

A religiosidade como mediadora dos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista em Goiás (1840 – 1940)

Fernanda Silva Rodrigues

Universidade Federal do Tocantins
Araguaína - Tocantins - Brasil
fernanda.rodrigues@uft.edu.br

Euclides Antunes de Medeiros

Universidade Federal do Tocantins
Araguaína - Tocantins - Brasil
antunes.euclides@uol.com.br

Resumo: O presente artigo¹ tem como objetivo problematizar em que medida a cultura de religiosidade mediou os processos de territorialização dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista do Tocantins – GO. Diante do questionamento, percorreu-se o caminho metodológico da pesquisa bibliográfica e documental, procurando tecer uma análise hermenêutica por uma perspectiva interdisciplinar. A partir das problematizações, percebeu-se que a religiosidade se tornou uma mediadora de forte influência nos processos de territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins. Os agentes que fizeram parte do campo religioso e atuaram como líderes carismáticos agiram de forma arbitrária visando os próprios interesses para dominação, não apenas do campo religioso, mas também do político, econômico e cultural.

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

Introdução

Boa Vista do Tocantins² 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 e mantendo um comércio fluvial fluente que estreitava suas relações sociais e econômicas, favoreceu a comercialização de produtos e a migração de

¹ Este artigo é resultado da dissertação de mestrado intitulada “A territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins em Goiás: uma abordagem a partir da cultura de religiosidade – 1840/1940”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins.

² Atualmente denominada Tocantinópolis (TO).

sujeitos entre os Estados. Boa Vista passou 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. Segundo Palacín (1990), no ano de 1891, Boa Vista era considerada uma das cidades mais populosas do extremo norte de Goiás.

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 nas revoltas ocorridas nesse período, dentre elas a Balaiada³, que aconteceu durante o Período Regencial (1831-1840), entre os anos 1838 a 1841, nas províncias dos estados do Piauí e Maranhão, quando o Brasil passava por um conturbado momento político.

Há vários referenciais que retratam sobre Boa Vista e sua importância para o desenvolvimento cultural, econômico e político da região. Os referenciais historiográficos, como o do Padre Luís Palacín (1990)⁴ e Olivia Macedo Miranda Comineiro (2010), serviram como ponto de partida para a discussão da territorialização dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista.

Para problematizar as narrativas sobre Boa Vista acerca da territorialização dos sertanejos e líderes políticos a partir da cultura da religiosidade, 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, p. 12):

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.

Nesse sentido, a memória coletiva leva em consideração os cenários sociais que exercem uma base para a sua reconstrução. 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 sertanejos e líderes políticos 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

³ O nome Balaiada faz referência a um dos líderes, chamado 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, após tê-lo preso, desonrou suas filhas. Logo que foi liberto, atacou a força legal e passou a lutar ao lado dos revoltosos.

⁴ Nasceu em Valladolid na Espanha, aos 21 de junho de 1927. Atuou como pesquisador e professor na Universidade Federal do Goiás (UFG) e na Universidade Católica de Goiás (UCG). Empenhou-se a pesquisar sobre Goiás, contribuindo sobremaneira para a produção historiográfica em Goiás.

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.

A historiografia e as memórias sobre Boa Vista do Tocantins são vastas em razão de esta existir desde o século XIX. As narrativas expõem os acontecimentos que ao longo das décadas tornaram a cidade “conhecida”, promovendo muitos debates e compondo um acervo de narrativas com diferentes sentidos e interpretações. Alguns narradores também a intitularam como a Cidade da Fé e a Boa Vista do Padre João.

No entanto, a territorialização e a religiosidade engendrada nos modos de vida dos sertanejos e líderes políticos foram timidamente problematizadas pela historiografia. Assim, surgiu o questionamento: por que a memória social em suas evocações, no que se refere à territorialização dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista do Tocantins, é composta por uma predominância religiosa? A partir da problemática levantada, dividiu-se o artigo em duas seções. A primeira busca trazer a historicidade da formação do campo religioso em Boa Vista do Tocantins no período pesquisado, e a segunda seção problematiza a mediação da religiosidade nos processos de territorialização dos sertanejos e líderes políticos.

A gênese do campo religioso em Boa Vista do Tocantins (GO)

Antes de problematizarmos a gênese do campo religioso em Boa Vista do Tocantins, discutiremos o conceito de *campo*, partindo da concepção de Bourdieu (2007, p. 69), o qual afirma que para se

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 (grifos nossos).

Partindo desta 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 que, 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 a linguagem que os convença, ou seja, o “jogo de linguagem que nele

se joga” e que segundo Bourdieu (2009, p. 38), “tende a substituir a 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.

A religião no primeiro e segundo Império teve um grande peso nos 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”. A exigência do Governo Imperial de que a religião Católica Apostólica Romana fosse a religião do Império proibia que as demais se manifestassem de forma pública. O catolicismo enquanto religião do Império, tendo plena liberdade de expressão, se fortaleceu 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, a autoridade religiosa exercia a função de “Juiz de Paz”. O Frei Francisco de Monte São Vitor foi um religioso que, mesmo sendo enviado para catequizar os indígenas Apinayés⁵, exerceu a função de “Juiz de Paz”, tornando-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 em Relatório Provincial: “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” (MARANHÃO, 1840, p. 7). Assim, a instrução religiosa era tida como um sistema que mantinha os sujeitos das classes inferiores “civilizados”, e sua ausência poderia estimular a emergência de sujeitos rebeldes contra as ordens do Governo. Nesse sentido, Santirocchi (2013, p. 3) ressalta que:

⁵ O povo Apinayés morava próximo à Boa Vista. Eles foram os primeiros habitantes do sertão e tiveram grande influência no desenvolvimento de Boa Vista (ISA, 2019).

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.

A relação entre os dois poderes, civil e eclesiástico, evidencia um jogo de poder e interesses entre os dois campos, o religioso e o político. 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 existe

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 as urbanizações de 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.

O catolicismo esteve presente em Boa Vista desde a sua formação, fazendo parte da vivência dessa população. Nesse contexto, em 1841, o frade italiano Frei Francisco de Monte São Vítor chegou ao pequeno povoado enviado pelo governo para catequizar os indígenas Apinayés, “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).

Partindo dessa perspectiva, faz-se necessária uma problematização a partir das relações de interação existentes dentro do campo e que mantiveram a sua dominação e manutenção, atuando de maneira efetiva dentro do território de modo a interferir e influenciar a territorialidade dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista do Tocantins. Nessa perspectiva,

a estrutura das relações 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, na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política (BOURDIEU, 2009, p. 69).

Deste modo, 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. E assim, em Boa Vista do Tocantins, o cappuccino Frei Francisco de Monte São Vitor estruturou o campo impondo as suas visões de mundo social, tanto no campo religioso quanto nos campos político/ social. Como o campo político propriamente dito não havia se formado de fato, os sertanejos de Boa Vista do Tocantins passaram a ter a imposição de um *habitus*⁶ religioso também em outros campos, o que influenciou diretamente no processo de territorialização dos sertanejos. Para essa análise, destaca-se um trecho da narração de Castelnau (2000, p. 207-211) em que se expressam 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. [...] A cada momento chegavam a Boa Vista canoas cheias de gente; uns vinham para ficar, atraídos pela fama de santidade que gozava o missionário.

Percebe-se na narrativa de Castelnau que o Frei Francisco de Monte São Vitor atribui a si mesmo a fundação e o crescimento de Boa Vista. Depois da sua chegada, usando do poder simbólico, ele passa a exercer um considerável poder de influência, de tal maneira que os sertanejos passam a venerá-lo. A fama de Frei Francisco de Monte São Vitor evidencia a representação de um “salvador” para os sertanejos que chegavam e aos que já moravam em Boa Vista do Tocantins, os quais o viam como um santo que veio de longe para cuidar e proteger aquele povo. 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”. E nesse sentido, é interessante observar o “status” de santidade que ele passou a exercer na região logo após a sua chegada, o que configurou como um relevante capital simbólico e contribuiu para que ele passasse a ser um agente dentro do campo venerado pelos demais agentes.

⁶ Para Bourdieu (2008a, p. 21-22) é o “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”.

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” à população, os sertanejos de Boa Vista e os migrantes 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 demais agentes do campo obedeciam e seguiam as 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 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 do meio social há uma “coesão”, através da qual se impõe o que se deve entender e o que é ou não é sagrado no campo religioso. Na descrição de Carvalho (2000, p. 123), “o primeiro ato de Frei Francisco foi mandar fechar as escolas e proibir leitura de livros por serem veículos de heresias”.

Assim, os sertanejos foram submetidos às doutrinas do Frei Francisco de Monte São Vitor e privados de outros conhecimentos que lhes permitiriam questionar suas atitudes. Segundo Carvalho (2000, p. 183), ele proibiu o acesso a outros conhecimentos que não fossem religiosos e “substituiu 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”.

Percebe-se na atitude do Frei a substituição do ensino formal pelo religioso apenas, o que condiz com a tentativa da monopolização do saber religioso para a manutenção da dominação simbólica:

das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, [...]

[encontramos] o auto-consumo religioso, de um lado, e a monopolização completa da produção religiosa por especialista do outro lado (BOURDIEU, 2009, p. 40).

Carvalho (2000, p. 138) ressalta o poder exercido pelo Frei Francisco de Monte São Vítor sobre os sertanejos que saíam das revoltas e chegavam 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”. Em suas narrativas, percebe-se um campo de poder tão estruturado que os seus fiéis, mesmo tendo passado por momentos de atrocidades em outros tempos, anos depois, de alguma forma, ainda foram coniventes, como o caso de um “[...] suspeito de maçom e possuidor de livros antirreligiosos no conceito de fanáticos, um homem, conhecido por Braga, viu incinerar seus livros e papéis” (CARVALHO, 2000 p. 88).

Sendo assim, 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. Como discorre Carvalho (2000), o que era considerado uma ameaça ao campo necessitava ser eliminado. As relações estrategicamente tecidas foram envolvendo os sertanejos de Boa Vista no jogo de interesses e de dominação simbólica, contribuindo para a manutenção do campo religioso que passou a ser um espaço onde os agentes do discurso autorizado atuavam estruturando e estabelecendo regras conforme os seus objetivos e troféus válidos e exclusivos do campo, como ressalta Bourdieu (2009, p. 50), “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”.

No relatório de 1852 da província de Goiás, consta o nome do Padre João Rodrigues como professor da instrução primária. Então, é provável que ele tenha chegado a Boa Vista por volta de 1850. Segundo Medeiros e Cormineiro (2014, p. 135),

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.

No intervalo de 1859 a 1892, passam por Boa Vista algumas autoridades religiosas, mas as ações de tais agentes não foram tão abrangentes quanto as do Frei Francisco de Monte São Vítor. Nesse ínterim, cada campo atuou dentro dos seus limites. O padre João de Souza Lima havia deixado Boa Vista em 1883, na companhia de D.

Cláudio que fazia visitas pastorais no Norte da província, e “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. Assim, em 1897, a cidade recebeu 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).

Com a chegada de um padre, filho de Boa Vista, os sertanejos que ali estavam reconstruindo suas vidas veem uma nova esperança. A religião faz parte da vida do sertanejo, assim como também da sua territorialização. Correia (1977, p. 36) narra 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”. Nesse sentido, segundo Williams (1979, p. 124),

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.

Partindo de 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 era 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 dizia 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. Sendo assim, buscaremos problematizar como essa atuação dentro do campo religioso manteve o campo estruturado e quais relações de dominação estabelecidas contribuíram para essa

manutenção e influência na territorialização dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista do Tocantins.

Para os sertanejos de Boa Vista do Tocantins, um líder carismático nascido na mesma cidade, dentro do campo, se transformaria em um “salvador” das adversidades causadas pela primeira revolta (1992-1895), “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, 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 ação sobre o mundo, portanto; 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 começa 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 de Padre João que, ao chegar a Boa Vista, se mostra amável de modo a conquistar a todos. No entanto, ressalta a passagem de uma relação amável de conquista até a dominação de maneira ilimitada. Mesmo sendo inexperiente, foi conquistando a todos. Segundo Palacín (1990), há três tipos de tentações inerentes à condição humana: a carne, a riquezas e o poder. Porém, para o padre João, nem a carne nem o dinheiro constituíam uma ameaça à sua vida sacerdotal tanto quanto o poder.

Assim, o autor traz a imagem de uma sereia para representar o poder encantador do Padre João. Ressalta ainda que este foi descobrindo o seu poder pouco a pouco e que “a sereia seduzia a todos, usando um diapasão para cada um de acordo com seu temperamento” (PALACÍN, 1990, p. 116). A ideia mítica da sereia que com seu canto seduz a todos tem no diapasão a representação da forma que usava a voz para dominar as pessoas. Nessa perspectiva do poder da linguagem, Bourdieu (2007, p. 11) ressalta 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 passou a exercer a dominação de uma forma quase mágica, como o “canto de uma sereia”. Até 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 que, muitas vezes, concordam com ideias que antes repugnavam. Segundo Bourdieu (2008a, 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, ao representar a dominação exercida pelo padre João com a imagem mítica da sereia, percebia o encantamento que ele exercia. Palacín (1990, p. 108) ressalta que “não eram, pois, 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 Leda⁷ com sua família” (PALACÍN, 1990, p. 116). Os Ledas se instalam em Boa Vista do Tocantins e logo se organizaram no território, e Leão Leda, como fazendeiro e político que era, não demorou muito para se envolver na política de Goiás. Diante disso, os dois líderes se envolveram na política de Boa Vista.

O conflito de interesses nesse processo de territorialização dos sujeitos recém-chegados a Boa Vista do Tocantins parte do viés da 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 aconteceu a Segunda Revolta, em 1907, tendo como protagonistas “Padre João e Leão Leda, como líderes, e os trabalhadores sertanejos” (SANTOS, 2013, p. 01).

Nesse sentido, Bourdieu (2007, p. 11) ressalta que “as diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme os seus interesses”. Assim, os sertanejos de Boa Vista estavam à mercê dos grupos que disputavam o poder do campo político e o Padre João usava seu poder de capital simbólico do campo religioso para conseguir a

⁷ Leão Leda foi um líder político vindo dos conflitos de Grajaú, considerado por muitos como Guerra do Leda. Chegou a Boa Vista em 1890, e era um líder político no Maranhão que, logo ao chegar, se inseriu na política de Goiás.

legitimação no 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, a memorialista Aldenora Correia, mesmo sendo uma defensora do Padre João, reconhece que ele exercia domínio sobre os sertanejos no campo religioso, expandindo até mesmo para o campo político.

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 garantia o domínio da cidade, mas o sertão continuava em poder dos revolucionários (PALACÍN, 1990, p. 135-141).

O término da Segunda Revolta de Boa Vista 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). Assim, Padre João voltou a atuar em Boa Vista 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 não eram consideradas arbitrárias, mas realçou o seu poder simbólico e ganhou ainda mais a confiança dos sertanejos de Boa Vista do Tocantins. Nesse sentido, Bourdieu (2007, p. 9) 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 [...] e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social”.

Em relação ao poder imagético do Padre João, Bernadinho (PALACÍN, 1990, p.116) narra que ele “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. Segundo Correia (1977, p. 81), ele “não admitia que protestantes ou espíritas fixassem residência [...] tinha que ter antes seu consentimento, mediante uma investigação de 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). O autor ainda ressalta a sua dominação simbólica quando destaca que ele exerceu um controle rigoroso na política e na religião para permanecer no poder. Assim, “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” (BOURDIEU, 2009, p. 33-34).

Dotado da dominação simbólica a partir da imposição por meio da religião, Padre João passa a dominar o território de Boa Vista como representado por Bernadinho, pois aqueles que não respeitassem a sua decisão “eram severamente punidos”. Afirma Correia (1977, p. 32) que a sua dominação simbólica reprimia de tal forma as pessoas que estas não ousavam expressar suas opiniões quando contrárias, “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”. Assim, o sistema de práticas era imposto de forma a assegurar a estruturação do mundo social que contribuía para a monopolização do agente (Padre João) como detentor do poder e da dominação dos campos. Nesse sentido, passamos 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, democracia e progresso... todos temiam-no (PALACÍN, 1990, p. 116).

Em tom exclamativo, o narrador ressalta a aparência do Padre João, a qual atraía as pessoas de modo a transmitir-lhes segurança, “a sua nobreza de homem de escola a se harmonizar com todos, a se mostrar 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 um novo confronto, o qual ocorreu entre Padre João e o Maquinista⁸. 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 o “manchava” por ser um homem considerado criminoso e violento. Assim, a partir da discordância de

⁸ Pedro Sarmiento Paiva, vulgo Pedro Maquinista, foi um chefe de bando em Goiás e Maranhão, desempenhando papel ativo nas lutas de Boa Vista. Fazia parte do grupo do Padre João, mas após desentendimentos, foi morto a mando do próprio padre em 1913 (SADER, PAULINO, 1996, p. 169).

opinião, passaram a ser inimigos. Maquinista “julgou-se com o direito de mandar em Boa Vista, mas padre João sabendo-o inculco 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” (CORREIA, 1977, p. 47). 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, sem possibilidade de surgimento de qualquer oposição interna, por muitos anos” (PALACÍN, 1990, p. 167). Ou seja, ele 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). Assim, 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 e passava a ser o agente de maior capital simbólico da região, tanto no campo religioso quanto político. A duração desse poder segundo Bourdieu (2009, p. 59) deve-se:

à 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 de relações sociais que permitiram que esse poder 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, pois se tornou um agente político de grande influência e aliado do governo.

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). Com o novo panorama político em Goiás, deu-se início a uma revolução simbólica contra a dominação simbólica exercida pelo Padre João em Boa Vista do Tocantins. Segundo Bourdieu (2007, p. 125, grifo do autor), “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, a revolução simbólica partiu de uma mobilização e da disseminação de ideias por inúmeros artigos publicados em jornais da época com críticas incisivas ao Padre João. Como citado anteriormente, o artigo de Bernadinho foi um dos vários artigos publicados no período, uma vez que “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). 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.

Com o resultado das eleições de 1935 e a perda de um considerável capital simbólico/político do Padre em 1936, eclodiu

a 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 (SANTOS, 2013, p. 2).

Nessa revolta, segundo Palacín (1990), o Padre João conseguiu uma aliança com o capitão Agenor Santiago, traçando um plano para reaver a política da cidade. 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 de Goiás 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). Assim, Padre João se viu obrigado a deixar Boa Vista, pois naquela conjuntura não era favorável a luta contra o Estado e “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 que mantivesse um capital simbólico relevante, deixou de ser o detentor de maior capital político.

Posteriormente, Padre João voltou a se dedicar ao campo religioso na sua volta da viagem de desobriga (trabalhos eclesiais) do sertão. Segundo Correia (1977, p. 59), a sua chegada “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 conferiram 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 ao que diz respeito à junção do seu poder religioso e político. Por meio da sua função eclesial e do ganho de capital simbólico, realizou uma “intersecção” dos campos político e religioso, lhe conferindo o monopólio de ambos. Portanto, essa “intersecção” entre os campos influenciou diretamente no processo de territorialização dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista, pois de certa maneira, parece ter contribuído para que o poder religioso influenciasse de maneira significativa o macrocosmo social.

A mediação da religiosidade no processo de territorialização dos sujeitos de Boa Vista

Aqui a territorialidade é discutida na concepção de Haesbaert (2007, p. 4), segundo o qual “a territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais [...] como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”. 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, mas é, além disso, uma questão estratégica para as relações sociais do território por meio do qual os sujeitos vivenciam o mundo e atribuem significados. A territorialidade se constitui a partir da relação do sujeito com o território, caracterizada 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).

Deste modo, a religiosidade é um dos referenciais dos sertanejos na apropriação do território. Na perspectiva de Tuan (2013, p. 140), as “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, 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 “ficava reduzida a sua função religiosa e administrativa como sede da paróquia e da comarca”. Sendo assim,

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, nesse sentido, a estruturação do campo religioso em Boa Vista acontece a partir das experiências dos sujeitos condizentes com a sua realidade. Nesse sentido, o processo de dominação do aparelho religioso, o qual se expandiu para outros campos, 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:

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, 2004, 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 (BOURDIEU, 2004, p. 130).

Segundo Haesbaert (2004, p. 3), “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”. Sendo assim, dentro dos jogos de poder dos processos de territorialidade dos múltiplos agentes que se apropriam da religião/Igreja, os sujeitos 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 Cipriano⁹, é constituído a partir de um plano econômico e também simbólico por meio da religiosidade, na medida que o comerciante Pedro Cipriano, no seu processo de territorialização, promovia festas religiosas atraindo sujeitos a Boa Vista para morar e participar da sua malha econômica: “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 e favoreciam seu negócio” (CARVALHO, 2000, p. 87). Nesse sentido, percebe-se que a religiosidade passa a ser mediadora não apenas nos processos de territorialização de Pedro Cipriano, mas dos demais sujeitos que decidem morar em Boa Vista.

Nesse sentido, 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, capaz de atrair sujeitos para o território de Boa Vista. 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 por ele, 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, p. 207) percebe que tais práticas acabariam por influenciar no desenvolvimento econômico de Boa Vista, mas que para além disso, interferiu 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).

⁹ Pedro Cipriano chegou a Boa Vista do Tocantins em 1825 e foi um sertanejo que contribuiu inicialmente para a construção do território.

Sendo assim, de maneira incisiva, o campo religioso passa a mediar diretamente 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. Nesse sentido, 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, 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 e vai para o Presídio de Santa Maria (MA). 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 a 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, no plano político e econômico.

Padre João chegou ao território logo após a primeira revolta de Boa Vista¹⁰ e encontrou 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, 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 pós-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).

¹⁰ A primeira revolta de Boa Vista do Tocantins, também chamada de Revolução, 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” (SANTOS; CORMINEIRO, 2013, p. 2).

Palacín (1990) faz uma síntese do contexto que Padre João encontrou ao chegar a Boa Vista, 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, passou 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 no modo de vida dos sertanejos.

Assim, Padre João passou então à significação das novas estruturas do campo religioso e logo ganhou o respeito dos demais agentes deste campo, 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, partiu 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, p. 136) 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 (grifos do autor).

Deste modo, o sentimento que envolve os sujeitos de Boa Vista do Tocantins vem de uma estrutura que foi socialmente construída a partir das experiências vividas, ou seja, estão envoltas por sentimentos de 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” (WILLIAMS, 1979, p. 136) 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 luta 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 o 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 mesmo e leva os outros a pedirem seus conselhos, aceitarem suas ordens” (PALACÍN, 1990, p. 115). Nesse sentido, a autoridade conquistada por ele partiu, primeiramente, do seu exercício religioso. Ele passou a ser o agente dominador do território e assim, os processos de territorialização também passaram a ser mediados pela religiosidade, na medida em que “o sentimento religioso é uma das notas que mais caracterizam a mentalidade dos nossos sertanejos” (AUDRIN, 1963, p. 118). Nesse sentido, Bourdieu (2009, p. 30-32) ressalta que “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”.

Portanto, a religião atuou de forma mediadora nos processos de territorialização dos sertanejos e líderes políticos de Boa Vista, onde agentes religiosos impuseram de forma dissimulada princípios que contribuíram para que, sem “perceberem”, os sujeitos estivessem envolvidos em uma simbiose de jogo de poder.

Considerações Finais

Neste trabalho buscamos perscrutar 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, ressaltamos que por vezes foi preciso recorrer a períodos anteriores a 1840, buscando na problematização das fontes, seguir uma linha de construção da pesquisa baseada na territorialização dos sujeitos.

Também foi objetivo investigar em que medida a religiosidade exerceu influência e poder nos seus processos decisórios do território, evidenciando alguns aspectos que

contribuíram para que a religiosidade se tornasse a mediadora principal nesse sentido. 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.

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

RELIGIOSITY AS MEDIATOR OF TERRITORIALIZATION PROCESSES OF BOA VISTA DO TOCANTINS SUBJECTS IN GOIÁS (1840 – 1940)

Abstract: The following article aims to present to what extent the culture of religiosity mediated the territorialization processes of Boa Vista do Tocantins sertanejos and political leaders - GO. Given that issue, bibliographic and documental inquiry methodology was used, seeking to weave a hermeneutical analysis from an interdisciplinary perspective. It is noticed that religiosity became a mediator of strong influence in the territorialization of subject's processes of Boa Vista do Tocantins. The agents that took part in the religious area and acted as such charismatic leaders operated in an arbitrary manner considering their own interests to domination, not only of the religious field but also the politics, economic and cultural ones.

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

LA RELIGIOSIDAD COMO MEDIADORA DE PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN DE SUJETOS DE BOA VISTA EN GOIÁS (1840 – 1940)

Resumen: Este artículo tiene como objetivo problematizar hasta qué punto la cultura de la religiosidad medió los procesos de territorialización de los sertanejos y líderes políticos de Boa Vista de Tocantins - GO. Ante este cuestionamiento, se utilizó el camino metodológico de la investigación bibliográfica y documental, buscando tejer un análisis hermenéutico en una perspectiva interdisciplinar. De la problematización se desprende que la religiosidad se ha convertido en un mediador con fuerte influencia en los procesos de territorialización de los sujetos de Boa Vista do Tocantins. Los agentes que formaban parte del campo religioso y actuaban como líderes carismáticos actuaron arbitrariamente apuntando a sus propios intereses de dominación, no solo en el campo religioso, sino también en el político, económico y cultural.

Palabras clave: Religiosidad. Boa Vista de Tocantins. Territorialización. Cultura.

Referências

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

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas/Pierre Bourdieu**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2007.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papyrus, 2008a.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CARVALHO, Carlota. **O sertão: Subsídios para a História e a Geografia do Brasil** 2ª 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.

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.

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

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.

_____. **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.

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

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

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

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

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

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

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.

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

MARANHÃO. **Relatório de Província do Maranhão de 1840** [Falla que recitou o exm. presidente e commandante das armas da província 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://ddsnext.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.

SADER, Maria Regina; PAULINO, Ana Maria. A ordem e a desordem no sertão. **Rev. Ins. Est. Bras. SP**, 41: 167-179, 1996.

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

SANTOS, Suzana Marinho dos. **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_Coordenada-Graduando-SuzanaMarinhodosSantos.pdf. Acesso em: 12 mar. 2018

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

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

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

SOBRE OS AUTORES

Fernanda Silva Rodrigues é mestre pelo Programa de Pós-graduação de Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Araguaína.

Euclides Antunes de Medeiros é doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU); docente do Programa de Pós-Graduação em estudos de Cultura e Território (PPGCULT) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Araguaína.

Recebido em 25/08/2020

Aceito em 05/02/2021