sentidos nas narrativas; “disseminadas eram as casas, todas cobertas de palha de palmeira e pouco numerosas seus habitantes” (CARVALHO, 2000, p. 87). Na descrição de Carvalho (2000), diferente de Correia (1977) e Palacín (2000), é descrita a visão de casas afastadas umas das outras, espalhadas no espaço, o que não quer dizer que seja uma descrição equivocada. Como diz Schama (1996), a paisagem é um conceito da nossa imaginação e essa paisagem composta por “casas disseminadas” apresentada por Carvalho (2000) expressa a sua visão, a sua percepção de Boa Vista do Tocantins.

Nesse período, os povoados em Goiás eram cercados de matas e de muitas cidades que surgiram na beira de rios, pois estes eram usados como rota de navegação naquela época: “A província de Goyas por dous caudalosos Rios – Araguaia e Tocantins –, que, reunidos desagoão no oceano, e sendo cortada de muitos outros rios navegáveis” (Rel. Pres. Da Prov. do GO, 1846, p.17). Às margens do Tocantins, Boa Vista era itinerário dos viajantes que ficavam deslumbrados pelas

matas e a riqueza do solo “os viajantes, os aventureiros, embeveciam-se na fertilidade do solo e ali, iam fazendo pousada” (MARANHÃO, 1990, p. 56).

Muitos fazendeiros eram “embevecidos” pela riqueza do solo, pelas pastagens para a criação de gado e pela possibilidade de agregação de sertanejos pobres em suas fazendas para o cultivo da terra e criação de gado. Boa Vista do Tocantins começa a ter uma paisagem diferente, um povoado com muitas casas vazias, pois seus moradores estavam nos sítios e fazendas “conservam casa na cidade que só frequenta, na ocasião de festas” (PALACÍN, 1990, p. 25), constituindo uma cidade que Carvalho (2000, p. 87) considera como “pouco numerosos seus habitantes”.

Segundo Tuan (1930, p. 231) “A cidade representa a maior aspiração em relação a uma ordem perfeita e harmônica, tanto em sua estrutura arquitetônica como nos laços sociais” e o que podemos perceber nas fontes é que Boa Vista, para muitos narradores, não tinha essa característica “harmônica” na sua estrutura arquitetônica, como Palacín (1990) e o Major Lysias²⁴ que vindo de cidades bem arquitetadas observavam ao contrapor Boa Vista à sua percepção de cidade “famos por uma rua estreita, divisando essas casas velhas, esburacadas, acachapadas para ir sair no largo onde uma Igreja [...] caindo aos pedaços, se sustentava ainda” (LYSIAS, 2001, p. 13).

Major Lysias tem uma visão diferente da “Bela Vista”, para ele a contemplação da paisagem “cidade de Boa Vista” expressava pobreza, e percebe-se na sua descrição certo estranhamento em relação ao nome Boa Vista. Para Maranhão (1990, p. 87) “Boa Vista ufanava-se do novo panorama que o destino lhe apresentava: liberdade, movimento e trabalho”. Ele, que foi um morador de Boa Vista, a ressaltava e descrevia de forma poética e com orgulho, o que parece refletir o sentimento dos moradores, sendo que a significação de cidade para os sujeitos de Boa Vista do Tocantins é diferente do que encontramos hoje no século XXI. A caracterização de povoado ou cidade não era relevante para Lysias (2001) e Palacín (1990).

²⁴ “Major-Brigadeiro-do-Ar Lysias Augusto Rodrigues. Foi um homem intenso, sendo, a um só tempo, intelectual, aviador militar, escritor, engenheiro-geógrafo, desbravador e agente geopolítico [...] narrador ainda de paisagens e de gentes sobre as quais estão inscritos em seu texto” (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2017, p. 2).

Boa Vista do Tocantins segue seu próprio ritmo de crescimento enquanto o número de sujeitos e de fazendas aumentava. O Frei Francisco de Monte São Vítor chegou ao pequeno povoado enviado pelo governo para catequizar os indígenas Apinayés, em 1841. Mas ao morar em Boa Vista, acaba exercendo um poder simbólico a tal ponto que “Substitui a instrução literária pela instrução auricular religiosa, constituída de rezas e doutrina católica ensinada verbalmente na porta da Igreja por seu sacristão Simplício e pela beata Joana, sua auxiliar” (CARVALHO, 2000, p. 183).

Segundo Carvalho, o Frei Francisco de Monte São Vítor passa a interferir no modo de vida dos sujeitos de Boa Vista. As crianças que antes iam à escola passam a se agrupar em frente à Igreja pelas manhãs, ouvindo as rezas e doutrinas ensinadas de forma verbal após terem sido proibidos de irem à escola, resultando em uma mudança de paisagem. Castelnau (2000, p. 207) narra, ainda, que “todos os habitantes eram obrigados a comparecer três vezes por dia ao serviço divino [...] as mulheres forçadas a usar roupas uniformes [...] que lhes cobria completamente o corpo” e deixava apenas o nariz e olhos descobertos. Essa nova “administração” do modo de vida dos sujeitos passa a produzir, em certa medida, uma paisagem do medo.

A mudança de uma paisagem que outrora era discutida como “bela”, passa para uma paisagem do medo, a qual Tuan (2005, p. 12) aponta como “Sendo as quase infinitas manifestações das forças do caos, naturais e humanas”. Assim, alguns tipos de medo são “produzidos por um ambiente ameaçador” (TUAN, 2005, p. 7). As mulheres vestindo roupas diferentes do usual, o som das doutrinas na porta da igreja proferidas, “por seu sacristão Simplício e a Beata Joana, sua auxiliar, conforme as ordens do Frei Francisco de Monte São Vitor”,²⁵ despertavam sentimentos de ansiedade” (CARVALHO, 2000, p. 88). Uma cidade até então calma e tranquila passa a vivenciar momentos de medo e apreensão. De acordo com Castelnau (2000, p. 207) “certa mulher que se obstinava em levar uma vida pouco regular fora expulsa da comunidade, tendo sua casa queimada pelas mãos do próprio missionário”. Carvalho (2000, p. 88) narra que “um homem conhecido por Braga, viu incinerar seus livros e papéis”. A população, ao presenciar essas

²⁵ Ver Carvalho (2000, p. 88).

“paisagens do medo”, ficou intimidada com uma demonstração do poder exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vítor no povoado.

A demonstração de tais castigos como a queima das casas e dos livros não eram de forma inocente, pois da mesma forma que tal ato criava uma “paisagem de medo”, o fogo provocava o medo da punição, assim como retrata Medeiros e Cormineiro:

sobre a autoridade inquestionável do frade entre os sertanejos habitantes de Boa Vista, isto porque se sentiam protegidos dos males terrenos e das punições celestes [...] a ação ‘purificadora’ do fogo, ateadado ‘pelas mãos do próprio missionário’. Sua postura ‘inquisitorial’ lhe conferia, além do poder simbólico, enquanto sacerdote e/ou profeta, o poder de mando sobre os sertanejos pobres, aquela ‘gente transida pelo medo’ que fora se refugiar em Boa Vista (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2014, p. 32).

Para Tuan (2005, p. 16), “Embora os seres humanos criem ordem e sociedade ao agir cooperativamente, o simples fato de juntar-se em um mesmo lugar produz uma situação que pode resultar violência”. Esses ajuntamentos de sujeitos com interesses e disputas de poder diferentes resultaram em décadas de violência em Boa Vista do Tocantins. Andar naquelas ruas não tinha mais a mesma leveza, a contemplação das águas caudalosas do Rio Tocantins, era um momento de apreensão relacionado a possibilidade de chegada de pessoas na cidade, assim, o anseio provocado pelas paisagens do medo interferiram na percepção dos sujeitos em relação a paisagem de Boa Vista do Tocantins.

A cidade passa a presenciar horrores: “Dessas casas, durante muitas horas fez um fogo terrível sobre os assaltantes, em número superior a seiscentos homens” (PALACÍN, 1990, p. 59). Os moradores em suas casas afligidos pelo barulho das carabinas e da marcha de 600 homens nas ruas da cidade, que transforma essa paisagem de cidade “pequena” em uma paisagem de guerra e pavor.

As “multidões inumeráveis de mulheres, crianças e homens escapos, salvando suas vidas e deixando tudo quanto possuíam em bens, em poder dos legais, atravessaram o Tocantins” (CARVALHO, 2000, p. 138). A paisagem que Carlota relata dos fugidos da Balaiada, depois de décadas, era narrada por Correia (1977), sobre a primeira revolta de Boa Vista do Tocantins: “Com o raiar do dia, as fisionomias transidas pela dor, marcadas pela fome, pela sede e pelo medo” (CORREIA, 1977, p. 28). O medo era percebido na fisionomia desses sujeitos e para

muitos deles, o acontecimento de Boa Vista evocou a memória, lembranças da paisagem que vivenciaram aqueles sujeitos na fuga da Balaiada.

Sobre a memória coletiva desses sujeitos, ressaltamos a associação da memória coletiva e do espaço. Conforme aponta Halbwachs (2006, p. 157) aos “objetos materiais com os quais estamos em conto diário não mudam ou mudam pouco e nos oferecem uma imagem de permanência e estabilidade”. Partindo dessa concepção, entendemos que esses sujeitos têm em suas memórias uma certa imagem/paisagem do local em que moravam, e que, ao chegarem nesse território, desenvolveram uma memória coletiva com traços do seu passado, passando a criar uma paisagem ligada aos seus modos culturais. Como Candau (2014, p. 157) ressalta, “o quanto as paisagens podem contribuir para a afirmação de memórias compartilhadas e igualmente influenciar o sentimento de identidade nacional”.

As lembranças são revividas, pois ficaram marcadas na memória de um grupo, pois “se destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida ou de suas relações com os grupos mais próximos” (HALBWACHS, 2006, p. 51). Assim, a memória coletiva é compartilhada pelo grupo, ainda mais quando se trata de momentos que marcaram uma determinada época, ficando presente na memória coletiva por muitos anos.

Partindo desta perspectiva de atribuição de significado, Schama (1996, p. 33) diz que: “foi preciso avistar a colina em Giby para entender o significado de ‘paisagem e memória”. Ao contemplar a colina entendeu o significado de paisagem e memória, pois a colina o fez lembrar dos acontecimentos ocorridos ali. Segundo Halbwachs (2006, p. 53), “Quando a lembrança reaparece, não é consequência de um conjunto de reflexões, mas de uma aproximação de percepções determinadas pela ordem em que se apresentam determinados objetos sensíveis, ordem resultante de sua posição no espaço”. Muitos sujeitos passaram a lembrar dos momentos de terror vividos por seus pais ou até por eles mesmos, voltam à lembrança despertada pela paisagem do medo contemplada em Boa Vista do Tocantins.

A paisagem de uma fazenda e campos cultivados não provocam diretamente medo [...] A fazenda, dizemos, é um refúgio, mas o refúgio implica ameaça: uma ideia leva à outra. Pense nas forças hostis [...] existem muitos tipos diferentes de paisagens do medo. Entretanto, as

diferenças entre elas tendem a desaparecer na experiência de uma vítima (TUAN, 2005, p. 13).

As fazendas foram alvo dos saqueadores ou até mesmo do fazendeiro que os obrigavam a pegar em armas, o qual “era novo tipo de recrutamento que então surgia, uma espécie de conscrição forçada. Os chefes e seus emissários percorriam as fazendas, e assim exigiam colaboração econômica, pediam homens para a luta” (PALACÍN, 1990, p. 69). As chácaras e fazendas consideradas como um lugar de refúgio, tornavam-se uma paisagem de medo.

As memórias em relação à paisagem de Boa Vista do Tocantins são permeadas pelos acontecimentos que a significaram e ressignificaram, fazendo com que a percepção dos sujeitos em relação à paisagem mudasse. Os sons e o cheiro fazem parte de uma composição da percepção que temos de uma paisagem, seja ela uma paisagem “bela”, “feia” ou paisagem do medo. As transformações e percepções de cada sujeito são, assim, (re)significada ao longo do tempo a partir de suas experiências e vivências (Ver imagem de Boa Vista do Tocantins, no Anexo 1).

As diferentes construções/representações sobre a paisagem de Boa Vista do Tocantins por parte dos narradores Correia (1977), Palacín (1990) e Carvalho (2000), considerando o conceito de Schama (1996, p. 70) de que “Paisagem é cultura antes de ser natureza; um construto da imaginação projetado sobre mata, água, rocha”, demonstram que cada narrador significa a paisagem de Boa Vista do Tocantins a partir dos seus modos de vida e a representa a partir da sua construção cultural. Correia (1977), que morou em Boa Vista do Tocantins, parte de uma estrutura de sentimentos para representar a paisagem da cidade de forma poética:

região promissora, ladeada de magníficos babaçuais [...] a povoação crescia com casas rústicas, de teto e paredes feitas com palhas de palmeira babaçu e as ruas arborizadas com laranjeiras que davam beleza as ruas e aos quintais e protegiam do sol transeuntes (CORREIA, 1977, p. 19).

Ela começa exaltando o território de Boa Vista, representando-a para os leitores de modo a instigar o desejo de conhecê-la e criar uma paisagem de lugar “ideal”.

Por conseguinte, Palacín (1990), a partir do seu conceito de cidade, ressalta que “na realidade, Boa Vista não passava de um alinhamento de choças de barro cobertas de palhas com uma pequeníssima capela – já ruínosa – dedicada à SS. Trindade” (1990, p. 22). Para o autor, Boa Vista do Tocantins não era mais do que

um povoado como os outros de Goiás e a sua representação paisagística de Boa Vista está carregada de percepções culturais de cidades bem arquitetadas, de modo que para ele, Boa Vista do Tocantins era apenas um “alinhamento de choças” sem “beleza” nenhuma.

Já para Carvalho (2000, p. 87), “Devido à elevação, tem grande descortino sobre o rio e por isso deram-lhe o nome Boa Vista. É um lugar prodigiosamente favorecido pela natureza, cuja fertilidade não tem igual em todo Tocantins-Araguaia, nem se consta haver outro em todo o Brasil”. A autora não faz apenas uma representação geográfica e econômica, mas também reforça a “beleza” paisagística, induzindo o leitor a vê-la pelo ponto de vista econômico e de forma “bela”.

Assim, parte-se da concepção de que “é preciso considerar que todos nós temos um museu imaginário de imagens, transmissoras de uma herança do passado, veiculadas pela memória individual, forjada de acordo com a memória social” (PESAVENTO, 2006, p. 51). Nesse sentido, as representações paisagísticas de cada autor sobre Boa Vista do Tocantins são narradas a partir das suas percepções e abstrações culturais, todas relevantes ao passo em que enriquecem a discussão pelos vários elementos culturais diferentes que cada representação exterioriza, e assim, revela aspecto que um ou outro deixou de ressaltar.

3 AS NARRATIVAS SOBRE OS MODOS DE VIDA DOS SUJEITOS DE BOA VISTA DO TOCANTINS

Os modos de vida são mais do que padrões impostos pela sociedade hegemônica, são as vivências e saberes compartilhados em cada detalhe de realização das tarefas do dia a dia. Seja o plantar e o colher, a pescaria, o cuidar dos animais, a conversa com um vizinho – todas são práticas carregadas de significados e rituais do modo de vida do sertanejo. Os sertanejos são mais do que os sujeitos que habitam o sertão, o nome carrega uma expressão de luta e força cheia de significados.

No território em construção, os sujeitos manifestam seus saberes e valores que estabelecem na vivência social, as necessidades que surgem, as relações sociais de vizinhança, trabalho, moradia, alimentação e amizade: os significados e sentidos que essas práticas cotidianas adquirem fazem parte de um quadro de referência que constitui os modos de vida de um grupo social. Para Thompson (2002, p. 37), o modo de vida se manifesta por “uma descrição (e, às vezes uma avaliação) de qualidade” da vida do sujeito em suas práticas diárias.

Nesse sentido, buscaremos problematizar nesse terceiro capítulo as narrativas sobre os modos de vida dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins, apresentando-as em três seções. Na primeira seção, serão abordadas as práticas de cultivo e as tradições sertanejas que as envolvem, como ocorreram as interferências e quais modificações sofreram dentro do período pesquisado. Já na segunda seção, serão discutidas quais as significações e valores simbólicos da moradia/lar para o sertanejo. Finalmente, na terceira seção, problematizaremos os costumes dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins. Essas discussões terão como fio condutor de análise o questionamento sobre em que medida a religião foi reguladora no que se refere aos modos de vida dos sertanejos.

3.1 Práticas de cultivo e tradições sertanejas nas narrativas

Para falarmos sobre as práticas de cultivo dos sertanejos, faz-se necessário primeiramente problematizarmos o conceito de subsistência, sendo assim, partimos das indagações feitas por Cormineiro (2010, p. 125), que discute este conceito ressaltando que “a noção de subsistência me parece ter sido usada na maioria das

vezes como sinônimo de atraso em relação à agricultura capitalista, ou, como é mais denominado hoje, como sinônimo de miséria se comparada”. Ao perceber as indagações da autora, analisando as narrativas sobre Boa Vista do Tocantins, fica evidente que o sentido do conceito de subsistência usado ao referir-se à agricultura sertaneja, parte do pressuposto de “sinônimo de atraso”. Buscando problematizar tal conceito, usado até mesmo pela historiografia, Cormineiro (2010) encontra algumas discussões realizadas pelo economista e historiador Paulo Bertran (1988), que ao rever o conceito de subsistência, tece um novo conceito, o de abastança:

A economia agrícola, propriamente, surge [...] nem tanto da economia de subsistência, nem tanto da comercial, a agricultura do século XIX poderia caracterizar-se como de abastança vez que seu mercado, com localizadas exceções, só raras vezes ultrapassava as barreiras extra-regionais (BERTRAN, 1988, p. 43 apud CORMINEIRO, 2010, p. 259).

As formas de abastança do viver sertanejo são mais do que um conceito de vida econômica, e conforme aponta Willians (1979), a cultura esteve por muito tempo ligada ao plantio, a colheita, a mente, sem ser dotada de significados e sentidos. No entanto, essa perspectiva mudou e passou do “homem que faz a sua própria história” para “homem que faz a si mesmo” pela produção de seus próprios meios de vida (WILLIAMS, 1979, p. 25). Sendo assim, a maneira como os sujeitos viviam e cultivavam deixou de ser apenas parte da vida econômica, passando a ser parte de um todo, dotado de significados e valores que agora fazem parte dos modos de vida.

A terra fazia parte dos meios de abastança dos sertanejos e estes tinham suas próprias técnicas de extraír somente aquilo que lhes eram necessários para o sustento. Desenvolviavam atividades ligadas à agricultura, pesca, caça e poucos tinham funções diferentes das citadas acima. O Rio Tocantins proporcionava à população de Boa Vista do Tocantins e aos Barqueiros, a pesca e as atividades ligadas ao rio. O sertanejo de Boa Vista tinha ao seu alcance a imensidão das matas de babaçus das quais tiravam proveito para o sustento: do coco do babaçu extraíam o leite e o azeite, das cascas o carvão, e da palmeira as folhas. Sobre essas riquezas, Flores (2009) destaca que

O rio Tocantins está cercado por formações florestais e pela vegetação de cerrado, cobertura vegetal predominante em toda a região central do Brasil. Esse ecossistema particular, cuja maior característica é a enorme diversidade de flora, fauna e paisagem, auxiliou na ocupação dos primeiros

habitantes da região, que encontraram na natureza meios de sobrevivência (FLORES, 2009, p. 34).

Não se deve deixar de ressaltar que havia muitos exploradores que usavam essas terras para benefício de enriquecimento, uma vez que “à beira-rio, em e outro lado, pouco abaixo da vila, abrem-se campos, chamados vargens, das mais ótimas pastagens para criação de gados vacum, cavalar, muar e cabrum” (CARVALHO, 2006, p. 121), chamando a atenção de fazendeiros.

A legalidade das terras era quase inexistente, o que fazia com que os fazendeiros muitas vezes se apropriassem destas. Palacín (1990) destaca que “essas Glebas foram sendo subdivididas e ocupadas, sem que, contudo, se formassem grandes latifúndios” (PALACÍN, 1990, p. 33). Os sertanejos que tinham seu pedacinho de terra cultivavam e viviam da agricultura, porém, aqueles que não possuíam terras viviam como agregados. Assim, “qualquer imigrante poderia requerer, na condição de agregado, a terra que julgasse conveniente para cultivar com sua família, sem obrigações de pagamento algum” (PALACÍN, 1990, p. 33).

No entanto, essa “falta de pagamento” era compensada pela lealdade do agregado ao fazendeiro que lhe arrendava e cuidava das terras. A afirmação de Palacín de que “qualquer imigrante poderia requerer uma terra” está imbuída de ideias colonizadoras, visto que as terras aos arredores de Boa Vista do Tocantins pertenciam aos Apinayés, sugerindo que a sua afirmação defende a ocupação das terras indígenas pelos fazendeiros.

Nas fazendas havia os vaqueiros que cuidavam do gado, e os demais membros da família costumavam ajudar nos afazeres domésticos. Sobre o pagamento dos vaqueiros, estes eram realizados em cabeças de gado, em uma porcentagem sobre o que tinha nascido. Pires (1979), em suas memórias, narra que os vaqueiros depois de completarem cinco anos cuidando de uma fazenda, saíam da fazenda levando sua “sorte”, ou seja, o que ele conseguiu ganhar nos cinco anos, sendo que alguns desses vaqueiros conseguiam começar suas próprias fazendas. O pagamento, como explica Silva, “efetua-se pelo sistema de ‘sorte’, que significa a porcentagem que lhe cabe dentre as crias de que cuidam” (SILVA, 1949, p. 17). Esse pagamento, depois de cinco anos, para muitos, era uma oportunidade de conseguir suas próprias fazendas e deixar de serem vaqueiros.

No entanto, poucos devem ter sido aqueles que conseguiram se tornar fazendeiros, pois o sistema de “sorte”, como coloca o autor, geralmente era injusto,

na medida que o fazendeiro constituído de um poder econômico, jamais permitiria que seus agregados também se tornassem fazendeiros, uma relação de exploração sutil, mas que não deixa de existir.

No que se refere ao crescimento de Boa Vista do Tocantins e a sua relação ao Estado de Goiás, Palacín (1990) descreve Goiás como um estado pobre e atrasado que ainda não tinha sido atingido pela modernização. Mesmo sendo um historiador, a sua concepção não deixa de ser um reflexo do desejo do próprio governo que, conseqüentemente, refletia a sua percepção sobre Boa Vista do Tocantins no norte de Goiás. Problematicando o status de “estado atrasado”, percebe-se que o desejo de uma modernização incentivava a criação de gado e da agricultura em grandes escalas, o que beneficiava os coronéis.

Os sertanejos, com a sua agricultura de abastança, eram vistos pelo Estado e por aqueles que ansiavam um estado exportador de produtos e carne bovina como preguiçosos e atrasados. Uma observação que se faz pertinente é que a exploração desses sujeitos partia do próprio governo. Como estes não “colaboravam” para a economia do Estado, de certa maneira, “poderiam” ser explorados pelos poderes locais. Palacín (1990) destaca que sem um progresso econômico que favorecesse o incremento das comunicações, os sertanejos estariam sujeitos ao coronelismo e aos chefes políticos.

Era uma preocupação do próprio governo da província de Goiás que a indústria e o comércio se desenvolvessem, assim como a criação de gado, mas a sua perspectiva em relação aos sertanejos era que estes não usufruíam da fertilidade do solo para a produção em escala de comercialização.

A salubridade do clima, a espantosa fertilidade do terreno, bem longe de animar o homem ao trabalho, pelo contrário o tornam preguiçoso pela facilidade extraordinária, com que pode deter algum meio de subsistência: que por toda parte he grande o número de proletários [...] o meio mais seguro de consegui o affecto e respeito d' um povo he argumentar a sua felicidade, excitando o desenvolvimento da Indústria, e favorecendo o comércio (Rel. Pres. Da Prov. do GO, 1840, p. 13).

Para o governo, os sertanejos que viviam da terra e tiravam dela apenas o suficiente para o sustento, eram considerados como preguiçosos, pois as terras férteis forneciam de forma “fácil” os meios de sustento, não despertando nos sertanejos o desejo de trabalhar de acordo com os padrões impostos pela civilização urbana. O governo caracterizava os sertanejos de proletários, considerando-os

como sujeitos acomodados às suas práticas de abastança, sem maiores ambições econômicas.

De tal modo, julgavam os sertanejos como “infelizes” ao dizer que deveriam argumentar com eles a “felicidade” através da implantação de indústrias e comércio. Aqui existe uma problemática no que se refere à visão de “felicidade”. Para a sociedade econômica e industrializada, o sentimento de “felicidade” é diferente em relação ao sentimento do sertanejo que “em paz consigo e com a natureza, com uma suficiência sóbria, e uma profunda sabedoria, a vida do homem do sertão aparece a esta luz como exemplo de harmonia e tranquila dignidade” (PALACÍN, 1990, p. 34). Sendo assim, o sentido de “felicidade” com o qual o governador de Goiás argumentava com os sertanejos, não correspondia aos sentidos atribuídos por eles à “felicidade”.

Para eles, o seu modo de vida, mesmo que por muitas vezes tenha se mostrado difícil, não lhes tornavam “infelizes” por não serem possuidores de grandes fazendas ou mesmo de uma grande produção de alimentos. Por muito tempo foram subjugados como sujeitos preguiçosos e “infelizes”. O trabalhar para sustentar a família e a paz de viver harmoniosamente com a terra, sem os desejos do consumismo econômico e o viver dignamente do próprio esforço, são valores e significados que envolvem os modos de viver, os costumes e crenças do viver sertanejo.

Nesse sentido, buscaremos problematizar as narrativas de Audrin (1963) sobre a vida rural dos sertanejos e as formas de abastança como a roça, a vazante, o quintal e o canteiro. Sendo assim, faz-se necessário a apresentação de algumas práticas de cultivos comuns do seu cotidiano. Alguns sertanejos tinham a sua própria terra, mas outros eram considerados agregados. Para os agregados, os fazendeiros cediam um pequeno pedaço de terra e ali faziam a sua casa e a sua roça.

No que se refere à apresentação de algumas práticas, começaremos pela roça. Escolhida a área de cultivo da roça, o sertanejo começa a fazer a broca, ou seja, a limpeza do local que será cultivado, atividade que começa entre os meses de junho e julho. Depois de conseguirem derrubar as árvores e plantas, deixam que elas sequem ao sol para depois queimarem. Como narra Audrin (1963), é da queimada que depende a rentabilidade da roça. Sendo assim, a expectativa para tal momento é grande e espera-se que as árvores derrubadas estejam bem secas.

Quando o sertanejo percebe que a broca está pronta para ser queimada, faz o aceiro da roça. Ele limpa todo o seu redor para que o fogo não ultrapasse os limites da roça e queime além do que foi derrubado e estabelecido por ele. O momento da queimada é algo a ser compartilhado com os vizinhos que também estão ali para ajudar, caso ocorra um eventual escape do fogo para além do aceiro. Depois da queimada, faz-se a coivara, que tem como finalidade limpar a roça e retirar a madeira queimada que também pode servir como cercas, lenha etc.

Com a roça limpa e as árvores aproveitadas como cerca ao redor, chega o momento do plantio. Esse é um longo período do ano em que o sertanejo dedica o seu esforço à roça, pois desde o momento do preparo do solo para o plantio até a colheita, que vão de junho a março, o trabalho é árduo e toda a família participa. Os sertanejos plantam “arroz, milho; mais tarde será o feijão, nos montes de carvão deixados pelas coivaras, lançam sementes de abóboras, jerimuns e melancias” (AUDRIN, 1963, p. 47), e depois de colhidos inicia-se o momento do plantio da mandioca. Vale destacar que o sertanejo, além da roça, tem muitos outros trabalhos como a caça e a pesca. Muitos têm um árduo trabalho no cuidado com a roça para que ela produza o suficiente até a chegada da próxima colheita para a manutenção de suas famílias. Cada sertanejo, ao começar a fazer a roça, já sabe o tamanho necessário para que esta produza o suficiente para todo o ano.

A mandioca era um artigo de consumo de prioridade na mesa do sertanejo, pois dela era produzida a farinha, um item de suma importância por ser um dos principais alimentos dos viajantes. Castelnau (2000) foi um dos viajantes que observou que a farinha era algo de valor e que podia ser usada como uma moeda de troca. Ao passar pelo Forte de São João das Duas Barras – PA, junto com seus companheiros de viagem, estavam necessitados de alimentos, e “tendo sabido que esse homem tinha uma grande provisão de farinha, guardada para seu uso particular, esforcei-me para que me vendesse uma certa porção [...] foi, porém em vão todas as ofertas que lhe fiz” (CASTELNAU, 2000, p. 200). A farinha era uma garantia de sobrevivência em decorrência da falta de outros alimentos e para aqueles que tinham em abundância além do necessário para o seu consumo, mantinha um “status” de poder em relação aos que não tinham, pois era uma moeda de troca valiosa.

Esse contexto também é observado por Thompson (2002) em sua análise sobre os trabalhadores pobres ingleses, em relação a como o consumo do pão e da farinha de aveia era um estabilizador social e que a substituição desses artigos de consumo pela batata, por exemplo, era considerada uma degradação da qualidade de vida. Trazendo para a realidade dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins, percebe-se que a farinha de mandioca não foge dessa realidade. Ela era um artigo de consumo que “estabilizava economicamente” a vida dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins, os sujeitos dos sertões e abastecia os viajantes do Rio Tocantins. Quando se diz que ela estabilizava economicamente, é pelo fato de ser um produto essencial na mesa dos sertanejos e que a sua falta, muitas vezes, poderia ocasionar ou ser um momento de dificuldade, pois faltando o arroz, mas havendo a farinha na mesa dos sertanejos, a situação era considerada “estável”.

A farinha era um produto de troca indispensável para os que viajavam em embarcações: “o capitão de um desses botes nos prestou um enorme serviço dando-nos três sacos de farinha de mandioca, que lhe deveríamos restituir em Boa Vista” (CASTELNAU, 2000, p. 201). Observa-se que eles não lhe venderam a farinha, mas lhe emprestaram para que em Boa Vista do Tocantins ela fosse restituída. Essa atitude reflete o problema de que comprar farinha não era tão simples assim, eles poderiam ter recebido o dinheiro de Castelnau, como mencionado anteriormente, mas não lhe venderam e sim emprestaram a farinha. Essa atitude evidencia que a troca de mercadoria era mais praticada do que a comercialização.

O fato de que em Boa Vista do Tocantins a farinha pudesse ser restituída, sugere a existência de produção ou comercialização de farinha na cidade. Como já havia comerciantes e fazendeiros em Boa Vista do Tocantins, é provável que passassem a comercializar a farinha. A farinha não deixava de ser uma moeda de troca, pois muitos viajantes que vinham de outras cidades como Porto Imperial (GO)²⁶ para Belém (PA), ou de Belém (PA) para Porto Imperial (GO), passavam em Boa Vista do Tocantins (GO). Vinham com seus botes carregados de “tecidos, vinhos, licores, louças, chapéus, cabaças pintadas que geralmente usam como copos, cachimbos etc.” (CASTELNAU, 2000, p. 201).

²⁶ Atual Porto Nacional (TO).

Sendo assim, poderia haver trocas, pois a farinha era um alimento indispensável para os remeiros e viajantes. Francis Castelnau passou em Boa Vista do Tocantins em 1844. Já Francisco Ayres da Silva, em 1920, um intervalo de tempo relativamente longo entre os dois viajantes. No entanto, a farinha continuava sendo uma das principais refeições para os remeiros e viajantes, como ressalta Silva (1999, p. 21) “a alimentação do pessoal [...] é composta quase exclusivamente de carne, farinha de mandioca, algum arroz e feijão”.

Quando Castelnau (2000, p. 206) chegou em Boa Vista do Tocantins, o Frei de Monte São Vitor veio lhe receber. O viajante ressalta que ele lhe enchera “a canoa de garrafas de vinho e de excelente carne assada [...] diante de todas essas coisas boas não queríamos acreditar no que víamos”. Mesmo Boa Vista do Tocantins sendo distante dos centros comerciais, Frei Francisco ofereceu garrafas de vinho, o que impressionou Castelnau, por evidenciar as trocas de mercadorias feitas em Boa Vista do Tocantins entre os viajantes que passavam de viagem pelo Rio Tocantins e alimentos produzidos pelos Apinayés.

Os moradores de Boa Vista do Tocantins usufruíam do cultivo feito pelos Apinayés com o fornecimento de alimentos, não era somente “o frade que promovia essa exploração, mas também toda a população de Boa Vista” (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2014, p. 11-12). No entanto, as trocas eram comuns, e mesmo havendo uma exploração por parte dos moradores de Boa Vista do Tocantins, é provável que os Apinayés fizessem trocas com eles. Castelnau (2000, p. 211) relata que recebeu alguns artigos dos Apinayés em troca de dar a eles pólvora e chumbo.

A interferência no modo de vida dos sertanejos de Boa Vista se deu por meio do poder simbólico exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vitor, o que lhe permitiu ultrapassar os limites do campo religioso, o “monopólio exercido pelo frade ultrapassa o domínio religioso e adentra o campo político-social por fornecer os meios para a manutenção o material dos habitantes de Boa Vista” (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2014, p. 11-12). Dentro dessa relação de exploração e troca entre os sujeitos de Boa Vista e os Apinayés, o Frei Francisco se tornava o mediador que exercia o poder simbólico sobre ambos.

Partindo do pressuposto de que o poder é exercido “pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo [...] ignorado como arbitrário” (BOURDIEU, 2007, p. 14), o

domínio exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vítor sobre os sertanejos de Boa Vista e os Apinayés, não era visto como arbitrário, pois ele era legitimado para dizer o que os sujeitos podiam ou não fazer, e assim, acabava por interferir nas práticas sertanejas, afetando os seus modos de vida.

A influência exercida pelo Frei sobre a população de Boa Vista esteve constituída durante o período de 1841 a 1859. No relatório de província de 1850, o então presidente Olímpio Machado faz uma observação sobre a relação dos habitantes de Boa Vista e os Apinayés: “A Aldêa dos Apinagés, que na distância de uma ‘legoa²⁷’ de Boa-Vista, onde tem o Missionário sua residência ordinária, é o celeiro onde vão abastecer-se os habitantes civilizados do referido Arraial” (Rel. Pres. Da Prov. do GO, 1850, p. 26). Mesmo anos depois de que Francis Castelnau passou por Boa Vista, a mesma situação é observada e escrita no relatório, ou seja, a exploração e as trocas ainda se mantinham e se mantiveram por um longo período, como consta no Relatório de Província de 1869, o qual relata: “às tribos do Apinagés e Gradaús dedicação-se à agricultura e tem a facilidade de fazerem fácil permuta dos seus productos na cidade da Boa-vista” (Rel. Pres. Da Prov. do GO, 1869, p. 13-26).

Após a saída do Frei Francisco de Monte São Vítor para o Presídio Santa Maria em 1869, dez anos depois, a dedicação dos Apinayés à agricultura ainda permanecia. Mas o relatório de Província de 1873 do então Presidente Cícero de Assis relata que os Apinayés “vivem em completa ociosidade, e, por conseguinte, está em atraso o aldeamento” (Rel. Pres. Da Prov. do GO, 1873, p. 35). Este foi o mesmo ano em que o Frei Francisco de Monte São Vitor morre no Presídio de Santa Maria. O que o Presidente Cicero considerava um atraso, na verdade era a liberdade que os Apinayés agora tinham de não se verem forçados a trabalhar, o que também refletia em Boa Vista do Tocantins.

Corminerio (2010), ao investigar a vida do sertanejo, diz que “ de forma análoga acreditava que somente a doutrina religiosa estrangeira, diga-se francesa, poderia salvar os sertanejos e índios” (CORMINERIO, 2010, p. 185). Nesse sentido, percebe-se uma tentativa de mudanças dos modos de vida dos sertanejos pelo viés religioso, em que muitas das narrativas e, até mesmo os relatórios de províncias,

²⁷ Equivalem a 4,8 quilômetros.

pressupunham em suas entrelinhas que somente o ensino e princípios religiosos eram capazes de fazer com que os sertanejos desenvolvessem “bons” modos e costumes.

Com base nas narrações de Castelnau (2000) e relatórios de províncias, percebe-se que os modos de vida dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins passam por um período de interferência religiosa em suas práticas de cultivo. O período que o Frei de Monte São Vitor viveu em Boa Vista, a agricultura e os meios de abastança dos sertanejos sofreram com as imposições dos novos rituais religiosos que outrora não faziam parte do dia a dia dos sertanejos, por mais religiosos que fossem. Castelnau (2000, p. 207) narra que “todos os habitantes eram obrigados a comparecer três vezes por dia ao serviço divino, o que lhes roubava tempo demasiado, com grande prejuízo para o que aos primeiros habitantes de um lugar cumpre fazer, a bem de seu desenvolvimento”.

Essa exigência acabaria por interferir em todas as práticas cotidianas desses sujeitos, e não lhes sobraria tempo necessário para o cultivo. A narração e a descrição do Frei Audrin (1963, p. 46) sobre a prática de cultivo do sertanejo, ressalta que “dia após dia, de manhã à noite, os machados batem sem tréguas, atacando e prostrando árvores”. A roça, por exemplo, consistia na derrubada de uma área de mata delimitada, logo depois a queima, a coivara, o plantio, a campina do mato que crescia entre o plantio, o crescimento e o cuidado contra os animais e pássaros.

Tal tarefa pesada do roceiro, de maio a setembro [...] quando começam a pendoar os cachos de arroz e formar-se as espigas de milho, quando engrossa, as raízes de mandioca, bichos domésticos e sobretudo selvagens [...] tentam de todas as maneiras aproximar-se e invadir a roça [...] Fácil, portanto, compreender que, até chegarem os dias da colheita, são constantes as preocupações do roceiro para defender seu trabalho dia e noite (AUDRIN, 1963, p.48).

Deste modo, para a tarefa de cultivar a terra e colher, umas das mais importantes do modo de vida do sertanejo, com a exigência de comparecer três vezes ao dia para obrigações religiosas não lhes sobravam tempo para a realização dessa atividade conforme os seus costumes, interferindo na produção do alimento dos sertanejos. Mas ao mesmo tempo em que os sujeitos de Boa Vista não tinham

alimentos suficientes, os indígenas tinham grandes plantações, o que parece ter sido uma “inversão” de papéis. Os indígenas que ora cultivavam apenas para a família²⁸, raras às vezes em que sobrava, passaram a cultivar e vender além do necessário para o sustento: “Esses índios são muito trabalhadores e são eles que, com suas vastas plantações, alimentam não só o povo de Boa Vista, como ainda o pessoal das embarcações que navegam pelo Tocantins até o posto de São João” (CASTELNAU, 2000, p. 208). O cultivar a terra, colher, caçar e pescar fazia parte de um conjunto dos modos de vida dos sertanejos dotados de significados e valores, e segundo Audrin (1963, p. 43), “o trabalho agrícola é a condição essencial de vida para os nossos sertanejos”.

A maioria dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins tinha a cidade apenas como um ponto de apoio administrativo, pois segundo Palacín (1990, p. 25), Boa Vista do Tocantins se tornara “como ponto de apoio administrativo, comercial e religioso de uma ampla zona rural com vida própria”. Assim, a maioria dos sujeitos sertanejos cultivava e morava na zona rural e visitavam Boa Vista apenas em ocasiões especiais, geralmente para as festividades. Em muitas cidades, a população “urbana” era menor do que a da zona rural e parece que Boa Vista do Tocantins não fugia deste contexto.

Portanto, investigar as práticas sertanejas é mergulhar nas narrativas e perceber nos resquícios de suas memórias, interpretações de uma ideologia, ou seja, os princípios e valores de cada narrador, os significados dos seus modos de vida, construindo uma relação com o lugar.

3.2 Moradia, um lugar para chamar de seu

A construção da casa do sertanejo está cheia de significados e experiências que carregam consigo por meio de todo um aprendizado e esforço empreendido nessa atividade. Como escolhem o local, assim como o modo como dispõem os cômodos e os móveis diz muito sobre como esses sujeitos percebem e significam o

²⁸ Segundo Nimuendajú, os Apinayés eram agricultores, “quando terminavam de plantar as roças, saíam os Apinayé para os taboleiros, onde levavam vida nômade de caçadores e coletores, até a época da colheita” (NIMUENDAJÚ, 1983, p. 71).

mundo a partir dos seus valores e experiências que formam o todo, ou seja, os modos de vida.

A construção de uma casa vem com o sentimento de pertencimento em relação ao lugar. Como diz Tuan (2013, p. 169), “lugar é uma pausa no movimento”, a moradia é um lar que permite essa “pausa”, descanso, sensação de acolhimento e proteção do mundo ao redor. Discutiremos a seguir como a casa para os sertanejos têm um sentido de lugar com significados simbólicos que fazem parte dos seus modos vida.

Segundo Thompson (2002), a moradia é um dos elementos que constitui os padrões de vida da população, sendo assim, problematizaremos como as alterações nos padrões de vida dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins ao longo dos anos, desde a pequena vila à cidade, refletem nas moradias dos sertanejos e também, como seus sentidos e significados são atribuídos.

Audrin (1963, p. 62), em suas narrações sobre a moradia dos sertanejos, ressalta que “de um sertanejo podemos indagar: ‘como é sua casa, como está colocada, qual o seu aspecto?’, pela resposta saberemos quem é o morador”. De fato, a casa de um sujeito diz muito a respeito de quem ele é, pois desde a colocação de um objeto à forma como esta foi construída, ela está impregnada de significados dos costumes de cada sujeito, ainda que não seja o suficiente para atribuir valores sobre quem ele é. A casa ou um móvel que ali se encontra disposto tem um sentido, seja ele de segurança ou apenas algo considerado essencial às práticas diárias, e esse sentido é guiado pelas ideologias de cada sujeito.

Para Tuan (2013, p. 180), “lareira, refúgio, lar ou sede são lugares íntimos para as pessoas, onde quer que seja. Sua sensação e significância são temas de poesia e prosa. Cada cultura possui seus próprios símbolos de intimidade”. Cada sujeito constrói suas casas com suas singularidades. No entanto, cada comunidade, assim como os sujeitos de Boa Vista do Tocantins, está envolta por uma memória e uma estrutura de sentimentos. E haverá alguns aspectos na construção das casas e de sua organização que serão comuns a todos.

O modo como construíam as casas tinha uma singularidade em comum no que se refere aos materiais usados, pois tiravam tudo da terra. A diferença estava na escolha do material e como eram construídas, seja de palha de babaçu ou de talos de buriti, casas de barro cobertas de palha ou totalmente de palha, cada uma tem

um simbolismo diferente para cada sujeito. Para Audrin (1963, p. 62), “o feitio já nos informa, de certo nível de vida quem nela reside”. No entanto, a maneira como os sujeitos decidiram construir suas casas, poderia até nos dizer algo que referencie o “nível” de vida de quem morava nela, mas não poderíamos julgar se o sujeito era de boa “índole” ou não, pois a maneira como construiu sua casa está apenas relacionada ao gosto particular de cada um e ao significado que esta tem para cada sujeito.

No extremo norte de Goiás, em 1840, a pequena Vila Boa Vista do Tocantins não se mostrava despercebida aos olhos dos viajantes que passavam por ali navegando: um lugar de terras férteis e abundantes babaçuais chamava a atenção dos viajantes, visto como “um lugar prodigiosamente favorecido pela natureza, cuja fertilidade não tem igual em todo o Tocantins-Araguaia, nem consta haver outro em todo o Brasil” (CARVALHO, 2000, p. 121).

Sobre as casas de Boa Vista, Castelnau (2000) deixou registrado, segundo suas impressões, como eram as casas dos moradores: “As casas de Vila Pacífica, nome que dera a sua missão, eram todas de palhas” (2000, p. 207). Ele não relata as especificações, se todas as casas eram construídas apenas de palha ou não, mas Correia (1977, p. 21) descreve com mais detalhes: “casas rústicas, de teto e paredes feitas com palhas de palmeira babaçu”. Boa Vista do Tocantins era uma terra de muitos babaçuais este era o material mais acessível naquele período. Audrin (1963) narra as casas dos sertanejos e as “classifica” em três níveis:

Há casas inteiramente de palhas ou de ramos de palmeiras. De madeira, apenas os esteios e a cumieira [...] caprichoso percebia-se o empenho dos corajosos nordestinos em alegrar um pouco as suas pobres moradas [...] o grave defeito dessas poéticas residências era a falta de segurança contra os possíveis ataques de índios traiçoeiros [...] outras casas mais seguras são as casas barreadas, suas paredes externas e internas constam de varas fincadas no chão [...] com massa argilosa revestem o conjunto e tapam todos os interstícios, obtendo uma imitação de muros de alvenaria, depois de passar uma camada de tabatinga de várias côres. Essas casas comportam quase sempre janelas e portas e dão a conhecer moradores que possuem certos recursos. Casas com paredes de taipa ou de adobes, isto é, de barro amassado em forma de tijolos. Material bem grosseiro ainda, mas já mais “civilizado” [...] construção sólida e de melhor aspecto e maior duração. Rebocada e caiadas, essas casas são munidas de portas e janelas suspensas com dobradiças e pintadas, às vezes, a óleo [...] tais residências pertencem ao que poderíamos chamar de “fidalgos” do sertão” (AUDRIN, 1963, p. 65-67).

As casas de Boa Vista do Tocantins, conforme a “classificação” de Audrin (1963), eram casas que não ofereciam segurança contra as estações do ano ou contra os indígenas que, segundo ele, eram tidos como uma ameaça. Mas o que chama atenção para a “classificação” das casas dos sertanejos é a conceituação sobre os tipos de moradias: se são casas de palhas, muitos a consideram “choças”, “pobres moradas” e assim, quase sempre descritas de uma forma “pejorativa”, sendo que o sentimento de cada sertanejo sobre o que significa a sua casa difere do modo como elas foram construídas, ou seja, se são feitas de palhas não significa para tais sujeitos que elas são pobres moradas ou choças.

Nesse sentido, Tuan (2013, p. 176-177) ressalta que “o lar é um lugar íntimo. Pensamos na casa como lar e lugar [...] pode ser simples, carecer de elegância arquitetônica e de encanto histórico, no entanto nos ofendemos se um estranho a crítica”. A experiência e o sentimento de cada sertanejo em relação a sua casa parte das suas percepções e vivências que as caracterizam como um lugar ou não. Quando Audrin (1963) faz a narração de como eram as casas dos sertanejos, fazendo uma correlação com as posses, ele estigmatiza os sertanejos a partir de suas casas, colocando-os dentro de uma estrutura economicista, ou seja, “reduzida a uma expressão direta ou indireta de um fator econômico que a precede e controla, ou de um conteúdo político determinado por uma posição ou situação econômica” (WILLIAMS, 1979, p. 87).

Partindo desse pressuposto, a transmissão da memória social nos escritos não são atos inocentes, “Quando lemos narrativas de memórias, é fácil esquecer que não lemos a própria memória, mas suas transformações através da escrita” (BURKE, 1937, p. 114 *apud* FUSSEL, 1975). E são essas transformações e estereótipos em relação as casas dos sujeitos sertanejos que acabam sobressaindo em alguns momentos da narrativa de Audrin (1963).

São pobres, na verdade, **porém aseados**; não andam **esfarrapados e esfomeados**. Nada lhes falta quando podem e **querem trabalhar**. Naquelas imensas terras devolutas onde moram [...] pedaço de chão onde escolheram levantar a sua **choupana** [...] tais são os sertanejos que conhecemos. Que ninguém pois o tenha como “**jecas-tatus**” do autor de **Urupês**” (AUDRIN, 1963, p. 8-9, grifo nosso).

Muitas vezes em suas narrativas, ele tenta desconstruir a imagem de “jeca-tatus” sobre os sertanejos, fazendo algumas críticas a respeito das narrativas serem “baseadas nas descrições um tanto acerbas de Euclides da Cunha, nas narrativas

injustas de Monteiro Lobato, nos relatórios pessimistas de certas comissões oficiais” (AUDRIN, 1963, p. 8). No entanto, as várias tentativas de afirmar que ele não os considera sujeitos “miseráveis” reflete mais uma tentativa de desconstruir a sua própria percepção sobre a vida do sertanejo.

Na sua narrativa percebem-se resquícios das memórias e representação dos sujeitos que ali vivem em relação às suas casas de palha, quando na mesma narrativa ele chama suas casas de “pobres moradas” e depois de “casas poéticas”. Quando ele diz que as casas eram poéticas, percebe-se o cuidado dos sujeitos com as suas casas, como a organizavam, os usos de palhas traçadas. Para Audrin (1963), sendo ele um Frei que nasceu no Sul da França e que provavelmente viveu em casas grandes e construídas com “elegância arquitetônica”, uma casa de palha era sinal de pobreza e insegurança.

A estrutura de sentimento de cada sujeito é refletida nas narrações. Audrin, assim como outros viajantes, vem de um modo de vida diferente dos sertanejos e as suas ideologias, assim como a noção de “conforto” – ou seja, a sua percepção de pobreza – difere da percepção do sertanejo que viveu a maior parte da sua vida na França, um modo de vida totalmente diferente do modo de vida do sertanejo. Mesmo depois de décadas, trinta e quatro anos vivendo nos sertões goianos, nas suas narrações ele tenta desmistificar o sertanejo de Monteiro Lobato como “Jeca Tatu”, desde a capa de seu livro *“Os sertanejos que eu conheci”* (1963), porém, as suas narrações ainda são carregadas de uma ideologia colonizadora.

Palacín (1990, p. 22) relata que Boa Vista do Tocantins em 1858 já sendo considerada cidade, as casas ainda eram um “alinhamento de choças de barro cobertas de palha”. Nesse período, as casas já tinham começado a ser construídas de barro e cobertas de palhas, o que segundo a “classificação” de Audrin (1963) sugere que os seus donos possuíam tinham mais recursos, sendo estas mais “seguras”. Já para Palacín (1990), elas não passavam de choças e não correspondiam com a sua percepção sobre casas urbanas.

Uma das primeiras construções de Boa Vista do Tocantins com alicerce foi a Igreja Católica, que segundo Castelnau (2000, p. 207), “estava construindo um forte alicerce de pedra para um novo templo de grandes dimensões”. O que se observa é que a Igreja era um ponto de referência das demais construções de casas ao redor, expressando uma ideia de centralidade, sendo o principal ponto de referência e

destaque da organização espacial. O fim da construção da Igreja se deu depois de 1897, após a chegada do Padre João que, segundo Correia (1977, p. 36), iria “cuidar de sua Igreja de construção já iniciada, pedindo ajuda e donativos para a continuação da obra”. No século XIX e início do século XX, a falta de pedreiros e pessoas preparadas para a construção em alvenaria era um dos motivos pelos quais os órgãos públicos e maioria das casas não serem construídos de tijolos e telhas. Nos relatórios provinciais, o governo relata a dificuldade de contratar pedreiros para as construções públicas:

Um dos maiores embaraços que aqui se encontra para a execução de qualquer obra é a falta e imperícia dos obreiros, e com particularidades de pedreiros e carpinteiros, que, cobrando jornaes avultados, ignorão completamente o seu officio. Dahi a má execução das obras, e o custo exorbitante a que attingem (Rel. Pres. Da Prov. do GO, 1861, p. 5).

Sendo assim, a construção de casas com tijolos chegaria em Boa Vista do Tocantins a partir de 1890. No entanto, como narrou Audrin (1963) sobre as casas sertanejas, os fazendeiros e coronéis que possuíam maiores recursos econômicos tinham suas casas diferenciadas. Faziam suas casas cobertas de palhas “com paredes de taipa ou de adobes, isto é, de barro amassado em forma de tijolos”, com portas, janelas e uma varanda. Palacín (1990, p. 29) percebe que “nestas trezentas casas de terra e palha, na sua maior parte, é traçada uma linha divisória invisível, mas inviolável, entre ‘a sociedade’ e a pobreza”.

Na percepção de Haesbaert (2004), há um *continuum* entre o território funcional e o simbólico, caracterizando o território funcional como “territórios da desigualdade” e o território simbólico como “território da diferença”. Nesse sentido, havia uma linha invisível que separava a sociedade e a pobreza (como se os sertanejos pobres não fizessem parte da sociedade). No sentido simbólico, implica em vê-los como territórios da diferença, enquanto na questão funcional, os pobres moravam nas casas de palha e na “periferia” à medida que a “sociedade” morava no centro, corroborando para um território das desigualdades (PALACÍN, 1990)

Referindo-se as moradias e o beneficiamento das classes sociais altas na Inglaterra, Thompson (2002, p. 189) afirma que as moradias de tais classes eram separadas por armazéns, fábricas, estabelecimentos manufatureiros e cita um provérbio que diz “metade do mundo não se preocupa em saber como vive a outra metade”. Trazendo para o contexto de Boa Vista do Tocantins, a separação não era

feita por armazéns, mas pela linha “imaginária” da diferenciação social. Observa-se nesse contexto, que a localização de uma casa no território tem um *status* de poder e uma relação com o grupo social a qual cada sujeito pertence.

A distribuição de casas no território também é uma relação de poder. Segundo Tuan (2013, p. 54), “os ricos e poderosos não somente possuem mais bens imóveis do que os menos privilegiados como também dominam o espaço visual. O status deles se torna evidente aos estranhos pela localização superior de suas residências”. Nessa perspectiva, sujeitos pobres moram em áreas afastadas do centro “econômico” e sujeitos ricos nas principais ruas.

Correia (1977, p. 34) narra que Leão Leda ao chegar à Boa Vista do Tocantins na década de 1880, “mostrou-se um homem trabalhador, cordato e progressista. Chegou a ser senhor de grandes amizades e proprietário de casas residenciais que formavam uma rua”. Muitos dos fazendeiros e coronéis moravam em suas fazendas e tinham casas em Boa Vista do Tocantins apenas para as festas. Quando Correia narra que Leão Leda tinha muitas residências, esta narrativa se apresenta como uma demonstração do poder “econômico” que ele detinha enquanto fazendeiro e coronel.

É perceptível que as narrativas acerca do crescimento e desenvolvimento de Boa Vista do Tocantins, sejam elas feitas pelo historiador, memorialista ou viajante, são marcadas pelas descrições das casas, que mudam conforme o período narrado. Nota-se também, que cada narração tem uma singularidade, partindo da percepção de cada um sobre a representação da moradia. Na perspectiva de Palacín (1990), em 1981,

Urbanisticamente, Boa Vista continuava sendo muito pouca coisa: é verdade que algumas casas começavam, a ser cobertas de telhas, mas todas continuavam com paredes de adobo ou taipa – a alvenaria só seria introduzida na construção vinte e cinco anos depois” (PALACÍN, 1990, p. 22).

Para Palacín (1990), as poucas casas construídas não evidenciavam um aspecto urbano, e por isso ele não a considerava como uma cidade. Para os sujeitos que moravam em Boa Vista do Tocantins ou que compartilhavam de uma memória local como Correia (1977, p. 34), a representação é diferente, “a cidade cresce vertiginosamente. Já se veem casas cobertas de telhas e ruas arejadas e limpas”. Correia (1977) narra Boa Vista do Tocantins de maneira poética, o que não deixa de ser uma representação de como os sujeitos percebiam o crescimento e as

mudanças nas construções das casas. Para Palacín (1990, p. 22), com um conceito diferente de cidade, o crescimento de Boa Vista do Tocantins, mesmo com as casas cobertas de telhas, ainda “continuava sendo muito pouca coisa”.

O conceito de cidade para Palacín (1990, p. 29) é baseado no estudo de Godinho, que tem como base a antiga estrutura da sociedade portuguesa “para ele a cidade deveria contar com número de mil casas ou quatro mil habitantes” o mesmo “critério usado pela UNESCO, que considera núcleo populacional de mais de 14.000 habitantes”. Palacín (1990) faz algumas comparações e cita a referência do Anuário de 1910 com trezentas casas, deduzindo de que nesse período Boa Vista do Tocantins tinha cerca de mil habitantes. Ele faz o mesmo levantamento do Censo em 1940, prevendo a quantidade de dois mil e trezentos habitantes. Assim, para Palacín (1990), a identificação de Boa Vista do Tocantins como cidade era inadequado.

Partindo dessa análise, Williams (2011), em suas discussões sobre campo e cidade, ressalta que a cidade se associou a ideia de um grande centro de saber, comunicações e realização enquanto o campo era associado a ideia de paz e virtudes simples que, por outro lado, não deixava de ser considerado um lugar de atraso, limitação e ignorância. No entanto, para os sujeitos que moravam em Boa Vista do Tocantins, ela era considerada uma cidade, não importando se esta cumpria ou não os requisitos apresentados por outrem.

Boa Vista do Tocantins sempre recebia viajantes que estavam em viagem há semanas. A hospitalidade, o “receber bem quem estava viajando” refletia o espírito acolhedor do sertanejo, que era sempre solícito aos que chegavam em suas casas. Como destaca Almeida (1944, p. 31), “contudo, a lhaneza do trato, a bondade e a hospitalidade, inata no goiano, não faltam nunca no lar dos roceiros”. Para muitos viajantes, as práticas do modo de vida do sertanejo tinham um caráter “esquisito” e diferente, “Para um observador do sul os costumes do norte – tomando a palavra em seu sentido mais geral desde a moradia até a educação, relacionamento familiar etc. – apresenta certo caráter exótico” (PALACÍN, 1990, p. 34).

As revoltas influenciaram os sentimentos dos sertanejos em relação às suas moradias em Boa Vista do Tocantins, sobretudo os sertanejos reféns dos conflitos. Como falado anteriormente, as casas remetiam ao sentimento de segurança e abrigo. Mas com as revoltas, as casas não eram mais “seguras”, “a cidade se

alvorôça, tornando-se comum a fuga para as matas em busca de segurança. Preferem abandonar seus lares” (CORREIA, 1977, p. 50). O sentimento de medo e insegurança passou a fazer parte dos lares dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins.

Correia (1977, p. 81) narra que o Padre João “não admitia que protestantes ou espíritas morassem em sua cidade [...] era taxativo em sua deliberação e se, por acaso, alguém desses teimasse em permanecer na cidade, ordenava-lhe com energia, a desaparecer”. A possibilidade de controlar e não permitir que sujeitos que não seguiam as regras religiosas do padre não construíssem suas moradias, demonstra o poder exercido por ele e como a construção de uma casa no território reflete o pertencimento à cidade e ao lugar.

Portanto, a moradia reflete o sentimento de pertencimento do sujeito no território que, a partir de suas vivências, se torna um lugar dotado de significados. A religiosidade exerceu influência nas disposições das casas na rua, visto que a Igreja ficava no centro do território, lugar de destaque, exercendo uma centralidade. Os bairros que foram sendo formados partiram da localização da Igreja, que exerceu influência na decisão sobre quem deveria ou não morar em Boa Vista do Tocantins e também na expulsão de sujeitos que não estavam de acordo com as regras impostas pelo Padre João.

3.3 Costumes dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins

Baseados em Thompson (2005), em sua obra “*Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*”, entende-se que o costume compreende uma rede de significados e sentidos que caracterizam as vivências de cada sujeito. Williams (1979, p. 114) ressalta que a “sociedade classificou especializadamente como ‘lazer’ e ‘entretimento’ e ‘arte’, todas essas experiências e práticas ativas constituem tanto da realidade de uma cultura e sua produção cultural [...] enquadradas por políticas determinantes”. Nessa concepção de estrutura e superestruturas, Williams (1979) faz uma crítica ao enquadramento da cultura determinada pela classe hegemônica, sendo assim, os costumes dos sertanejos que são diversos e correspondentes com as necessidades dos sujeitos que compõe cada contexto, fogem das estruturas e superestruturas.

Os costumes dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins fogem da classificação das práticas determinadas pela classe hegemônica, pois suas práticas

são formadas e vivenciadas a partir dos sertanejos e pelos sertanejos, uma vez que os costumes e as manifestações culturais fazem parte da dimensão do modo de vida dos sertanejos, sendo elas dinâmicas e diversas. Assim, compartilhamos da interpretação de Williams (1958, p. 2) ao afirmar que “a formação de uma sociedade é a descoberta de significados e direções comuns e seu desenvolvimento se dá no debate ativo e no seu aperfeiçoamento, sob a pressão da experiência, do contato e das invenções, inscrevendo-se na própria terra”.

Os sujeitos de Boa Vista do Tocantins compartilhavam costumes e práticas rurais. Havia uma estreita ligação com a terra que mantiveram mesmo com o crescimento da cidade e se prolongaram por muito tempo. Palacín (1990) faz uma observação sobre os costumes dos sujeitos do Norte, ao qual Boa Vista do Tocantins também fazia parte

Devemos, por outra parte, observar que o norte e o sul de Goiás, mesmo participando de certas características comuns em virtude da ruralização geral da vida, em questão de mentalidade diferiam profundamente. Por seu maior isolamento, o norte não tinha evoluído nos costumes muito mais lentamente. Para um observador do sul os costumes do norte – tomando a palavra em seu sentido mais geral desde a moradia até a educação, relacionamento familiar etc. – apresentavam certo caráter exótico (PALACÍN, 1990, p. 34).

Para Palacín (1990) havia uma diferença de “mentalidade” dos sujeitos do Norte e Sul que os diferenciavam, nota-se uma diferenciação quando ele chama de “mentalidade rural” do Norte e “urbana” do Sul, mesmo ambos participando de uma “ruralização comum”. Para muitos narradores, havia uma distinção na maneira como os sujeitos do Norte expressavam os seus modos de vida: os sujeitos do Sul possuíam costumes “aceitáveis” em relação aos costumes “exóticos” do Norte. O “exótico” do Norte é narrado com um sentido de “esquisito” e “excêntrico”. No entanto, esse caráter “exótico” ao qual se referiam, eram os significados e sentidos atribuídos por esses sujeitos às suas moradias, relacionamentos ou educação, a partir das suas experiências e vivências conforme sua realidade de vida.

Na perspectiva de Palacín (1990), os sertanejos ainda não haviam “evoluído” em seus costumes, pois a “civilização” ainda não havia interferido na sua “mentalidade”, ou seja, nos seus modos de vida. Para Thompson (2005, p. 17-18) “o aprendizado é um mecanismo de transmissão entre gerações” e é transmitido de forma oral, carregando uma carga de costumes de uma geração para outra, sendo

“experiências sociais ou de sabedoria comum ou da coletividade”. As experiências sociais e da coletividade existentes nos modos de vida dos sertanejos de Boa Vista Tocantins permitiam que os costumes se mantivessem ao serem repassados de geração em geração sem sofrerem tanto com interferências externas, porém, sendo modificados por eles mesmos, conforme suas necessidades.

Castelnau (2000, p. 207) observa que “em meio a corrupção que campeia em todo o interior do Brasil, distingue-se os moradores de Boa Vista pela sua grande pureza de costumes”. Os aprendizados são passados de geração em geração e todos os sertanejos possuem habilidades como a confecção de roupas “a maioria continuará contentando-se com trajes simples, de pouca ou nenhuma elegância, adaptados, porém, as condições de sua existência, clima, trabalhos e modicidades de recursos” (AUDRIN, 1963, p. 75). A narração de Audrin (1963), mesmo com uma certa ironia em relação às roupas dos sertanejos “contentando-se com trajes simples”, revela algo importante sobre os trajes sertanejos: eram “adaptados às condições de sua existência”, ou seja, os sertanejos usavam roupas adaptadas aos seus modos de vida.

Nesse sentido, Williams (1958) ressalta que ao crescer em um vale de fazendas, ele pôde perceber o aprendizado de novas habilidades e as transformações que envolviam os relacionamentos e surgimentos de ideias diferentes em sua família, constatando as adaptações ocorridas no fluxo de suas experiências sociais. Essas adaptações sobre os vestuários dos sertanejos, como narra Audrin (1963), levaram a confecção de trajes que não eram simples, mas confeccionados e adaptados conforme as vivências dos sertanejos.

No período em que Castelnau (2000) passou por Boa Vista do Tocantins, o Frei de Monte São Vitor estava lá há pouco tempo e já havia ocorrido algumas mudanças nos costumes dos sertanejos, como a agricultura, a vestimenta, e a prática de suas crenças religiosas impostas aos sertanejos. Mas ainda era perceptível que havia uma pureza dos costumes, pois era algo peculiar e inerente àqueles sujeitos. Sendo assim, como ressalta Williams (1958), a cultura pode ser tanto tradicional como criativa, e os significados comuns ou individuais são formados conforme as percepções de cada sertanejo. Assim, mesmo que sujeitos morem na cidade, eles preservam os seus costumes “rurais”.

Ainda, há críticas nas narrações de Audrin em relação as práticas religiosas (1963, p. 126-127) pois este afirma que são “numerosos e variados os cultos, praticados em muitas circunstâncias sem a fiscalização do padre”. Para Audrin, essas práticas como cultos e festas tem um caráter profano por não cumprirem as normas religiosas impostas pela Igreja, uma vez que as festas organizadas pelos sertanejos eram o momento de diversão em que eles bebiam. Ele cita, também, que as festas mais comemoradas eram “batizados, casamentos e crisma; dias de novos afilhados e padrinhos, de novos compadres e comadres” (AUDRIN, 1963, p. 126-127). As festas sempre tinham uma relação de reciprocidade, de vizinhança e o fortalecimento dos laços sociais com os apadrinhamentos que formavam uma rede de apoio e respeito entre os membros das famílias, entre aqueles que se tornavam compadres e comadres. Assim, critica: “a intenção religiosa, repetimo-lo, domina todos os regozijos profanos e justifica a participação aos festejos mais ruidosos” (AUDRIN, 1963, p.126-127).

Audrin (1963) narra alguns dos costumes sertanejos em seu livro “*Os sertanejos que eu conheci*” e coloca como subtítulo “as superstições”. Neste, fala sobre os costumes sertanejos: “uma das preocupações que mais comumente encontramos no sertão é o medo do ‘mau-olhado’ ou ‘dos olhos ruins’; é o que se chama de ‘quebranto’ [...] ‘amarração’ que pode atingir uma plantação, um engenho ou uma simples arma de fogo” (AUDRIN, 1963, p. 136)

Muitos costumes sertanejos estão urdidos por uma religiosidade popular, carregados de crenças. Correia (1977, p. 22) narra sobre o carneiro que andava com o Frei Francisco de Monte São Vítor, o qual era considerado profeta e que os sujeitos de Boa Vista do Tocantins acreditavam que “Se o carneiro colocasse do lado dos pés do doente, era sinal de morte, porém se ficasse perto da cabeça, o doente ficaria bom”. Sobre o Padre João, em sua narração, ela o descreve como “misterioso e vidente” e “diziam os inimigos que o Padre tinha o corpo fechado para bala e somente na ocasião da missa poderia ser ferido” (CORREIA, 1977, p. 83). No mesmo sentido, Palacín (1990, p. 73) narra sobre José Dias que era considerado o General do Sertão e tinha a fama de ter “pacto com o Diabo [...] galopeava entre as balas mortíferas e atacava o inimigo com relho [...] e nem um arranhão, nem um chamusco de pólvora”. Assim, crescia a popularidade entre os sertanejos do Frei Francisco de Monte São Vítor, Padre João e José Dias.

Nos aportando em Bourdieu (2009), encontramos elementos interessantes para discutir as crenças sertanejas as quais Audrin (1963) se refere, considerando-as como superstições e profanas. No caso de Boa Vista do Tocantins, essas crenças foram, de certa forma, legitimadas ao passo em que elas serviam aos interesses dos detentores do monopólio religioso, considerando que estes se tornavam “famosos” através das crenças mágicas dos sujeitos ao seu respeito, se transformando, em certa medida, em uma espécie de lenda,

um dos integrantes deste sistema de representações sobre o mundo a que se dá o nome de imaginário, o mito revela também verdades, mas verdades simbólicas, que se expressam de forma metafórica e alegórica, dizendo-mostrando para além da palavra e da imagem” (PESAVENTO, 2006, p.57).

Nesse sentido, contribuindo para que se tornassem “heróis” como mostram as narrativas, pois os “sertanejos são guardas fiéis das tradições, que podem às vezes transformar-se em lendas, mas continuam transmitidas por gerações sucessivas” (AUDRIN, 1947, p. 285). Para Bourdieu,

toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio de gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio (BOURDIEU, 2009, p. 45).

As tradições são passadas de geração a geração em uma transmissão oral, pois a maioria dos sujeitos sertanejos não sabiam ler. Assim, uma forma de passar essas tradições era por meio de rodas de conversas e músicas. Audrin (1963, p. 153) narra que “ao anoitecer, gostam de fazer visitas para conversar por longas horas, principalmente aos domingos e dias santos”. Nessas muitas horas de conversas, as tradições eram transmitidas oralmente. Mesmo que tivessem pessoas que soubessem escrever, a oralidade ainda prevalecia no sertão e, conseqüentemente, em Boa Vista do Tocantins. Segundo Le Goff (1990) a memória coletiva transmitida através da oralidade segue alguns padrões:

Nas sociedades sem escrita a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, o prestígio das famílias dominantes que se exprime pelas genealogias, e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa (LE GOFF, 1990, p. 431).

Boa Vista do Tocantins não era uma sociedade totalmente sem escrita, mas a maioria dos seus habitantes eram analfabetos. No entanto, cabe-nos problematizar

que a oralidade no século XIX nos sertões de Goiás era um dos meios de transmissão de práticas e saberes, assim como a agricultura e a caça eram saberes transmitidos na vivência entre as comunidades e famílias.

Palacín (1990, p. 40) ressalta que “Goiás era um território de economia e tipo de vida integralmente rural”, mas que “na Capital não se deu a ruralização dos costumes [...] o gosto pela literatura – principalmente no cultivo da poesia, pela música, pela cultura e vida social, conservaram-se na Capital”. Ele cita alguns elementos que diferenciavam os sujeitos da capital dos sertanejos do Norte, evidenciando que os elementos citados evitaram a ruralização da capital, como se tais elementos não fizessem parte dos sertanejos, mas apenas tinham significados diferentes.

A narração de Palacín evidencia a visão do enquadramento da cultura criticada por Willians (1979) em uma estrutura da classe hegemônica.

Cantores e também poetas são os nossos sertanejos. Embora ignorantes da arte poética, compõem ou improvisam poesias delicadas, para celebrar ou recordar acontecimentos da vida social ou familiar, alegres e festivos, dramáticos e dolorosos [...] Versos sempre ingênuos nas expressões, mas ricos de sentimentos, de reflexões chistosas, de declarações ardentes (AUDRIN, 1963, p. 116).

Dentro dessa perspectiva, Pires (1979, p. 88) narra uma das noites de festas da Trezena de Santo Antônio realizado durante treze dias, cada dia em uma casa: “elas convocam os noitários às responsabilidades de suas noites. Às seis horas da noite começava-se a iluminação, que constava de uns caquinhos de barro cheios de azeite de mamona ou azeite de coco” e assim, iluminavam os terreiros bem limpos, tocavam músicas e rezavam. Ao terminar as rezas, prolongavam-se os encontros tomando café, e “tinham eles interesse de mostrar suas aptidões musicais com novas e lindas criações, quase todas as noites”. Começavam com uma celebração religiosa e acabavam em rodas de músicas. Para Audrin (1963), havia uma profanação em relação às músicas e a prolongação do café, pois segundo ele,

As cantigas moduladas pelos foliões, umas decoradas, outras improvisadas e inspiradas pelas circunstâncias e pelas situações diversas dos moradores visitados [...] depois de servido o café, vão começar a se prolongar até alta madrugada, todos os divertimentos profanos, sapateados, sambas e batuques, entremeados por repetidas e reforçadas por copiosas libações de cachaças (AUDRIN, 1963, p. 122).

Os rituais considerados sagrados sofriam a interferência do profano, formando uma simbiose que a Igreja reprovava, mas que não conseguia proibir, pois eram práticas que estavam arraigadas nos modos de vida do sertanejo. Nessa mistura entre o sagrado e o profano podemos perceber que os sertanejos impunham os seus próprios significados às suas práticas religiosas, faziam suas próprias adaptações das danças, músicas e bebidas conforme suas vivências, constituindo um conjunto de manifestações culturais.

Partindo da concepção de Williams, (1979) de que a cultura deixou de ser uma ação anteriormente classificada em superestrutura, passando a ser o próprio acontecimento dentro do modo de vida, nesse sentido, as comunidades não mais precisariam de um local e nem de um tempo determinado para que a diversão acontecesse.

O trabalho e a atividade culturais não são agora, em nenhum sentido comum, uma superestrutura: não só devido à profundidade e totalidade em que qualquer hegemonia cultural é vivida, mas porque a tradição e a prática culturais são vistas como muito mais do que expressões superestruturais – reflexos, mediações ou tipificações – de uma estrutura social e econômica formada. Pelo contrário, estão entre os processos básicos da própria formação e, mais, relacionadas com uma área muito mais ampla da realidade do que as abstrações da experiência “social” e “econômica” (WILLIAMS, 1979, p. 114).

Portanto, o modo de vida de cada sujeito, o que inclui as mais variadas manifestações, seja através de dança, da música ou do trabalho, não podem ser vistas como “expressões superestruturais”, mas vai além, pois estão entrelaçadas aos modos de vida e experiências dos sujeitos. As suas práticas têm significados que dialogam com o contexto e as suas vivências, sendo que muitas dessas manifestações não acontecem de forma isolada, mas como uma forma de resistência. O Salambisco, em Boa Vista do Toantins, de modo ilustrativo, era uma das manifestações que os sertanejos usavam como ferramenta de resistência. Em seus versos podemos perceber as críticas sobre a inconformidade dos acontecimentos que vivenciavam.

Correia (1977, p. 73) apresenta o Salambisco da seguinte forma: “um sapateado [...] com as cantigas improvisadas de sátiras humorísticas sobre as últimas ocorrências”. Eram músicas criadas pelos próprios sertanejos, cantadas aos embalos das violas, pandeiros e sapateados. O Salambisco fazia parte principalmente da festa do Divino, mas também não deixava de ser cantado em

outras ocasiões. Essas sátiras humorísticas, como ressalta Correia (1977), eram feitas com referência dos últimos acontecimentos, sendo os versos uma forma de representar²⁹ determinadas realidades:

Eu estou doente de tanto dormi no chão.
 Eu já estou arresfriado da beira do ribeirão
 De esperar jagunços, eles não entram não.
 Progressistas de Boa Vista, minha gente,
 Com padre Lima não combinaram não.
 Manoel Paraibano travessou pro Maranhão,
 Dr. Benedito disse: eu não aguento aqui não.
 A carreira foi tão grande que quebrou o cinturão.
 Progressistas de Boa-Vista, minha gente,
 Com o padre Lima não combinaram não (CORREIA, 1977, p. 74).

Nos versos acima há uma crítica em relação a forma como o Padre João conduzia a política em Boa Vista, não permitindo a permanência de partidos progressistas ou quaisquer outros que colocassem em risco o exercício do seu poder. Para Thompson (2005, p.13) os “costumes podem ser criados para representar reivindicações de direitos”. Assim, as festas com músicas que retratavam as realidades dos sujeitos eram uma forma de reivindicação dentro das práticas religiosas. Partindo da concepção de que a

ação humana de re-apresentar o mundo – pela linguagem e pela forma, e também pela encenação do gesto ou pelo som -, a representação dá a ver e remete a uma ausência. É, em síntese, “estar no lugar de”. Com isto, a representação é um conceito que se caracteriza pela sua ambigüidade, de ser e não ser a coisa representada” (PESAVENTO, 2002, p. 5).

Em Boa Vista percebemos que as sátiras eram uma dessas formas de reivindicação e representação que corriam entre os sertanejos, expressando a forma como “as tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas” (THOMPSON, 2005, p. 18). O repertório de anedotas era uma forma de expressão a partir do cômico, como uma forma de resistência às imposições dos poderes ditatoriais daquele período, seja político ou religioso. Portanto, os costumes sertanejos, ainda que fortemente afetados pelo poder da dominação simbólica, também se configurou como um campo de resistência.

²⁹ Partindo da concepção de que a “ação humana de re-apresentar o mundo – pela linguagem e pela forma, e também pela encenação do gesto ou pelo som -, a representação dá a ver e remete a uma ausência. É, em síntese, “estar no lugar de”. Com isto, a representação é um conceito que se caracteriza pela sua ambigüidade, de ser e não ser a coisa representada” (PESAVENTO, 2002, p. 5).

4 ESTRUTURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO: CULTURA DA FÉ

Para falarmos sobre a estruturação do campo religioso em Boa Vista, faz-se necessário, primeiramente, discutirmos o conceito de *campo* partindo da perspectiva de Bourdieu (2008), o qual afirma que:

Essa estrutura não é imutável e a topologia que descreve um estado de posições sociais permite fundar uma análise dinâmica da conservação e da transformação da estrutura da distribuição as propriedades ativas e, assim, do espaço social [...] É isso que acredito expressar quando descrevo espaço social global como um campo, isto é, ao mesmo tempo, como um campo de forças cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, como meios e fins direcionados conforme sua posição na estrutura do campo de forças” (BOURDIEU, 2008, p. 50).

Nesse sentido, percebe-se que o campo tem uma estrutura própria e que ele é demarcado pelos interesses específicos dos agentes que atuam no seu interior. Os campos não possuem estrutura fixa, pois os mesmos têm a ver com o movimento e com as relações que ao mesmo tempo conjecturam confronto, disputas de poder, tomada de posição, tensões, relação com as disputas de capitais, ou seja, são os bens de consumo inerentes e valorizados segundo as especificidades de cada campo. Segundo Bourdieu (2004, p. 128) “todo campo, enquanto histórico, gera o interesse, que é a condição do seu funcionamento”. Sendo assim, em seu interior há uma disputa pelos interesses que este desperta em seus agentes.

Destarte, a discussão de religião a partir da perspectiva de campo, colabora no sentido de compreendermos como se configura o papel da religião na organização social. Pois a sociedade, segundo o autor, é composta por

microcosmo dotado de suas leis próprias. Se como o macrocosmo, ele é submetido a leis sociais, essas não são as mesmas. Se jamais escapa às imposições do macrocosmo, ele dispõe, com relação a este, de uma autonomia parcial mais ou menos acentuada, quais os mecanismos que o microcosmo aciona para se libertar dessas imposições externas e ter condições de reconhecer apenas suas próprias determinações internas (BOURDIEU, 2004, p. 20-21).

Ou seja, o microcosmo seria o campo e o macrocosmo o espaço social no qual os primeiros atuam formando o todo. O social é construído por campos que são microssomos ou espaços de relações. Sendo assim, cada campo tem as suas próprias leis que os regem, chamada por Bourdieu (1994) de *doxas* que, de certa forma, “regulam” a dominação e a luta pelo poder dentro do campo que está exposto

às imposições do macrocosmo e que, qual seja a sua estrutura, trabalha para que não seja influenciado pelas determinações externas, mas sim, reconhecido pelas internas.

As relações internas são determinadas pelas ações dos grupos de agentes que são formados e constitutivos das relações de forças e de legitimidade. Sendo assim, a posição do agente dentro do campo é inerente ao capital que ele possui e as relações que ele estabelece. Os interesses em jogo (capital), que vão desde os bens econômicos, bens culturais, sociais, simbólicos etc, despertam nos agentes a concorrência e, assim, as posições dos bens de consumo no campo religioso acabam por despertar em seus agentes o interesse, pois “o interesse é simultaneamente a condição de funcionamento de um campo” (BOURDIEU, 2004, p.127).

A distribuição de capital no campo é desigual, o que provoca a disputa entre os agentes e os campos, ocasionando relações conflituosas entre os grupos dominantes que procuram preservar seus privilégios em razão da insatisfação dos demais agentes e grupos. Os meios que tais grupos dominantes usam para a manutenção das vantagens estão baseadas na conservação de capital e na sua reprodução. No campo, os agentes fazem uso de métodos, muitos de maneira até “inconsciente” para conservação ou conquista de posições favorecidas na estrutura que compõe o campo. Nesse sentido, Bourdieu (2004, p. 29) destaca que “quanto mais as pessoas ocupam uma posição favorecida na estrutura, mais elas tendem a conservar ao mesmo tempo a estrutura e sua posição”. Já a noção de campo é inerente a noção de *habitus*, que segundo o autor, é:

esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas [...] são diferenciados; mas também são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns (BOURDIEU, 2008, p. 21-22).

Desse modo, as práticas dos agentes correspondem aos princípios geradores do campo relacionados à posição que se ocupa dentro do mesmo, ou seja, Bourdieu (2008) traz o conceito de *habitus* para uma análise entre as posições sociais se relacionando nos diferentes espaços sociais. Assim, cada campo tem um *habitus* específico que o diferencia das demais posições sociais.

Para Williams (1979, p. 115), “Se qualquer cultura vivida é, necessariamente, tão ampla, os problemas de domínio e subordinação, de um lado, e da extraordinária complexidade de qualquer tradição e prática cultural, de outro, podem finalmente ser abordados diretamente”. Partindo dessa concepção, para a análise de uma “Cultura da Fé” em Boa Vista do Tocantins, faz-se necessário recorrermos à discussão acerca do “cruzamento” de conceitos teóricos que a princípio soam como diferentes, mas que compartilham uma visão de análise da cultura que desvia dos conceitos mecanicistas.

É nesse sentido que Bourdieu (2004, p. 25) criou a noção de *habitus*, para “reagir contra a orientação mecanicista de Saussure [...] e do estruturalismo”; enquanto Williams (1979), para discutir cultura, buscou adotar o conceito de modos de vida, fugindo do estruturalismo determinante marxista. Assim, a problematização dos tópicos a seguir podem, em algum momento, “cruzar” conceitos que aparentemente não dialogam entre si, mas que de fato, a partir dessa abordagem, possibilitam a interpretação de significados que não perceberíamos se não estivéssemos tecendo tais entrelaçamentos.

O campo religioso a ser discutido é predominante católico, o que imperava em Boa Vista do Tocantins, tendo inclusive um dos líderes da Igreja sendo altamente associado ao nome da cidade: “Boa Vista do Padre João”. A religião católica é vista como uma religião tradicional e popular e é percebida já nos primeiros registros sobre Boa Vista do Tocantins, quando Pedro Cinzas é descrito por Correia (1977) como devoto da N. S. da Consolação (que atualmente é a padroeira da cidade), tendo inclusive construído uma capela/Igreja para devoção à santa.

Portanto, partindo de tais apontamentos, discutiremos na primeira seção, a formação do campo religioso e a historicidade a partir da perspectiva de uma organização social com características sistêmicas: a estruturação do esquema de relações dos agentes e suas posições dentro do campo religioso. Na segunda seção, discutiremos: quais foram as formas elementares de dominação, quais foram as ocorrências significativas dentro do campo a partir das sistematizações dos sistemas e os enfrentamentos dentro do campo para a manutenção das posições hierárquicas e do capital em poder dos agentes, favorecendo a permanência no campo enquanto agentes de maior poder. Na terceira e última seção, analisaremos

as relações objetivas entre as posições no campo e as dinâmicas do campo religioso que influenciaram na territorialidade dos sujeitos de Boa Vista, assim como a ultrapassagem dos limites do campo religioso que passaram a controlar outros campos nessa comunidade, contribuindo para que Boa Vista do Tocantins fosse chamada de “Cidade da Fé” ou “Boa Vista do Padre João”.

4.1 Estruturação do Campo Religioso: o contexto histórico da religião no período pesquisado 1840/1940

Para compreendermos a estruturação do campo religioso, mais precisamente da atuação da Igreja Católica em Boa Vista, faz-se necessário um breve histórico da religião no período pesquisado de 1840, que compreende o período que vai do Segundo Reinado à 1840 e depois da Proclamação da República em 1890. Segundo Bourdieu (2007, p. 71), “a análise da história do campo é, em si mesma, a única forma legítima da análise da essência”. Sendo assim, a historicidade se torna parte importante desta análise, visto que ela é capaz de expor o contexto e os acontecimentos, trazendo detalhes que enriquecem a discussão da própria gênese do campo.

A religião no Primeiro e Segundo Império teve um grande peso dentro dos processos administrativos do Governo. A Constituição de 1824 ressalta no art. 5 que “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824, n.p). Essa exigência do Governo Imperial de que a religião Católica Apostólica Romana fosse a religião do Império, bem como a proibição de que as demais se manifestassem de forma pública, fez do catolicismo a religião do Império, tendo plena liberdade de expressão, fortalecendo-a e legitimando-a como forte influenciadora no Século XIX. A Igreja, assim, após a Constituição de 1824, recebeu algumas atribuições:

Entre elas pode-se citar a estabilidade nos cargos, as côngruas (mesmo baixas e sempre atrasadas), a subvenção ao culto, jurisdição sobre vários atos mistos como registro de nascimentos, matrimônios e óbitos, administração dos cemitérios, interpretação dos testamentos, inscrição dos eleitores e participação ativa nas mesas eleitorais (estes dois últimos até 1842/46), e a partir de 1850 o registro de terras. Necessário ressaltar que até a década de 1840, os principais agentes do Governo central nas

freguesias foram os párocos e os juizes de paz (SANTIROCCHI, 2013, p. 2).

A Igreja exercia, além dos deveres eclesiásticos, os deveres políticos do Estado. Nas províncias com comarcas distantes como Boa Vista do Tocantins, a autoridade religiosa exercia a função de “Juiz de Paz”, que foi o caso do Frei Francisco de Monte São Vítor, que mesmo sendo enviado para catequizar os indígenas Apinayés, tornou-se “chefe absoluto desta cidadezinha” (CASTELNAU, 2000, p. 207).

O Estado tinha a religião como um regime moralizador dos povos indígenas e “classes inferiores”, como ressalta o próprio governador da província do Maranhão “provando-vos que sem religião não há liberdade, nem civilização, e se alguém dissesse que, a par da significância das Leis, a ausência do sentimento religioso muito concorre para a insurreição das classes inferiores” (Rel. Pres. Da Prov. Do MA, 1840, p. 7). A instrução religiosa era tida como um sistema que mantinha os sujeitos das classes inferiores “civilizados” e a sua ausência poderia instigar sujeitos rebeldes contra as ordens do Governo. Nesse sentido, Santiorocchi (2013) ressalta que

as relações entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX, um aspecto que acaba vindo à tona é que ambos estão em um contemporâneo processo de institucionalização. As relações entre esses dois poderes, civil e eclesiástico, acabam por influenciar e moldar seus respectivos desenvolvimentos, sendo difícil compreender um sem o outro (SANTIROCCHI, 2013, p. 3).

A relação entre os dois poderes, civil e o eclesiástico, evidencia um jogo de poder e de interesses entre os dois campos, o religioso e o político. Mesmo havendo embates entre si, se serviram um do outro naquilo que interessava a cada campo, dentro do seu processo de institucionalização. Essa relação de troca acabou por influenciar as relações entre os dois poderes.

Segundo Karsburg (2015) a vinda de missionários religiosos, principalmente os capuchinhos italianos, foi constante durante o Século XIX. A vinda dos missionários fazia parte do plano do Governo Imperial com o intuito de “integrar o índio à vida social e econômica do país [...] o governo investia em missionários estrangeiros para que atraíssem os índios às aldeias a fim de catequizá-los e inseri-los no circuito de produção econômica” (KARSBURG, 2015, p. 3).

Nesse sentido, percebe-se uma correlação com Bourdieu (2009), quando este ressalta que a religião faz parte de uma sistematização moralizadora que cumpre as pretensões do Estado no que se refere a sua relação com os sujeitos, tendo em vista que

de um lado, a relação que une o grau de sistematização e de moralização da religião ao grau de desenvolvimento do aparelho religioso e, de outro, a relação que une os progressos da divisão do trabalho religioso aos progressos da divisão do trabalho e da urbanização (BOURDIEU, 2009, p. 44).

Essa relação de troca entre Igreja e Estado, contribuía de certa forma para o processo de urbanização das vilas e cidades, onde a presença de agentes propriamente políticos, no sentido de não serem religiosos, não tinha tanto alcance. A presença de uma Igreja em muitas cidades, antes mesmo de qualquer outra instituição, ressalta a relevância da Igreja no período imperial.

No entanto, as relações entre o campo político e o religioso foram ficando estremecidas, visto que os interesses entre o Governo Imperial e o Clero já não estavam mais de acordo. Os campos que antes estavam ligados por estruturas estabelecidas entre si, agora passaram a ter uma concorrência pelo domínio dos campos. Segundo Santirocchi (2013, p. 3), o “Padroado Civil criado pela Constituição, juntamente com o regalismo, impôs ao clero uma dupla lealdade: ao Estado e à Igreja”, cuja lealdade passou a ser questionada pela própria Igreja e pelo próprio Estado a partir dos anos de 1840. Tais questionamentos e diferenças de interesses dentro dos campos, levou a separação entre Igreja e Estado logo após a proclamação da República em 1889. No ano seguinte, a separação foi anunciada pelo Decreto n.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890.

Em Goiás, a separação entre a Igreja e Estado não agradou a Igreja Católica. A Revista “A Cruz”, criada pela própria Igreja, demonstra de forma clara a insatisfação do clero de Goiás, expressa na decisão de criar o Partido Católico em Goiás, argumentando que “É necessário criar-se o partido catholico; temos elementos para isso e cumpre pôl-os em ação quanto antes” (A CRUZ, 1890). A Igreja passa, assim, a fazer uma mobilização estadual: a revista passa a circular e disseminar as ideias do Partido Católico na tentativa de incorporar a política ao campo religioso, ou seja, uma política religiosa com a mensagem de que “quanto

mais fortes fiéis em escutar a voz da Igreja e presta-lhe plena obediência, tanto mais trabalheis em prol da liberdade e do progresso” (A CRUZ, 1890).

Percebe-se uma mobilização no sentido de convencer os fiéis a apoiarem uma política religiosa. Nesse sentido, há uma relação com o que Bourdieu (2009, p. 58) discute a respeito do poder no campo religioso, ao afirmar que “o capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos”.

Assim, guarnecidos pela força simbólica dos seus fiéis, o partido católico foi criado, mas não teve tanto êxito quanto esperavam seus idealizadores:

O deputado Sebastião Fleury liderava, no estado, um pequeno grupo político dissidente do Centro Republicano. Uniu-se ele, em 1891, ao Partido Católico, formando o Partido Republicano Federal, em oposição ao Partido Republicano Democrata (dos Bulhões). Apoiados por Deodoro, o partido ganha as vinte e quatro vagas à Constituinte do estado nas eleições de 15 de setembro de 1891[...] Nas batalhas eleitorais, o Partido Católico só obteve êxitos quando aliado a outras agremiações. A história do Partido Católico goiano perpassa a gestão de dois bispos da Diocese de Goiás: Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1881-1890) e Dom Eduardo Duarte Silva (1891-1908). O primeiro foi indicado para senador pelo estado goiano e o segundo foi um dos idealizadores do movimento para a fundação do partido quando ainda era sacerdote no Rio de Janeiro” (MOTA; QUADROS, 2011, p. 2-5).

Em Boa Vista do Tocantins, havia representantes do partido católico que segundo Palacín (1990, p. 55) “não era de se estranhar que em Boa Vista, onde o partido nacional católico, dirigido por João Acácio, era um aliado beligerante dos pernistas”. Os pernistas a quem ele se refere, em tom de crítica à aliança do Partido Católico, eram os aliados do Coronel Perna, que era inimigo do Coronel Gomes Leitão, aliado dos Bulhões. A nova conjuntura política em Goiás, segundo Palacín (1990), estremeceu as relações políticas devido à instabilidade do Presidente da República Deodoro da Fonseca, em 1891, o que refletiu em Goiás: “Bulhões, deputado na Capital, pensou que era o momento de recuperar para seu partido a presidência do Estado, perdida desde ascensão de Deodoro” (PALACÍN, 1990, p. 53).

Diante de tal conjuntura política, no extremo norte, “as lutas eram ardentes entre os partidários do Dr. Leopoldo Bulhões, o futuro ministro da Fazenda e os do Cônego Xavier, chefe dos pretensos católicos” (AUDRIN, 1946, p. 60). Foi nesse período que chegam os Freis: “No dia 4 de março chegavam a Boa Vista dois padres

dominicanos franceses de Porto Nacional, Frei Gil de Vilanova e Domingos Carrerot, para pregar missões” (PALACÍN, 1990, p. 55).

A cidade de Boa Vista do Tocantins já se encontrava agitada devido as disputas políticas entre os partidos, e a chegada dos Freis “Numa cidade em estado pré-bélico era certamente perigosa a concentração humana que as missões ensejavam e a exaltação religiosa que promoviam” (PALACÍN, 1990, p. 55). O coronel Carlos Leitão e seu partido passaram a denunciar a chegada dos missionários “como um ato premeditado de incitação à revolta contra o governo republicano” (PALACÍN, 1990, p. 55).

Diante de tal situação, Frei Gil se defende das acusações dizendo que havia consagrado um sermão:

Consagrei um sermão, um só, a explicar os deveres católicos nos tempos atuais. Com as próprias palavras dos bispos e dos papas condenei, como condenarei sempre, quanto tempo Deus me der um sopro de vida, as leis de separação da Igreja do Estado, do casamento civil, do ensino neutro. Disse que era dever dos católicos combatê-los por todos os meios legais (PALACÍN, 1990, p. 55).

Vale ressaltar que as pregações de Frei Gil naquele momento, mesmo que não fosse explicitamente uma defesa de posição partidária, transparecia nas entrelinhas a sua posição partidária e sua inconformidade no que se refere à separação entre Igreja e Estado. As pregações de Frei Gil causaram inquietação no partido oposto liderado pelo Coronel Carlos Leitão, pelo fato de que suas pregações tinham um poder de convencimento muito grande, sendo ouvidos por muitas famílias distantes de todo o sertão que vinha para Boa Vista do Tocantins devido às Santas Missões. Segundo Audrin (1946), o Frei Gil foi

pouco diplomata, marsehez um tanto loquaz também, deixava transpirar demais em suas conversas e mesmo nas práticas da Igreja, o seu papel de partidário senão de emissário indireto do tal partido católico de Goiáz, radicalmente oposto ao poderoso Dr. Leopoldo de Bulhões (AUDRIN, 1946, p. 61).

A primeira revolução de Boa Vista (1892/1895) teve grande influência política e foi marcada por disputas de poder no campo político com grande influência do campo religioso, sobretudo por meio do partido Católico. Frei Gil acabou saindo fugido de Boa Vista do Tocantins por ter se envolvido nas disputas e acontecimentos. Audrin (1946) narra que

No dia e na hora marcado, Frei Gil acompanhado por partidários das duas facções, levou o Coronel Leitão à residência do Coronel Perna, e iniciou a conferência. Poucos instantes haviam decorridos e eis que, ao lado do missionário, cai baleado mortalmente Alexandre Leitão, irmão do Coronel. A algazarra foi terrível, com gritos de ameaça de morte, no meio de um tremendo tiroteio. Na mesma hora, amigos e parentes da vítima concentraram todo o seu ódio no pobre Frei Gil [...] Num instante a cidade esvazia-se, o povo foge em massa [...] Com mil dificuldades, usando de estratégias, protegido e guiado por amigos bem armados, Frei Gil conseguiu sair da infeliz cidade (AUDRIN, 1946, p. 62).

As disputas políticas em Boa Vista do Tocantins foram acirradas pelo peso dos votos que a cidade tinha e segundo Palacín (1990, p. 46) “foram precisamente os votos de Boa Vista [...] que garantiram a vitória” ao Leopoldo de Bulhões em 1881. Considerando que Boa Vista do Tocantins tinha um “peso” na política de Goiás, percebe-se que as falas de Frei Gil poderiam, de certa forma, “dividir” o eleitorado na volta de Bulhões ao poder, visto que a religião possuía um poder simbólico de influência sobre a população da cidade, o que acabou por provocar confusões entre o Frei Gil e o Coronel Carlos Leitão, que apoiava os Bulhões. Na perspectiva de Palacín (1990), os partidos em Goiás tinham características mais próximas de uma política local do que uma política de corrente ideológica.

Assim foi traçada a análise da historicidade do campo religioso, começando pela sua atuação no Império, na província de Goiás, até chegar a cidade de Boa Vista, verificando uma correlação entre os três poderes, império, província e comarca e discutindo a sua influência em Boa Vista do Tocantins. Dado esse breve histórico da religião e de sua atuação junto ao estado, partiremos então, para a análise da formação da gênese do campo religioso em Boa Vista do Tocantins.

4.1.1 A gênese do campo religioso em Boa Vista

Como já discutimos no tópico anterior sobre a historicidade do Catolicismo no Império até a comarca de Boa Vista do Tocantins, nesse tópico problematizaremos a gênese do campo religioso partindo da concepção de Bourdieu (2007):

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é necessário explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário não-motivado os actos dos produtores e as obras por ele produzidos e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (BOURDIEU, 2007, p. 69).

Partindo da premissa sobre a gênese do campo religioso, faz-se necessário perceber a crença que o sustenta, ou seja, os princípios e valores empreendidos pelos agentes do campo. Estes, detentores do poder de fala no campo, jogam de acordo com as “necessidades” dos demais agentes; apreendem e colocam em prática as crenças de interesses usando uma linguagem que os convença, ou seja, o “jogo de linguagem que nele se joga” e que segundo Bourdieu (2008, p. 38), “tende a substituir sistematicidade objetiva das mitologias pela coerência intencional das teologias, e até filosofias”. Nesse sentido, a linguagem busca se amoldar conforme as crenças dos agentes que se pretende alcançar.

Percebeu-se na problematização do tópico anterior que relação entre Igreja e Estado no século XIX influenciou de maneira significativa as primeiras décadas no que se refere a territorialidade dos sujeitos no território de Boa Vista do Tocantins. Havia uma relação de troca entre ambos, com o intuito de “moldar” o modo de vida dos indígenas e sertanejos que estavam “distantes” das interferências dos governos das províncias. Entretanto, a religiosidade já fazia parte da vida de tais sujeitos, e assim, a junção da Igreja e do Estado nesse primeiro momento, acabaria por “influenciar e moldar” a vida desses sujeitos pela força simbólica já exercida pela religião.

Partindo de tal concepção, é notório que a religiosidade e a fé dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins eram elementos influenciadores do sentimento de pertencimento do território. Sendo assim, Pedro Cipriano, em 1825, morando em Boa Vista do Tocantins, “com os plantadores aí domiciliados há sete anos, edificou um pequeno templo católico e deu começo a festividades religiosas que atraíam muita gente e favoreciam em seu negócio” (CARVALHO, 2006, p. 122). Não havia um líder religioso em Boa Vista, os sertanejos se reuniam e realizavam suas festas religiosas enquanto Cipriano aproveitava-as para fortalecer as relações econômicas e atrair pessoas para o povoado, estabelecendo uma correlação através do poder simbólico da religião e do processo de territorialização.

Nesse sentido, os sujeitos migrantes que chegam a Boa Vista do Tocantins, vêm com sua fé fragmentada pelas perdas e deslocamentos, fugidos dos processos de revoltas, consternados pela tristeza e pela perda dos seus familiares. Com todos os traumas vividos, as suas crenças se tornam frágeis e, ao mesmo tempo, fortes no sentido de se apegarem a algo que lhes deem a esperança de recomeçar.

o conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e reforço recíproco, a saber a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas (BOURDIEU, 2009, p. 34).

No caso dos sertanejos e os processos de territorialização de Boa Vista do Tocantins, a constituição do campo religioso nasce quase que de forma autônoma, visto que “O sentimento religioso é uma das notas que mais caracterizam a mentalidade dos nossos sertanejos” (AUDRIN, 1963, p. 118). A religião servia como base para a sistematização e moralização da sociedade, o que torna plausível a afirmação de Bourdieu (2009) no sentido de que a religião atua de forma reguladora em algumas sociedades, o que ocorre em Boa Vista de maneira bem presente.

No entanto, a religiosidade dos sujeitos sertanejos tem uma particularidade: ela é considerada uma religião tradicional. Segundo Audrin (1963, p. 119), as tradições religiosas dos sertanejos foram herdadas “dos antepassados que, nos sertões da Bahia, Maranhão, Piauí, Ceará e Goiás, foram evangelizados, outrora pelos missionários e Franciscanos”, apreendendo preceitos da Igreja Católica. Com a falta de missionários em determinadas regiões do sertão e, ainda, com muitos sertanejos morando distantes uns dos outros, abria-se espaço para uma religião popular.

Segundo Medeiros e Cormineiro (2014, p. 8), “até meados do século XIX, Goiás encontrava-se distanciada do controle oficial da Igreja Católica Romana, e essa situação contribuía, por um lado, para a liberalidade das normas religiosas e, por outro, para o surgimento de um catolicismo popular”, marcado pelas interações das práticas cotidianas dos sertanejos, indígenas e africanos.

Nesse sentido, Audrin (1963, p. 133) afirma que a “intenção religiosa, repetimo-lo, domina todos os regozijos profanos e justifica a participação aos festejos mais ruidosos [...] por estranhas que sejam essas manifestações religiosas guardamo-nos de ridicularizá-las”. Audrin, em sua narração, busca justificar as práticas religiosas dos sertanejos que fugiam das normas da Igreja Católica. Os sujeitos sertanejos vivenciam uma religião católica moldada conforme os seus modos de vida e entendimento. Muitas dessas manifestações religiosas, segundo Audrin (1963, p. 133), eram consideradas práticas e atitudes profanas, mas que se

justificavam pela revelação da “mentalidade sertaneja feita de simplicidade e lealdade ao serviço de uma fé inabalável na bondade e no poder de Deus e de Seus Santos”.

Destarte, os sujeitos sertanejos experienciavam a religião de uma maneira única e própria, conforme o que vivenciaram e interpretaram ao longo da história. No entanto, suas crenças eram expressas por eles como católicas. Nesse sentido, Thompson (1981) ressalta que a experiência é formada de uma cultura popular na vivência do próprio sujeito e compreende

a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento [...] experiência é válida e efetiva, mas dentro de determinados limites: o agricultor “conhece” suas estações, o marinheiro “conhece” seus mares, mas ambos permanecem mistificados em relação à monarquia e à cosmologia (THOMPSON, 1981, p. 15-16).

Partindo da premissa de que a experiência é vivenciada a partir dos modos de vida dos sujeitos, a estruturação do campo religioso em Boa Vista do Tocantins acontece a partir das experiências dos sujeitos condizentes com a sua realidade. No entanto, a partir de 1841, com a chegada do Frei Francisco de Monte São Vitor, as estruturas do campo religioso anteriormente construídas a partir da experiência popular e das crenças, passa a ser reestruturada pelo trabalho de exegese exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vitor, começando então a estruturação do campo a partir do “jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram” (BOURDIEU, 2007, p. 69).

Em Boa Vista do Tocantins, desde a sua formação, esteve presente o catolicismo, fazendo parte da vivência dos sujeitos. Nesse contexto, em 1841, o Frade Italiano Frei Francisco de Monte São Vitor chega ao pequeno povoado enviado pelo governo para catequizar os indígenas Apinayés, uma vez que “dominado por ideias filantrópicas e querendo proteger a população autóctone, o governo do imperador Pedro II entendeu ser acertado começar a civilização dos selvagens pela conversão ao catolicismo” (CARVALHO, 2006, p. 123). O imperador designou com “ideias de ajudar e proteger” os povos indígenas, “civilizando-os” como se fossem selvagens, que precisassem ser libertos de si mesmo.

Conforme discutido no segundo capítulo, acerca da atuação do Frei de Monte São Vitor em relação à estruturação dos campos religioso e político, percebeu-se

que ele exercia poder e influência em ambos e, conseqüentemente, centralizou o poder em suas mãos. Essa influência pelo jogo da linguagem e pelo interesse despertado nos demais agentes do campo, passa a ser tão eficaz que ele chega a ser considerado “dono da cidade”, elevando o campo religioso em que ele detinha maior capital simbólico, e se tornando um grande influenciador dos processos de territorialidade de Boa Vista do Tocantins, conforme se constata a partir na narração de Castelnau (2000):

Assim, que abicamos na praia foram dados muitos tiros de carabina [...] levou-nos o bom padre para a sua casa, tão modesta quanto as outras do grande vilarejo que fundara, ele próprio em pleno deserto antes [...] Fez-nos depois daí percorrer as ruas, praças e a Igreja por ele construída. Viera a este lugar não antes de 1841 [...] Eram de profunda veneração os sentimentos que inspiravam Frei Francisco à sua gente; durante os passeios, muitos vinham ajoelhar-se aos seus pés, beijando-lhe a túnica e pedindo a sua benção” (CASTELNAU, 2000, p. 207).

O campo religioso em Boa Vista do Tocantins passa de uma autonomia criada pelos sujeitos que ali moravam, para uma sistematização de práticas implantadas pelo agente detentor do capital simbólico, o Frei Francisco de Monte São Vitor. Do mesmo modo, ele passa a ter um controle do campo político e econômico, visto que, não havia autoridades públicas em Boa Vista do Tocantins. Ou seja, a Igreja passou a ter controle dentro do território de maneira expressiva, expandindo a dominação para outros campos dentro do território. A conquista e estruturação de tais campos se dava conforme a doutrinação do agente Frei Francisco de Monte São Vitor. Na perspectiva de Bourdieu (2009), em cada situação, a configuração das relações que constituem o campo religioso cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida, de modo que a permanência da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção de uma ordem política.

Segundo Bourdieu (2009), a religião cumpre funções sociais que tendem a se transformarem em ações políticas, e tais ações contribuem para uma estruturação entre os sistemas simbólicos e estruturas sociais. Partindo desse raciocínio, compreende-se que Frei de Monte São Vitor deu visibilidade ao campo religioso e, conforme foi atuando religiosamente em Boa Vista do Tocantins através de sistemas simbólicos como a fé, a veneração dos agentes pelo Frei contribuiu para a legitimação de seu poder, estruturando o campo religioso a partir de seus ideais

acerca de como deveriam ser as relações dentro do mesmo, assim como a sua expansão para além dos limites religiosos do macrocosmo social.

O campo religioso em Boa Vista do Tocantins, de fato, já existia, mobilizado pelos sertanejos. No entanto, não havia um agente eclesiástico dotado de um grande capital simbólico que exercesse poder sobre os demais agentes. Percebe-se essa ausência quando Castelnau (2000, p. 207) narra que “Eram de profunda veneração os sentimentos que inspiravam Frei Francisco à sua gente”, ou seja, era um agente que pelo seu “conhecimento” das coisas sagradas e domínio da linguagem do campo transmitia sua autoridade no mesmo. Sobre essa autoridade exercida pelo Frei, ela ocorria pela “oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado” (BOURDIEU, 2009, p. 43). Ou seja, os demais sujeitos não eram legitimados a exercerem tal posição de detentores do monopólio de gestão do sagrado. Por conseguinte, os processos de divisão do trabalho religioso e a sistematização dessas práticas eram expressos

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária a produção e reprodução de um “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos [...] destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado). (BOURDIEU, 2009, p. 39)

Nesse sentido, o “corpus” que antes atuava no campo religioso no território de Boa Vista do Tocantins é desapropriado das funções que exercia e passa a ser considerado leigo e, portanto, destituído de capital religioso. O que se percebe, assim, é que o campo religioso em Boa Vista do Tocantins é historicamente marcado por uma “intersecção” entre campo político e o religioso com uma concentração de poder legitimado nas mãos de um agente religioso. Esse poder começa a ser confrontado, afinal, o campo pressupõe lutas e confronto.

4.2 Campo Religioso em Boa Vista: dominação e manutenção

No campo religioso, às vezes de maneira explícita e outras de forma quase imperceptível, existem algumas lutas e disputas: a luta pela notoriedade, pelo monopólio da definição do sagrado, traduzido o respeito a divindades que ele fabrica; e a disputa pelo poder. Nessa perspectiva, Bourdieu (2004, p. 33) ressalta que “como o campo religioso ou o campo político, nos quais, em particular, os adversários lutam para impor princípios de visão e de divisão do mundo social”.

Em Boa Vista do Tocantins, o campo religioso atuou de forma a se estruturar sistematicamente dentro do território, impondo sistemas de práticas e de representação, funcionando como estruturas reguladoras para a estruturação do campo religioso de forma efetiva. As relações dentro do campo por meio dos agentes detentores do monopólio religioso agiram de maneira a fortalecer este campo. Esse fortalecimento visava a disposição do *habitus* religioso imposto pelo campo dominante constituído do capital simbólico.

Partindo dessa perspectiva, faz-se necessário uma problematização a partir das relações de interações dentro do campo que mantiveram a sua dominação e manutenção, atuando de maneira efetiva dentro do território de modo a interferir e influenciar nos processos territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins, como discutido no tópico 2 do segundo capítulo. Bourdieu (2009) ressalta que:

A estrutura das relações de entre campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida da medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem (BOURDIEU, 2009, p. 69).

As relações dentro do campo religioso vão sendo estruturadas de acordo com os princípios de visão dos agentes que detém o maior capital simbólico dentro do campo. Assim, em Boa Vista do Tocantins, o cappuccino Frei Francisco de Monte São Vitor estrutura o campo impondo as suas visões de mundo social, ultrapassando os limites do campo religioso e atuando politicamente. Como ressaltado no tópico anterior, o campo político propriamente dito não havia, de fato, se formado. Ou seja, os sujeitos de Boa Vista do Tocantins passaram pela imposição do *habitus* religioso que influenciou diretamente os seus processos de territorialização. Destaca-se um

trecho da narração de Castelnau (2000) para análise da relação de estruturação do campo religioso e as formas de dominação simbólicas usadas pelo Frei Francisco de Monte São Vitor.

Eram de profunda veneração os sentimentos que inspiravam Frei Francisco à sua gente; durante os passeios, muitos vinham ajoelhar-se aos seus pés, beijando-lhe a túnica e pedindo a sua benção [...] distingue-se os moradores de Boa Vista pela sua grande pureza de costumes. Infelizmente ele usava do poder absoluto que tinha nas mãos para tomar certas medidas filhas de um exagerado zelo. Assim todos os habitantes eram obrigados a comparecer três vezes por dia ao serviço divino, o que lhes roubava tempo demasiado, com grande prejuízo para os primeiros habitantes de um lugar cumprir fazer, a bem do seu desenvolvimento. A cada momento chegavam a Boa Vista canoas cheias de gente; uns vinham para ficar, atraídos pela fama de santidade que gozava o missionário (CASTELNAU, 2000, p. 207-211).

Percebe-se na narrativa de Castelnau, que o Frei Francisco de Monte São Vitor atribui a si mesmo a fundação e crescimento de Boa Vista do Tocantins. Os fugidos da Balaiada já habitavam o território quando ele chegou para catequizar os indígenas, no entanto, ele passa a exercer um considerável poder de influência, a ter um poder simbólico de tal modo que os sujeitos passam a venerá-lo. Nessa perspectiva, cabe destacar que através do jogo de linguagem usado dentro do campo há “na dialética da experiência íntima e da imagem social, circulação quase mágica de poderes no curso da qual o grupo produz e projeta o poder simbólico que será exercido sobre ele e ao fim, da qual se constitui” (BOURDIEU, 2009, p. 55).

A fama de Frei Francisco de Monte São Vitor evidencia a representação de um “salvador” para os sujeitos que chegavam e aos que moravam em Boa Vista do Tocantins, sendo visto como um santo vindo de tão longe para cuidar e proteger os sujeitos dos terrores que haviam vivenciado. Acrescenta Bourdieu (2009, p. 49), que “a representação do Paraíso como lugar de felicidade individual opõe-se à esperança milenarista de uma subversão da ordem social presente na fé popular”. Nesse sentido, é interessante observar o “status” de santidade que ele passa a exercer na região logo após a sua chegada, se configurando como um relevante capital simbólico. Ele passa a ser um agente dentro do campo venerado pelos demais agentes. Ele havia chegado há apenas três anos antes da passagem de Castelnau (2000) por Boa Vista do Tocantins e já havia conquistado uma posição de autoridade na região.

Partindo de tal observação, percebe-se que a concorrência pelo poder simbólico do campo existia, mas de maneira quase invisível. Segundo Bourdieu

(2009), os adversários lutam para impor suas visões de mundo dentro do campo. No entanto, até o ano de 1854, o Frei de Monte São Vitor parece ter exercido o poder de atuação sozinho dentro do campo religioso e no espaço social. Na estruturação do campo religioso, percebe-se um sistema de trocas simbólicas, ou seja, uma relação de “dívida”, pois enquanto o Frei Francisco de Monte São Vitor “servia” a população de Boa Vista do Tocantins, os sujeitos e os imigrantes vindos das revoltas ocorridas no nordeste brasileiro o viam como um protetor, “articulando-se, por um lado a força terrena desse frade aos interesses temporais de proteção dos sertanejos e, por outro, a crença de que sua força se realizava divinamente, ou seja, no âmbito do sagrado” (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2014, p. 10). Nesse sentido, os sujeitos obedeciam às práticas determinadas pelo Frei de Monte São Vitor por se sentirem em “dívida” com ele.

Sendo assim, a estruturação do campo religioso é tecida por relações que, de certo modo, passam a representar o Frei de Monte São Vitor como um santo: “A cada momento chegavam a Boa Vista canoas cheias de gente; uns vinham para ficar, atraídos pela fama de santidade que gozava o missionário” (CASTELNAU, 2000, p. 207). O “status” de santo lhe deu uma posição privilegiada dentro da estrutura social e assim se manteve de 1841 a 1859, quando segundo Correia (1977, p. 21) “Atritos da autoridade civil e secular com a autoridade teocrática de Frei Francisco motivaram sua retirada em 1859” para o presídio de Santa Maria (MA), deixando de exercer suas funções em Boa Vista do Tocantins, mas não de exercer influência nos modos de vida dos sertanejos e dos Apinayés, como relatado no capítulo três.

O campo religioso passa a ser um espaço de discursos autorizados, sendo que a vida é consagrada pela luta de definição do sagrado legitimado e, naturalmente, como em qualquer outro campo, não é um espaço de concordâncias mesmo que aparentemente seja. Nessa relação no meio social, há uma imposição e uma “coesão” que se impõe o que se deve entender, e o que é ou não é sagrado no campo religioso. Na descrição de Carvalho (2006, p. 123), “o primeiro ato de Frei Francisco foi mandar fechar as escolas e proibir leitura de livros por serem veículos de heresias”.

Como discutido no terceiro capítulo sobre as formas de abastança do sertanejo, os indígenas com as suas plantações “alimentavam não só o povo de Boa

Vista, como ainda o pessoal das embarcações que navegam pelo Tocantins” (CASTELNAU, 2000, p. 208). Assim, os sujeitos de Boa Vista do Tocantins passam a ser beneficiados pela atuação de Frei de Monte São Vitor junto aos Apinayés, com a provisão de alimentos para a cidade e, estimulando o estabelecimento de uma economia de trocas simbólicas, ou seja, prover o alimento para a população enquanto estes se sentem “devedores” ao Frei.

As relações dentro da estruturação do campo, conforme observou-se na narração de Castelnau (2000), é objetivamente estruturada de maneira que os sujeitos passem a viver conforme as imposições do agente de maior capital simbólico, no caso, o Frei de Monte São Vitor. Sendo assim, para a manutenção da ordem, ele fazia uso “do poder absoluto que tinha nas mãos”, ou seja, era o possuidor do capital simbólico e político que comandava as relações dentro do território tanto de Boa Vista Tocantins quanto dos Apinayés.

Assim, aqueles sujeitos seriam submetidos às doutrinas do Frei Francisco de Monte São Vitor, ao mesmo tempo que foram privados de outros conhecimentos que lhes permitiriam questionar tais atitudes praticadas. Pois ele os privou de outros conhecimentos que não fossem religiosos, “Substitui a instrução literária pela instrução auricular religiosa, constituída de rezas e doutrina católica ensinada verbalmente na porta da Igreja por seu sacristão Simplício e pela beata Joana, sua auxiliar” (CARVALHO, 2006, p. 183).

Percebe-se na atitude do Frei, a substituição do ensino formal pelo religioso, o que condiz com a tentativa da monopolização do saber religioso para a manutenção da dominação simbólica e “das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, [...] o auto-consumo religioso, de um lado, e a monopolização completa da produção religiosa por especialista do outro lado” (BOURDIEU, 2009, p. 40).

Carvalho (2002) ressalta o poder exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vitor sobre os sujeitos que saíram das revoltas e chegaram a Boa Vista, visto que estes estavam “espavoridos e consternados, sem haveres, sem roupa, sem joias nem dinheiro, sem ter o que comer esses proscritos tinham por único conforto os ardores de uma fé religiosa que o crisol das desgraças fundiu em um delírio religioso” (CARVALHO, 2006, p. 185). Nesta narrativa, percebe-se um campo de poder tão estruturado que os fiéis, mesmo tendo passado por momentos de

atrocidades em outros tempos, anos depois, de alguma forma, ainda foram coniventes com a atuação do Frei Francisco de Monte São Vítor, inclusive em relação ao evento de incineração de livros e papéis (CARVALHO, 2006, p. 123).

O poder já havia sido legitimado, autorizando-o a dizer o que era sagrado, o que era considerado religioso e antirreligioso, como a queima dos livros e a não permissão de outra religião que não fosse a proferida pelo Frei Francisco de Monte Vítor. O que era considerado uma ameaça ao campo, necessitava ser eliminado, como discorre Carvalho (2006). As relações estrategicamente tecidas foram envolvendo os sujeitos de Boa Vista do Tocantins no jogo de interesses e de dominação simbólica, contribuindo para a manutenção do campo religioso. O campo religioso passou a ser um espaço abstrato de posições e de relações em que os agentes do discurso autorizado atuavam estruturando e estabelecendo regras conforme os seus objetivos e troféus válidos e exclusivos do campo, “Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2009, p. 50).

No relatório de 1852 da província de Goiás, consta o nome do Padre João Rodrigues como Professor da Instrução Primária em 1851. Então, é provável que ele tenha chegado a Boa Vista do Tocantins por volta de 1850. Segundo Medeiros e Cormineiro (2014),

Investido nesse cargo e função, Frei Francisco de Monte São Vítor permaneceu no comando exclusivo do povoado e região até o ano de 1954, quando Boa Vista foi transformada em Comarca e, conseqüentemente, em paróquia, chegando à vila o primeiro padre, João Rodrigues Azevedo, e o juiz Rufino Seguro (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2014, p. 135).

No intervalo de 1859 a 1892 também passaram por Boa Vista do Tocantins outras autoridades religiosas, mas as ações de tais agentes não foram tão abrangentes quanto a do Frei Francisco de Monte São Vítor, com cada campo atuando dentro dos seus limites. No ano de 1892, todavia, a cidade recebe um líder religioso que ultrapassaria os limites do poder religioso ao poder político, exercendo a dominação e manutenção do campo religioso por décadas: “Um acontecimento, sem dúvida, para a pequena vila a chegada de um filho da terra elevado à dignidade do sacerdócio” (PALACÍN, 1990, p. 91). Nesse sentido, segundo Williams (1979),

Na análise histórica autêntica, é necessário, em todos os pontos, reconhecer as inter-relações complexas entre movimentos e tendências, tanto dentro como além de um domínio específico e efetivo. É necessário examinar como estes se relacionam com a totalidade do processo cultural, e não apenas com o sistema dominante selecionado e abstrato (WILLIAMS, 1979, p. 124).

Partindo da tal perspectiva, problematizaremos a atuação do Padre João como agente do campo religioso em Boa Vista do Tocantins.

a sedução amável até a mais onímoda dominação. Jovem e inexperiente a sereia arribou aquelas praias remotas, ignorante de sua força: mas pouco a pouco foi descobrindo o seu poder. A sereia seduzia a todos, usando um diapasão para cada um de acordo com seu temperamento. Conseguiu assim a sereia, com o decorrer do tempo, implantar domínio no lugar, onde só imperava uma vontade absoluta, dizendo alguém ela tão poderosa, tão sedutora, como as que habitavam o litoral"; "ia cada vez mais afirmando seu poderio e ninguém ousava discrepar de sua opinião sob pena de ser banido de seu tugúrio, sendo confiscados os bens dos recalcitrantes, que eram severamente punidos. E que aparência! Quem o visse por primeira vez dilo-ia não existir coração mais perfeito em entes de sua natureza. Entretanto, nunca perdoava quem quer que fosse que discordasse de sua opinião, e muito menos quem falasse em liberdade democrática e progresso... todos temiam-na (PALACÍN, 1990, p. 116).

Segundo Palacín (1990), a narração acima se trata de um artigo publicado por Bernadinho Ribeiro no Jornal "A tarde" de Carolina (MA), no período que sucedeu a revolução de 1930. Este era um opositor político do Padre João. A narração acima é uma representação clara do poder de atuação do Padre João. Sendo assim, buscaremos problematizar como essa atuação dentro do campo religioso manteve o campo estruturado e quais as relações de dominação estabelecidas contribuíram para essa manutenção.

Para os sujeitos de Boa Vista do Tocantins, um líder carismático nascido na mesma cidade, se transformaria para esses sujeitos em um "Salvador" das adversidades causadas pela primeira revolta, que durou de 1892 a 1895, "contudo, ninguém poderia suspeitar que aquele 30 de agosto de 1897 haveria de tornar-se uma data histórica para a região: o começo de uma era para Boa Vista, os Cinquenta anos do padre João" (PALACÍN, 1990, p. 91).

Assim, dois anos depois da primeira revolta, chega o Padre João e inicia seus trabalhos sacerdotais em Boa Vista do Tocantins, o que mais tarde o levaria a fazer parte também do campo político, configurando uma atuação de cinco décadas no poder.

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico da mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 2007, p. 14).

Nesse sentido, Bernadinho Ribeiro (PALACÍN, 1990, p. 116) ressalta que Padre João fazia uso da “sedução amável até a mais onímoda dominação. Jovem e inexperiente a sereia arribou aquelas praias remotas, ignorante de sua força: mas pouco a pouco foi descobrindo o seu poder”. O narrador começa fazendo uma alusão à figura carismática do Padre João que, ao chegar em Boa Vista do Tocantins, se mostrou amável de modo a conquistar todos. No entanto, ressalta a passagem de uma relação amável de conquista até a dominação arbitrária, ainda que inexperiente. Segundo Palacín (1990) há três tipos de tentações inerentes a condição humana: a carne, a das riquezas e a do poder. Ressalta ainda que, para o Padre João, nem a carne e o dinheiro constituíam uma ameaça à sua vida sacerdotal tanto quanto o poder.

Bernardinho traz a imagem de uma sereia para representar o poder encantador do Padre João. Ressalta ainda que pouco a pouco foi descobrindo o seu poder e “A sereia seduzia a todos, usando um diapasão para cada um de acordo com seu temperamento” (PALACÍN, 1990, p. 116), fazendo uma correlação de padre João com a ideia mítica da sereia que com seu canto seduz a todos e tem no diapasão a representação da forma como usava a voz para dominar as pessoas. Nessa perspectiva do poder da linguagem, Bourdieu (2007, p. 11), diz que “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes”.

Através do poder da dominação simbólica, Padre João passa a exercer uma dominação de uma forma quase mágica como o “canto de uma sereia”. O que antes era considerado arbitrário, agora se realiza de forma mobilizada, sem usar a força e com reconhecimento dos sujeitos que não se dão conta e, muitas vezes, concordando com ideias que antes repugnavam. Segundo Bourdieu (2008, p. 11) “um dos efeitos da violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e de submissão em relações afetivas, a transformação do poder em carisma ou em encanto adequado a suscitar um encantamento afetivo”.

Bernadinho (PALACÍN, 1990, p. 116), ao representar a dominação exercida pelo padre João com a imagem mítica da sereia, percebia o encantamento que ele exercia. Palacín (1990, p. 108) diz que não era “a tentação da carne, nem a tentação da posse as que poderiam pôr em perigo seu equilíbrio de homem e de pastor, mas sim, e de um modo inesperado, a terceira das grandes tentações: a do poder”. A busca incansável pelo poder se configura pela busca da manutenção da dominação simbólica no território.

Padre João, como uma “sereia que seduzia a todos”, foi acumulando capital simbólico e material, e assim, se afirmou “como líder e sua figura crescia até o primeiro plano, chegava a Boa Vista, para lá instalar-se, Leão Leda com sua família” (PALACÍN, 1990, p. 116). Leão Leda, como comentado nos capítulos anteriores, foi um líder político vindo dos conflitos de Grajaú, considerado por muitos como Guerra do Leda. Chegou a Boa Vista do Tocantins em 1890 e era um líder político no Maranhão que, logo ao chegar, se inseriu na política de Goiás.

Logo pós a chegar em Boa Vista do Tocantins, Leão Leda começa a desenvolver a sua influente liderança, convergindo com a dominação do Padre João, que já havia ultrapassado os domínios do campo religioso e agora adentrava ao campo político, campo que Leão Leda tinha um capital simbólico considerável pela carga que trazia do Maranhão.

A luta pelo domínio do campo político entre Leão Leda e Padre João acabou por eclodir na Segunda Revolução de Boa Vista, em 1907. Segundo Palacín (1990), a segunda revolta aparece quase como uma reedição da primeira, mas agora se configurava como uma luta pela manutenção no poder político de Boa Vista do Tocantins. E, segundo Bourdieu (2007, p. 11), “as diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme os seus interesses”.

Nesse sentido, os sujeitos de Boa Vista estavam à mercê dos grupos que disputavam o poder do campo político e Padre João usava o poder de capital simbólico do campo religioso para conseguir a legitimação do campo político, “com seu espírito de liderança, soube conquistar as massas e fazer com que seguissem seu raciocínio. Os líderes políticos souberam envolvê-los com sua diplomacia” (CORREIA, 1977, p. 32). A autora, mesmo sendo uma defensora do Padre João, reconhece que ele exercia domínio sobre os demais sujeitos no campo religioso,

expandindo até mesmo para o campo político. A Segunda Revolta de Boa Vista durou todo o ano de 1907, com disputas entre os dois grupos políticos: Leão Leda e Padre João.

Ao aproximar-se a força federal, os revolucionários decidiram abandonar a cidade. O maquinista tinha partido para S. Vicente para combater Leda. João José com seus homens retiraram-se ao lugar chamado Santana, a três léguas rio acima; o padre João passou para Porto Franco para continuar apoiando a luta desde o Maranhão [...] A força federal e estadual garantiam o domínio da cidade, mas o sertão continuava em poder dos revolucionários [...] Com a admissão da impossibilidade de continuar a lutar, as autoridades e os Ledas já não tinham nada em comum, cada um devia buscar seu caminho” (PALACÍN, 1990, p. 135-141).

Com o término da Segunda Revolta de Boa Vista do Tocantins e a morte de Leão Leda em Conceição do Araguaia, “parecia encerrar definitivamente a crise política e com ela a segunda revolução de Boa Vista” (PALACÍN, 1990, p. 155). Padre João voltou a atuar em Boa Vista do Tocantins e, segundo Correia (1977, p. 47), “aquela luta sangrenta veio realçar, perante os boa-vistenses, mais a confiança em Padre João de Sousa Lima que passou a ser o líder da cidade e todos lhe eram gratos pela vitória alcançada”. Mesmo agindo de forma arbitrária, o seu poder de atuação havia sido legitimado de tal forma que suas ações apenas realçaram ainda mais a sua imagem de “defensor”, não sendo consideradas arbitrárias. Nesse sentido Bourdieu (2007) ressalta que agentes tais como o Padre João estruturam as relações de maneira que

Elas podem conduzir esta luta diretamente, nos conflitos simbólicos da vida cotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica [...] e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima [...] quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social (BOURDIEU, 2007, p. 9).

Continuando com a problematização da narração de Bernadinho em relação a representação do poder imagético do Padre João que “ia cada vez mais afirmando seu poderio e ninguém ousava discrepar de sua opinião sob pena de ser banido de seu tugúrio, sendo confiscados os bens dos recalcitrantes, que eram severamente punidos”, percebe-se nessa alusão do seu poder que, após a conquista pelo “encantamento”, ele passa a exercer uma dominação simbólica sobre a cidade. Já segundo Correia (1977, p. 81), o Padre João “não admitia que protestantes ou espíritas fixasse residência [...] tinha que ter antes seu consentimento, mediante uma investigação se sua vida pregressa e de suas intenções, para que amanhã não

lhe viesse causar problemas”. Há uma relação entre as duas narrações, caso as pessoas não cumprissem as ordens estabelecidas, não poderiam permanecer no território.

A conquista do campo político e religioso por um período tão longo se deu “a seus dotes carismáticos e no aspecto técnico ao seu controle rigoroso da direção do partido” (PALACÍN, 1990, p. 117). Palacín (1990) ressalta o exercício de sua dominação simbólica quando destaca que ele exerceu um controle rigoroso na política e na religião para permanecer no poder. Nesse sentido, segundo Bourdieu (2009),

a religião contribui para a imposição (dissimulada) 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 representação cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmo” (BOURDIEU, 2009, p. 33-34).

Dotados da dominação simbólica a partir da imposição por meio da religião, Padre João passa a dominar o território de Boa Vista do Tocantins como representado por Bernadinho, pois aqueles que não respeitassem a sua decisão eram severamente punidos. Correia (1977) afirma que a sua dominação simbólica era repressora de tal forma que as pessoas não ousavam expressar as suas opiniões quando contrárias as opiniões do Padre João, “fazendo com que respeitassem, embora às vezes não concordassem com seu ponto de vista, mas sem ousarem exteriorizar seus pensamentos diante de pessoa tão marcante que era o Padre João de Sousa Lima” (CORREIA, 1977, p. 32). Os sistemas e práticas eram impostas de forma a assegurar a estruturação do mundo social que contribuía para a monopolização do agente Padre João como detentor do poder e dominação dos campos.

Passaremos então, para a análise do último tópico do artigo de Bernadinho sobre o poder dominante de Padre João:

E que aparência! Quem o visse por primeira vez di-lo-ia não existir coração mais perfeito em entes de sua natureza. Entretanto, nunca perdoava quem quer que fosse que discordasse de sua opinião, e muito menos quem falasse em liberdade democrática e progresso... todos temiam-na (PALACÍN, 1990, p. 116).

Ele começa ressaltando a aparência como uma representação mítica de uma sereia atraente. Em tom exclamativo, o narrador ressalta a aparência do Padre João,

o qual atraia as pessoas de modo a transmitir-lhes segurança: “a sua nobreza de homem de escola a se harmonizar com todos, a se mostrava erudito entre os sábios, a usar linguagem simples e corriqueira com os humildes” (CORREIA, 1977, p. 60).

Por outro lado, Padre João “nunca perdoava quem quer que discordasse da sua opinião” e assim, surgiu em Boa Vista do Tocantins um novo confronto entre Padre João e o Maquinista. Ambos mantinham aliança desde a Segunda Revolta, mas segundo Palacín (1990), Padre João prezava por uma respeitabilidade e buscava apresentar-se como pacificador do povo; enquanto a sua associação com o Maquinista, um homem considerado criminoso e violento, “mancharia” sua imagem de homem “santo” e respeitável.

Palacín (1990, p. 103) ressalta ainda que “as circunstâncias da revolução de 1908 primeiro [...] tinham conduzido à aliança entre os dois homens tão diferentes em seus propósitos – estratégias – e em seus métodos – tática [...] as divergências entre os dois cresciam até a incompatibilidade”. As discordâncias de opiniões e o desejo de Padre João de não ter sua imagem associada ao Maquinista, fomentaram sua relação de inimizade. Segundo Correia (1977, p. 47), Maquinista “juljou-se com o direito de mandar em Boa Vista, mas padre João sabendo-o inculto discordou, pelo que passou a ser ameaçado de vingança. Por isso os homens do vigário mandaram executá-lo pelo negro Máximo, na praia do Tocantins”. Padre João não só usava a violência simbólica como também a física, quando necessário. Mesmo não sendo o executor do crime, foi conivente quanto à ação de seus homens.

Posteriormente, “com a morte do Maquinista, deixava assim o padre como chefe incontestado de Boa Vista do Tocantins, sem possibilidade de surgimento de qualquer oposição interna, por muitos anos” (PALACÍN, 1990, p. 167). Ou seja, passou a monopolizar o poder político e religioso: “é padre João Lima quem manda, é a ele que se obedece na hora de votar” (CORREIA, 1977, p. 53). Segundo Palacín (1990), iniciava-se a era Padre João, de 1913 a 1930. A partir desse momento ele passou a usufruir de um poder absoluto sobre o território de Boa Vista do Tocantins, passando a ser o agente de maior capital simbólico da região, tanto no campo religioso quanto no campo político. A duração desse poder, segundo Bourdieu (2009), deve-se

A gestão do depósito de capital religioso (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a conservação ou restauração do

mercado simbólico em que primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho de tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo de exercer de modo duradouro a ação contínua (BOURDIEU, 2009, p. 59).

Nesse sentido, houve de forma sistemática ao longo dos anos, um trabalho de acumulação de capital e de estruturação das relações sociais que permitiram que o poder exercido pelo Padre João se mantivesse de forma duradoura, exercendo uma dominação simbólica. Ou seja, as demais autoridades do campo estavam sujeitas às ordens do agente de maior capital que, em Boa Vista do Tocantins, era o Padre João. Ele, sendo aliado do governo, teve os postos de trabalhos ocupados por agentes submissos às suas ordens.

No entanto, a partir de 1930, o panorama político em Goiás começa a passar por mudanças que ameaçavam “a posição política tão laboriosamente edificada ao longo dos anos, o padre João passou por um momento de pavor” (PALACÍN, 1990, p. 183). Nos anos que se seguiram até as eleições de 1935, quando ocorreu “a primeira derrota eleitoral do padre João e seu partido desde 1908” (PALACÍN, 1990, p.199), o Padre João não exerceu propriamente um cargo político, mas atuou como chefe político na cidade, liderando as eleições e elegendo os seus aliados.

Nessa perspectiva, percebe-se que o campo político, mesmo havendo resistência contra as ordens do Padre, não foram significantes a ponto de conseguir desmobilizar o poder exercido pelo Padre João. A partir de 1930, com o novo panorama político em Goiás, como retratado no livro “A revolução de 30 em Boa Vista”, de Palacín, deu-se início a uma movimentação no campo simbólico. Segundo Bourdieu (2007, p. 125), “a revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de *intimidação* que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas reapropriação colectiva deste poder”. Nesse sentido, Boa Vista começou a viver uma revolução simbólica a partir de 1930, a qual refletiu nas eleições de 1935 quando Padre João perdeu a eleição.

A revolução simbólica partiu de uma mobilização e da disseminação de ideias com inúmeros artigos publicados em jornais da época que continham críticas incisivas ao Padre João. Como citado anteriormente, o artigo de Bernadinho foi um dos vários artigos publicados neste período,

Não havendo imprensa em Boa Vista e Filadélfia, os jornais de Carolina, especialmente A Tarde de Catão Maranhão, constituíram o palco para o debate político com ressonância em toda a região [...] em face de

propaganda foi mais intensa que a dos partidários de Padre João (PALACÍN, 1990, p. 192).

Com as eleições de 1935 e a perda de um considerável capital simbólico/político do Padre em 1936, eclodiu a Terceira Revolta de Boa Vista do Tocantins em 1936, “em decorrência das eleições do mesmo ano, e teve como pano de fundo as disputas partidárias entre padre João e seus inimigos políticos, situando-se os trabalhadores sertanejos como personagens centrais nessa última revolta” (DOS SANTOS, 2013, p. 2).

Nessa revolta, segundo Palacín (1990), o Padre João conseguiu uma aliança com o capitão Agenor Santiago, traçando um plano para devolver a política da cidade ao Padre João. Segundo Palacín (1990, p. 200), o plano era que “os homens do padre João ocupariam a cidade, obrigando as autoridades a fugir para Porto Franco; decorrido um prazo as autoridades perderiam seus direitos por abandono de cargo”, e assim ele poderia “apresentar as pessoas de sua confiança com a garantia de que o governo confirmaria seus postos”.

Quando seus homens invadiram a cidade, tanto a população quanto as autoridades fugiram para Porto Franco. No entanto, o governo do Estado reagiu e, “com a chegada deste reforço, e a nomeação do capitão Santiago para interventor Estadual do Município [...] Tardou dois meses para retornar pouco a pouco à normalidade” (PALACÍN, 1990, p. 202). Padre João se viu obrigado a deixar Boa Vista do Tocantins, pois naquela conjuntura não era favorável a luta contra o Estado. Assim, ele “preferiu ausentar-se, dar tempo ao tempo. Partiu em viagem de desobriga pelo interior” (PALACÍN, 1990, p. 220), sendo “destituído” do capital do campo religioso e, ainda possuindo um capital simbólico relevante, deixou de ser o detentor de maior capital político.

Posteriormente, voltou a dedicar-se ao campo religioso na sua volta da viagem de desobriga (trabalhos eclesiais) do sertão. Segundo Correia (1977, p. 59), a chegada do Padre João “foi uma apoteose, em que a população vibra: são pessoas montadas em cavalos, burros e jumentos, outros a pé, todos gritam em ovação ao Padre João que entra triunfante em sua cidade natal”. Os anos em que esteve no poder conferiu ao Padre João um reconhecimento por parte dos demais agentes, pois o tinham como “promovedor” da paz, mesmo agindo de forma arbitrária. Nesse sentido, Palacín (1990, p. 207) destaca que “até o fim de sua vida, o padre João aproveitou essa ocasião única que lhe ofereciam suas funções de

vigário na visita pessoal às capelas e fazendas em viagens de desobriga, para transformar, numa simbiose perfeita, a ação religiosa em apoio político”.

Destarte, como discorrido ao longo do tópico, é evidente que essa afirmação vai além no que diz respeito à junção do poder religioso e político realizado por ele. Por meio da sua função eclesiástica e do ganho de capital simbólico, realizou uma “intersecção” dos campos político e religioso, lhe conferindo o monopólio de ambos.

Portanto, a dominação e a manutenção do campo religioso começaram por Frei Francisco de Monte São Vitor e se consolidou com a chegada do Padre João. Vale ressaltar algo que se mostrou aparente na problematização e que, de certa maneira, parece ter contribuído para que o poder religioso influenciasse de maneira significativa no macrocosmo social. Frei Francisco de Monte São Vitor chegou a Boa Vista do Tocantins logo após a revolta da Balaiada, onde havia muitos fugidos do conflito, com o tempo, passou a ser considerado chefe da cidade. Após a sua saída, há um enfraquecimento do poder religioso e, conseqüentemente, o fortalecimento de outros poderes, quando acontece a Primeira Revolta de Boa Vista. Logo depois, chega Padre João que logo “conquistou a estima e confiança da população da cidade que passa a considerá-lo um pai e amigo” (CORREIA, 1977, p. 36).

Porquanto, sendo considerado um pai/protetor da população, instituído de tal poder simbólico, reativa o campo religioso de tal modo que este campo ainda consegue influenciar em decisões de grande impacto na cidade, lhe conferindo algum tempo depois, a tomada do poder absoluto da cidade que, usando dos elementos de dominação, mantém o campo estruturado dentro do período pesquisado.

4.3 A mediação da religiosidade na territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins

Partimos da perspectiva de que o processo de dominação do aparelho religioso se expandiu para outros campos e acabou por criar um *habitus* nos sujeitos que os vivenciaram de maneira “inconsciente”, se tornando, de certa forma, princípio condutor dentro dos modos de vidas dos sujeitos, tanto no território, quanto em suas dimensões políticas, econômicas e simbólicas.

Os agentes de algum modo caem na sua própria prática, mais do que a escolhem de acordo com um livre projeto, ou do que são empurrados para

ela por uma coação mecânica [...] é porque o *habitus*, sistemas de disposições adquiridas na relação com um determinado campo, torna-se eficiente, operante, quando encontra condições de sua eficácia, isto é condições idênticas ou análogas aquelas de que ele é produto. O *habitus* torna-se gerador de práticas imediatamente ajustadas ao presente, e mesmo ao futuro inscrito no presente (BOURDIEU, 2004b, p. 130).

Partindo de tal perspectiva, os agentes acabam por incorporar as práticas que foram instituídas dentro do campo, ou seja, a partir da vivência dos agentes sob as imposições de práticas coesivas do campo. Desse modo, o campo em discussão, o religioso, passa a ser “um gerador de práticas imediatamente ajustadas ao presente”, se tornando eficiente e operante na territorialização dos sujeitos.

Segundo Haesbaert (2004, p. 3), o “processo de dominação e/ou apropriação o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações [...] sobretudo, multiplicidade de poderes[...] dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos”. Sendo assim, dentro dos jogos de poder dos processos de territorialidade dos múltiplos agentes que se apropriam da religião/Igreja, acabam por estar envolvidos nos próprios jogos de poder, induzidos pelos sentimentos da crença.

Partindo dessa perspectiva, Bourdieu (2009, p. 72) traz uma compreensão de como a religião atua “por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude da sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política”. Assim, a cultura religiosa impacta nas questões políticas do campo.

O território de Boa Vista do Tocantins, em sua apropriação, a começar por Pedro Cipriano, é constituído a partir de um plano econômico e também simbólico por meio da religiosidade, na medida que o Pedro Cipriano, no seu processo de territorialização, promovia festas religiosas atraindo outros sujeitos a Boa Vista do Tocantins para morar e participar da sua malha econômica. Por ser comerciantes, “Pedro Cipriano, descendo o rio em sua canoa e trazendo mercadorias [...] veio estabelecer casa de negócio em Boa Vista [...] edificou um pequeno templo católico e deu começo a festividades religiosas que atraíam muita gente” (CARVALHO, 2000, p. 87). Nesse sentido, percebe-se que a religiosidade passa a ser mediadora não apenas dos processos de territorialização de Pedro Cipriano, mas dos demais sujeitos que decidem morar em Boa Vista do Tocantins.

Williams (1979, p. 121) ressalta que “instituições como Igrejas são explicitamente incorporativas”. Tendo em vista o poder corporativo da Igreja, Pedro Cipriano, mesmo sendo um religioso, também vê a religião como agregadora e capaz de atrair sujeitos para o território de Boa Vista do Tocantins, e assim ele começa a usar do campo religioso e econômico conforme as suas necessidades.

Ainda, a religiosidade por meio da pessoa do Frei de Monte São Vitor também exerceu influência direta no campo econômico a partir das práticas impostas pela pessoa do Frei Francisco de Monte São Vitor, uma vez que “todos os habitantes eram obrigados a comparecer três vezes por dia ao serviço divino, o que lhes roubava tempo demasiado, com grande prejuízo para o que aos primeiros habitantes de um lugar cumpre fazer, a bem de seu desenvolvimento” (CASTELNAU, 2000, p. 207).

Castelnau (2000) percebe que tais práticas acabariam por influenciar no desenvolvimento econômico de Boa Vista do Tocantins, mas que para além disso, interferiria no modo de vida de abastança dos sertanejos e das práticas econômicas dos Apinayés, uma vez que “esses índios são muito trabalhadores e são eles que, com suas vastas plantações, alimentam não só o povo de Boa Vista, como ainda o pessoal das embarcações que navegam pelo Tocantins até o posto de São João” (CASTELNAU, 2000, p. 208).

Nesse sentido, o campo religioso passa a mediar de forma direta as relações do campo econômico, usufruindo dos seus benefícios que, por meio da dominação simbólica, também passa a mediar os campos político e cultural do território em suas multiplicidades. Haesbaert (2004, p.3) diz que “o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos”. Desta forma, a religiosidade passa a permear as multiplicidades das manifestações da territorialização, ou seja, incorpora as dimensões políticas, econômicas e culturais que fazem parte da territorialização dos sujeitos.

Em 1854, o Frei de Monte São Vitor deixa Boa Vista do Tocantins e vai para o Presídio de Santa Maria (PA). O campo religioso passa por um período em que se encontram poucos registros, desde a saída do Frei à chegada dos Frei Gil Vila Nova e Domingos Carrerot, a não ser pela atuação do Padre João Rodrigues como

professor de Instrução Primária. Nesse ínterim, de 1854 a 1897, percebeu-se um fortalecimento das políticas locais que eclodiram na primeira revolta de 1892 a 1895 devido ao panorama político instável no período, com sujeitos que buscavam territorializar-se pela dominação do território através do plano político e econômico.

Padre João chega ao território logo após a primeira revolta de Boa Vista e encontra um território em recuperação depois de um longo período de luta e, “o povo não se conformava em padre João não vir ser vigário na sua cidade natal que, no momento mais do que nunca, precisava de um conselheiro e de um guia espiritual” (CORREIA, 1977, p. 35). No meio das revoltas e disputas, estavam os sertanejos pobres, ansiando por um conselheiro e um líder que não estivesse interessado apenas em estar no poder, mas que atuasse como porta-voz de uma autoridade religiosa dentro do território em disputa. Assim,

O padre João, com efeito, quando chegara em Boa Vista a 30 de Setembro de 1897, chegava sem experiência e ambição. Mas ao encontrar-se no meio do seu povo, numa região como o norte goiano em que a atuação política constituiu uma paixão, numa posição de liderança na sua qualidade de vigário, no imediato após-guerra com o fervilhar de oposições e o vazio produzido pelo exílio dos protagonistas do confronto anterior, o padre João pouco a pouco foi descobrindo para os outros e para si mesmo sua vocação mais profunda que era a do mando (PALACÍN, 1990, p. 115).

Palacín (1990) faz uma síntese do contexto em que Padre João encontrou ao chegar em Boa Vista do Tocantins, revelando o anseio dos sujeitos sertanejos e o apelo por uma liderança religiosa. Ele, como agente religioso dotado de legitimidade para atuar como líder no campo, passa a exercer tal função. Ressalta-se que mesmo anos após a saída de Frei Francisco de Monte São Vitor, o *habitus* religioso ainda estava engendrado nos modos de vida dos sertanejos.

A situação do pós-guerra, assim como aquela encontrada pelo Frei Francisco de Monte São Vitor, agora é encontrada por Padre João ao chegar a Boa Vista do Tocantins: agentes do campo religioso em busca de orientação e amparo diante das atrocidades vivenciadas. Padre João passa então à significação das novas estruturas do campo religioso e logo ganha o respeito dos demais agentes do campo religioso, elevando o seu capital simbólico dentro do campo. A rápida ascensão de padre João no campo religioso, que logo se expandiu para os demais campos, parte de uma estrutura de sentimento que envolvia os sujeitos de Boa Vista do Tocantins, pois ele era “filho da Boa Vista”. Nesse sentido, Williams (1979) ressalta que

As estruturas de sentimento podem ser definidas como experiências sociais *em solução*, distintas de outras formações semânticas sociais que foram *precipitadas* e existem de forma mais evidente e imediata [...] As formações efetivas da maior parte da arte presente se relacionam com formações sociais já manifestas, dominantes ou residuais, sendo principalmente com as formações emergentes (embora com frequência na forma de modificações e perturbações nas velhas formas) que a estrutura de sentimento (WILLIAMS, 1979, p. 136).

Deste modo, o sentimento que envolve os sujeitos de Boa Vista vem de uma estrutura que foi socialmente construída a partir das experiências vividas, ou seja, estão envoltas por sentimentos e práticas que estruturam o campo religioso desde a chegada do Frei Francisco de Monte São Vitor. Com a chegada de um agente religioso, esses sentimentos “com formações sociais já manifestas, dominantes ou residuais” vêm à tona com a presença do Padre João no campo religioso. Nesse sentido, após a estruturação do campo religioso (cultural) como discutido no tópico anterior, o agente (Padre João) se vê dotado de um poder religioso e passa a lutar pela dominação dos demais campos, visto que os agentes do campo religioso, envoltos pela estrutura de sentimento e, também, de certa forma, da dominação simbólica, passaram a ter uma ideia de que Padre João “lutava em prol da coletividade. Eis a razão das lutas travadas contra aventureiros que pretendiam derrotar Padre João, desvirtuando seus filhos espirituais em sua terra há muito cognominada “Boa-Vista do Padre João” (CORREIA, 1977, p. 81).

O sentimento de estarem lutando em prol de um “bem comum” e da religiosidade, levaram os sujeitos de Boa Vista do Tocantins a “lutarem” por uma causa que consideravam legítima. Aqueles que não estiveram propriamente nas lutas, estiveram apoiando Padre João que havia descoberto, como apontado por Palacín (1990), a vocação do mando: “E a cidade prosperava, ao mesmo tempo que cresciam seus adversários, na luta de vencê-lo, no seu torrão natal, rico e auspicioso que, segundo diziam, tinha por estorvo um padre dominador que fanatizava o povo (CORREIA, 1977, p. 81)

A narração de Correia (1977) nos traz uma compreensão do poder simbólico exercido pelo líder religioso/carismático Padre João através da religiosidade:

O líder carismático é o que recebe a autoridade não da lei, ou do cargo que desempenha, de seu respaldo social e econômico, senão de sua ascendência pessoal que impõe por si mesma e leva os outros a pedirem seus conselhos e aceitarem suas ordens (PALACÍN, 1990, p. 115).

Nesse sentido, a autoridade conquistada por ele partiu, primeiramente, do seu exercício religioso. E deste modo, ele passou a ser o agente dominador do território e assim, os processos de territorialização também passaram a ser mediados pela religiosidade. Os sujeitos passaram a viver conforme as ordens e estruturação do campo impostas pelo Padre João que “impõe por si [mesmo] e leva os outros a aceitarem seus conselhos e aceitarem suas ordens” (PALACÍN, 1990, p. 115), na medida que “o sentimento religioso é uma das notas que mais caracterizam a mentalidade dos nossos sertanejos” (AUDRIN, 1963, p. 118).

Diante de tal análise, percebe-se que a era Padre João, ainda que tenha passado por dois momentos de revolta, expressava a figura de domínio do território de Boa Vista através da religiosidade, o que contribuiu para a fusão dos campos político, religioso e econômico, criando uma “intersecção” dos campos que influenciou os modos de vida dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins.

Assim, o povo sertanejo vivenciou e significou suas crenças a partir da religiosidade que, mesmo sem imposição, estava engendradora em seus modos de vida:

Acredita firme e sinceramente num Deus bom e poderoso e conserva, inabalável, a sua fé na Divina Providência. Eis o motivo de sua imperturbável resignação, até nas horas das piores desastres. Acostumados a repetir com ingênua sinceridade, antes dos acontecimentos: “Se Deus quiser”, Se Deus fôr servido”, dizem depois, e com a mesma submissão: Deus assim o quis!” Exclamações espontâneas, formuladas, não como sentido fatalista, e sim com sentido cristão, tão claramente expresso no rifão: “Ajuda-te e Deus te ajudará” (AUDRIN, 1963, p. 118-119).

Segundo Bourdieu (2011, p. 30-32), “a religião contribui para a imposição (dissimulada) 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”, e nesse sentido, a religião atuou de forma mediadora nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista, onde agentes religiosos impuseram de forma dissimulada princípios que contribuiriam para que, sem “perceberem”, os sujeitos estivessem envolvidos em uma simbiose de jogo de poder.

Portanto, “com essa população, acrescida em 1840, se fez a cidade Santa da Fé, essa Boa Vista três vezes histórica” (CARVALHO, 2000, p. 16). Assim, como símbolo máximo da estruturação do campo religioso, Boa Vista do Tocantins pôde ser configurada como uma CIDADE DA FÉ muito mais pelos sujeitos sertanejos que

tenham a religiosidade e/ou Padre João como uma bússola que orientava e significava suas vidas.

Assim sendo, a “Boa Vista do Padre João” continuará sendo um leque de possibilidades de pesquisas. A marcha da “Cidade de Boa Vista” é um exemplo de que há inúmeras questões culturais que carecem de investigação e que expressam a mediação da religiosidade na territorialização dos sertanejos.

Beijando as águas tocantinas,
Na orla de um Palmeiral,
Está a linda Boa-Vista,
Sempre altaneira e sem rival.
Cidade onde o progresso impera,
Orgulho da terra goiana,
O seu destino está talhado
Na grandeza de um futuro abençoado
E lá no centro
Está o babaçu,
Na serra o mineral,
Na mata o Cumaru.
Terra feliz, terra do Padre João,
No corpo do Brasil,
Habita o coração

Letra de Alfredo Maranhão – Música de Cristóvão Lopes
(CORREIA, 1977, p. 86-87).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos desvendar em que medida a religiosidade foi mediadora nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista, tornando-se marcante na memória social da cidade. Nesse sentido, tecemos um enredo investigativo que pudesse de maneira interdisciplinar problematizar o objeto de pesquisa: obras de memorialistas, relatórios de viagens, relatórios provinciais e registros historiográficos. Assim, dentro do período delimitado de 1840 a 1940, ressalto que por vezes foi preciso recorreremos a períodos anteriores a 1840, buscando na problematização das fontes seguir uma linha de construção da pesquisa baseada na territorialização dos sujeitos.

Partindo do objetivo inicial de problematizar as memórias e as representações sobre a influência da religiosidade nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins, contidas nas fontes pesquisadas, a pesquisa apontou várias fases desse processo na medida que Boa Vista do Tocantins ia crescendo. Partimos da perspectiva de Haesbaert (2004) de que territorialidade e o território devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações e, sobretudo, na multiplicidade de poderes, considerando os múltiplos agentes/sujeitos envolvidos nos processos territoriais, assim como na sua historicidade.

Deste modo, começamos a discussão pela apropriação do território e percebeu-se que a sua ocupação inicial se deu, principalmente, pela apropriação carregada do vivido, processo simbólico/religioso e de valor de uso. Conforme o território vai sendo constituído, a apropriação, que se caracteriza pelo processo de dominação e, conseqüentemente, as disputas de poder, começam a ser visíveis nas memórias e representações acerca de Boa Vista do Tocantins.

Assim, apontamos que a territorialização dos sujeitos de Boa Vista foi permeada pelos movimentos históricos que integraram suas vivências. A religião como processo simbólico de apropriação – desde o relato de Pedro Cipriano com a construção da capela dedicada à Nossa Senhora da Consolação, até 1940 (fim do período pesquisado) – se fez presente de diversas maneiras, pelos vários sujeitos que chegaram ao território. Os sertanejos pobres já a tinham como parte do seu modo de vida, em suas práticas diárias e costumes. Os sujeitos da classe hegemônica a usavam como ferramenta que servia aos seus próprios interesses.

Para alguns líderes religiosos que fizeram parte do campo político, viam a religião como um capital simbólico que lhes garantia a legitimação de suas ações dentro do território, as quais eram muitas vezes arbitrárias.

Por conseguinte, tendo como segundo objetivo investigar em que medida a religiosidade exerceu influência na territorialização do território e poder nos seus processos decisórios, tornou-se evidente alguns aspectos que contribuíram para que a religiosidade se tornasse a mediadora principal nesse sentido. O sertanejo traz consigo um sentimento de religiosidade inerente ao seu modo de vida. Ainda, os momentos de conflito do território e as revoltas ocorridas no período contribuíram para que elegessem um agente religioso como líder espiritual. Os agentes que fizeram parte do campo religioso e atuaram como líderes carismáticos, agiram de forma arbitrária, visando os próprios interesses para a dominação não apenas do campo religioso, mas também do político e econômico.

A partir da estruturação do campo religioso desde 1840 pelo Frei Francisco de Monte São Vitor, este passou a ser estruturado pelas ações e práticas mantidas pelo Frei, e como agente de maior capital simbólico no período em que esteve controlando as relações no território, dominou os demais campos: político, econômico e cultural. Portanto, a dominação e manutenção do campo religioso começou por Frei Francisco de Monte São Vitor.

Cabe destacar algo que se mostrou aparente na problematização e que, de certa maneira, parece ter contribuído para que o poder religioso influenciasse de maneira significativa no macrocosmo social: as revoltas ocorridas nos sertões do norte e nordeste, a exemplo da Balaiada, onde muitos sujeitos fugiram para Boa Vista do Tocantins, a fragilidade dos sujeitos e o apego à religiosidade, de certa maneira, foram fatores relevantes à subordinação dos sujeitos à dominação simbólica do Frei.

Após a saída do Frei Francisco de Monte São Vitor em 1854, houve um período de enfraquecimento do poder religioso, e conseqüentemente, o fortalecimento de outros poderes como o político e econômico. Após as disputas de poderes e após as revoltas de Boa Vista do Tocantins de 1892 a 1897, chega Padre João. A cena parece se repetir: os sujeitos de Boa Vista estavam desgastados pelas disputas e a espera de um “salvador”. Padre João passa a ser considerado um “líder religioso” legitimado e instituído de capital simbólico para atuar nos demais campos

como o político, econômico e cultural. Sendo filho de Boa Vista, estava envolto por uma estrutura de sentimento que além da dominação simbólica, constituiu um fator que fortaleceu os jogos de poder arbitrários, garantindo-lhe a permanência no poder durante os “50 anos da era Padre João”.

Tendo como terceiro objetivo da pesquisa a problematização da cultura religiosa engendrada nos modos de viver dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins, levantamos os seguintes apontamentos: os modos de vida dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins são dotados de significados simbólicos; as formas de abastança dos sujeitos refletem o sentimento de pertencimento do território; a religiosidade influenciou nas disposições das casas na cidade, partindo da centralidade da Igreja no território como referência. Também se percebeu que a religião permeou os quatro grandes fins da territorialização: o abrigo físico, a fonte de recursos materiais ou meio de produção; a identificação ou simbolização de grupos através de referentes espaciais (ressalto a igreja); e o controle através do espaço, com a construção e controle de conexões dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins.

Tendo alcançado os objetivos propostos pela pesquisa, consideramos que a estruturação do campo religioso e as práticas que ali foram sendo dispostas, influenciaram na territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins, contribuindo para representação e memória social de Boa Vista do Tocantins como uma “Cidade da Fé” ou “Boa Vista do Padre João”, ao longo do período pesquisado de 100 anos (1840/1940).

Concluindo e não concluindo, ressaltamos que tal pesquisa contribui cientificamente para um novo sentido da religiosidade enquanto cultura, cheia de significados e valores, tendo em vista que ela está entrelaçada nos jogos de poder que perpassaram a territorialidade dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins. Os sentidos extraídos a partir de uma problematização pela abordagem da religiosidade e territorialidade, se mostrou uma problematização interdisciplinar das fontes, que até então não havia sido realizada.

Ressaltamos que por várias vezes, na problematização do objeto, nos vimos em um emaranhado de questionamentos e caminhos de discussão. Todavia, insistindo na linha tênue entre religiosidade e territorialidade, acreditamos que conseguimos alcançar os objetivos propostos. No entanto, entendemos que o campo

do conhecimento é amplo em suas problematizações e que a nossa pesquisa não encerra um problema, mas propõe novas possibilidades de pesquisas para o futuro.

Para tanto, propõe-se a problematização da participação dos indígenas Apinayés nas Revoltas; a influência da catequese nos modos de vida dos indígenas; a representação da figura do Padre João na região norte de Goiás; a hipótese de “desterritorialização” dos sujeitos vindos do Maranhão em decorrência das revoltas, principalmente a Balaiada; a “intersecção” entre os campos político, econômico e cultural pela pessoa do Padre João; a resistência e luta dos sujeitos sertanejos, através da religião e pela religiosidade. Tais questões são apenas algumas das proposições, diante das inúmeras questões que ainda precisam ser problematizadas acerca de Boa Vista do Tocantins.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES, Dunshee de. **A esfinge do Grajaú**. Rio de Janeiro: Editora Jornal do Brasil: 1959.
- ALMEIDA, Victor Coelho de. **Goiáz: usos, costumes, riquezas naturais**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1944.
- AUDRIN, José Maria. **Entre Sertanejos e Índios do Norte**. 1. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1947.
- AUDRIN, José Maria. **Os Sertanejos que eu conheci**. Coleção Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1963.
- BRASIL. Constituição (1824). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1824, Página 7 Vol. 1. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35041-25-marco-1824-532540-publicacaooriginal-14770-pl.html>. Acesso: 18 set. 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas/Pierre Bourdieu**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papyrus, 2008a.
- BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença: contribuição para a teoria dos bens simbólicos**. Porto Alegre: Ed. Zouk, 2008b.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BURKE, Peter. **Varieties de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2014.
- CARVALHO, Carlota. **O sertão: Subsídios para a História e a Geografia do Brasil**. 2. Ed. Imperatriz: Ética, 2000.
- CASTELNAU, Francis de. **Expedição às regiões Centrais da América do Sul**. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.
- CORMINEIRO, Olivia Macedo Miranda. **Trilhas, Veredas e Ribeiras: Os modos de viver dos sertanejos pobres nos vales dos rios Araguaia e Tocantins (século XIX e XX)**. 259 p. Dissertação (Mestrado em História) - Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2010.

CORREIA, Aldenora Alves. **Boa Vista de Padre João**. Tocantinópolis-Goiás, 1977.

DOS SANTOS, Suzana Marinho. **Entre a fé e as armas: trabalhadores no contexto das revoltas de Boa Vista norte de Goiás (1870-1930)**. 9º Seminário de Iniciação Científica da UFT, v. 5, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364747665_ARQUIVO_ComunicacaoCoordenada-Graduando-SuzanaMarinhodosSantos.pdf Acesso em: 12 mar. 2018.

FLORES, Kátia Maia. **Caminhos que andam: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil**. Goiânia: UCG, 2009.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre: [s.n], 2004.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **Geographia**, n. 9, p. 19-46, 2017. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531/8731> Acesso: 10 out. 2015.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" a multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Censo Cidades. Brasília: [s.n], 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/tocantinopolis/historico> Acesso: 18 set. 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. Instituto Socioambiental. Brasil: [S.n], 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br> Acesso: 25 set. 2019.

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônico. Balaiada: construction of an historical memory. **Rev. História**, v. 24, n. 1, p. 41-76, 2005.

JOSSO, Marie Christine. **Experiência de Vida e Formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **Estudos Históricos Rio de Janeiro**. v. 28, n. 55, p. 51-64, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Coleção Repertórios. Campinas: UNICAMP, 1990.

LOHSE, Birger. **Aurélio Buarque de Holanda Ferreira**: Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MARANHÃO, Othon. **Setentrião Goiano**. 2. ed. [S.l]:Centro Gráfico do Senado Federal, 1990.

MEDEIROS, Euclides Antunes de. **Encontros de sangue: cultura da violência na região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins 1830/1930**. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

MEDEIROS, Euclides Antunes; CORMINEIRO, Olívia. Territórios e Linguagens nas Fronteiras Amazônicas: Os movimentos narrativos de territorialização na obra Roteiro dos Tocantins, de Lysias Rodrigues. **Territórios e Fronteiras**, v. 10, n. 1, p. 308-336, 2014.

MOTA, Ireni Soares da; QUADROS, Eduardo Gusmão de. Deus, Pátria e Liberdade: um estudo sobre o Partido Católico em Goiás (1881-1909). **Revista de Teologia & Cultura**, Ano VII, n. 35, 2011.

MOURA, Ignácio Baptista. **De Belém a S. João do Araguaia**. Editora H. Garnier Livreiro-Editor. Rio de Janeiro, 1910. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4323>. Acesso em 05 de Set de 2019.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Apinayé**. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Edição Comemorativa do Centenário de nascimento de Curt Nimuendajú, 1983.

PADOVAN, Regina Célia. **Lugar de escola e “lugar de fronteira”**: a instrução primária em Boa vista do Tocantins em Goiás no século XIX (1850-1896). Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Goiás, 2011.

PALACÍN, Luis. **Coronelismo no Extremo Norte de Goiás**: Padre João e as três revoluções de Boa Vista. São Paulo: Loyola, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatáhy. Cultura e representações, uma trajetória. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p.45-58, jan./dez. 2006. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6395/3837> Acesso: 28 mai. 2019.

PIRES, Adozinda Luso Pires. **Meu Mundo Encontrado**. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1979.

POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. **Revista do Centro de Educação e Letras da UNIOESTE**, Campus de Foz do Iguaçu, v. 10, n. 1, 2008.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RODRIGUES, Lysias. **O Rio dos Tocantins**. 2. Ed. Palmas: Editora Alexandre Acampora, 2001.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social**. Natal, 2013. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370381911_ARQUIVO_AlgrejaeConstrucaodoEstadonoBrasilimperialANPUH-REV.pdf Acesso: 20 set. 2019.

SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério. **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2008.

SAQUET, Marcos. **Os tempos e os territórios da colonização italiana**. Porto Alegre: EST, 2003.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Francisco A. **Caminhos de Outrora**. Diário de Viagens (1872-1957). 2. Ed. Porto Nacional: Prefeitura Municipal, 1999.

SILVA, Hermano R. **Nos Sertões do Araguaia**. São Paulo: Saraiva, 1935.

THOMPSON, Edward. **A formação da classe operária inglesa II: A maldição de Adão**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

THOMPSON, Edward. **A miséria da teoria: ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Edward. **Costumes em comum: Estudo sobre a Cultura Popular Tradicional**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Eduel, 2013.

TUAN, Yi-fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WILLIAMS, Raymond. **A Cultura é de todos (Culture is ordinary)**. [S.l]:[S.n], 1958. Disponível em: https://theav.weebly.com/uploads/8/4/7/3/8473020/1958_aculturaedetodos_raymondwilliams.pdf Acesso: 30 abr. 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Documentos históricos

GOIÁS. **Resolução nº 16, de 31 de julho de 1852**. Boa Vista do Tocantins é elevada à categoria de Vila. Goyaz: Livro da Lei Goyana, [1852a]. Tomo 18.

Disponível em

http://www.gabinetecivil.go.gov.br/legislacao_helio_amaral/leis_goyanas_1852.pdf.

Acesso: 11 ago. 2019.

GOIÁS. **Resolução nº 02, de 28 de julho de 1852**. Boa Vista do Tocantins é elevada à categoria de Cidade. Goyaz: Livro da Lei Goyana, [1852b]. Tomo 24.

Disponível em

http://www.gabinetecivil.go.gov.br/legislacao_helio_amaral/leis_goyanas_1858.pdf.

Acesso: 24 ago. 2020.

GOIÁS. **Relatório da Província de Goiás de 1852** [Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1852 o exm. presidente da provincia, doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes], Goiás, 1852c. Disponível em:

<http://ddsnex.crl.edu/titles/168#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-169%2C-116%2C3247%2C2291> Acesso: 20 out. 2018.

MARANHÃO. **Relatório de Província do Maranhão de 1840** [Falla que recitou o exm. presidente e commandante das armas da provincia do Maranhão, o coronel Luiz Alves de Lima, n'abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 3 de maio de 1840] Maranhão, 1840. Disponível em:

http://ddsnex.crl.edu/titles/169?terms&item_id=3466#?c=4&m=4&s=0&cv=0&r=0&xywh=-960%2C-121%2C3406%2C2403 Acesso: 25 out. 2018.

ANEXO

Imagem 1 - Foto tirada da margem de Tocantinópolis na década de 1950, Vista da cidade do meio do Rio Tocantins



Fonte: IBGE.

Imagem 2 - Casa no meio da roça de toco, que servia como ponto de apoio para os trabalhadores.



Casa da Roça

Fonte: Moura (1910, p. 252).

Imagem 3 – Festejo da Padroeira Nossa Senhora da Consolação – não possui a data que foi tirada. Fotos históricas de Tocantinópolis - Por Samuel Correia



Fonte: <https://www.flickr.com/photos/memoriacoletiva/albums/72157627731510233/>