

Catolicismo popular e poder simbólico: Narrativas e representações sobre Frei Francisco de Monte São Vitor em Boa Vista-GO (1841-1859)

Euclides Antunes Medeiros¹

Olivia Miranda Cormineiro²

Resumo: O objetivo desse artigo é problematizar as representações construídas pelas narrativas memorialísticas acerca das práticas simbólicas que orientavam a religiosidade vinculada às legitimações de poder na cidade de Boa Vista, extremo norte de Goiás, entre os anos de 1841 e 1859. Tais representações informam sobre o simbolismo religioso, expresso em rituais de fé e de submissão, permeado por um catolicismo popular que se articula às demandas de dominação política e econômica, típicas das práticas de mandonismo e de coronelismo brasileiro. Tal simbolismo, ainda de acordo com as narrativas tomadas aqui como fontes, constrói uma economia de trocas simbólicas das quais surgem sofisticadas estratégias de dominação, resistência e negociação entre religiosos, coronéis e sertanejos. A realidade em Boa Vista entre as décadas de 1840 e 1850 foi um jogo em que política e religiosidade constituíram campos de poder nos quais as fronteiras do sagrado e do profano constituíam a arena privilegiada de atuação de Frei Francisco de Monte São Vitor.

Palavras-chave: Representações, Poder Simbólico, Catolicismo Popular, Frei Francisco.

Popular catholicism and symbolic power: narrative and representations about Frei Francisco de Monte Vitor in Good View-GO (1841-1859)

Abstract: The aim of this paper is to discuss the representations constructed by memorialistic narratives about the symbolic practices that guided religiosity linked to the legitimation of power in the city of Boa Vista, northern end of Goiás, between the years 1841 and 1859. Such representations inform about the symbolism religious, expressed in rituals of faith and submission, permeated by a popular Catholicism that articulates the demands of political and economic practices typical of authoritarianism and Brazilian coronelismo domination. Such symbolism, yet according to the narratives taken here as sources, builds an economy of symbolic exchanges including sophisticated strategies of domination, resistance and negotiation between religious, colonels and sertanejos arise. The reality in Boa Vista between the 1840s and 1850s was a game in which political and religious power in the camps constituted wanted the boundaries of the sacred and the profane were the privileged arena of action of Fray Francisco de Monte St. Victor.

Key-words: Representations, Symbolic Power, Popular Catholicism, Frei Francisco.

Recebido em 28/04/2014 - Aprovado em 25/05/2014

¹ Doutor pela Universidade Federal de Uberlândia e Prof. Adjunto do Colegiado dos Cursos de História da Universidade Federal do Tocantins/Araguaína. Membro do PPGHIST/UFT. Também é Líder do Grupo de Pesquisa História Regional: memórias e territorialidades. E-mail: euclides.antunes@uol.com.br

² Doutoranda pela Universidade Federal de Uberlândia e Profa. Assistente do Colegiado dos Cursos de História da Universidade Federal do Tocantins/Araguaína. Também é membro do Grupo de Pesquisa História Regional: memórias e territorialidades. E-mail: oliviacormineiro@uft.edu.br

Introdução

Nesse artigo pretendemos discutir a formação de um catolicismo popular no povoado de Boa Vista³, atual cidade de Tocantinópolis - TO, a partir da análise das representações narrativas construídas acerca da atuação de Frei Francisco de Monte São Vítor, um frade da Ordem dos Capuchinhos que chegou ao referido povoado em 1841, dois anos após sua fundação. Nesse sentido, trata-se de buscar compreender, por meio da interpretação das narrativas sobre Frei Francisco, como estas esclarecem sobre a relação entre a constituição do poder simbólico-religioso e do poder político desse frade que, mesmo nas franjas das relações institucionais da Igreja Católica, estrutura e desempenha as funções religiosas em Boa Vista. Por outras palavras, devemos considerar a relação de proximidade entre o poder religioso, que não necessariamente é um atributo das religiões constituídas como tal, e o poder político, à medida que:

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2009, p. 88).

No caso de Frei Francisco de Monte São Vítor, o poder religioso, ao menos até a década de 1850, não concorria com o poder próprio do campo político, mas, ao contrário, os campos religiosos e políticos eram dominados por esse frade que, se apropriando das necessidades dos bens de salvação daquelas pessoas – leigas – traumatizadas pelos horrores da Balaiada, inculcou-lhes um habitus religioso marcado por um senso prático que definiu a religiosidade popular na região de Boa Vista.

Frei Francisco de Monte São Vítor⁴, nasceu na Itália, provavelmente na região da Calábria, de onde boa parte dos que ingressavam na Ordem Franciscana dos Capuchinhos vinham. Chegando ao Brasil em 1840, juntamente com outros frades italianos, Monte São Vítor foi orientado a seguir até o extremo-norte de Goiás, região na qual chegou em 1841 para realizar a tarefa de missionar os indígenas do grupo Apinayé, aldeando-os e catequizando-os conforme o acordo firmado entre o Governo Imperial do Brasil e a Santa Sé, previsto na solicitação do governo brasileiro (NEMBRO, 1958).

³Boa Vista - povoação do antigo norte goiano- atual cidade de Tocantinópolis, localizada no extremo norte do estado de Tocantins e cuja influência religiosa é marcante ainda hoje.

Investido nesse cargo e função, Frei Francisco de Monte São Vitor permaneceu no comando exclusivo do povoado e região até o ano de 1954, quando Boa Vista foi transformada em Comarca e, consequentemente, em paróquia, chegando à vila o primeiro padre, João Rodrigues Azevedo, e o juiz Rufino Seguro, o que reordenou as relações sociais naqueles espaços. Transferido para Santa Maria do Araguaia, em 1959, veio a falecer – de morte natural - no ano de 1879 nessa mesma povoação.

Representado como uma figura complexa em cujas práticas narradas estão dispostos índices de valores religiosos e políticos cujos significados dão sentido à construção de uma religiosidade católica popular em Boa Vista, Frei Francisco de Monte São Vitor é abordado neste artigo a partir dos filtros dos autores/narradores com os quais vamos, a partir de agora, dialogar mais de perto. Cabe, porém, antes de iniciarmos a problematização propriamente dita, algumas informações acerca desses sujeitos narradores, os quais chamamos à discussão no afã de reconstruir alguns dos significados atribuídos as relações vivenciadas pelo frade em Boa Vista e, nomeadamente, são: Carlota Carvalho, Francis Castelnau, Astolfo Serra e Antonio Vicente Souza. Além dessa interlocução, buscamos nos documentos públicos, mais especificamente nos Relatórios das Presidências das Províncias de Goiás e Maranhão, aprimorar nossa compreensão acerca das relações políticas de Frei Monte São Vitor com o Estado.

Sobre Carlota Carvalho (1866-1928), pouco se sabe a seu respeito, inclusive sobre a data de seu nascimento, que é incerta, embora seja provável que tenha nascido no ano de 1866 na vila de Riachão – MA (PACHECO FILHO, 2011). Sabe-se, contudo, que é filha de migrantes baianos, e seu avô, José Joaquim de Carvalho, fundou uma escola em Campo Largo, centro-sul do Maranhão, onde ensinava latim, gramática e aritmética. Este gosto pelo saber foi repassado a Miguel Olímpio de Carvalho, pai de Carlota Carvalho e esta, por sua vez, se beneficiou desse contato. Contudo, não foi apenas do conhecimento e do círculo de leitura capitaneado por Olímpio Carvalho que Carlota Carvalho recebeu influência: as preferências liberais de seu pai marcaram o posicionamento político e intelectual dessa escritora, definindo, inclusive, seu olhar sobre o sertão de Goiás, Pará e Maranhão.

Trabalhando como professora no interior da Amazônia, cujo lugar ao certo ainda não foi devidamente esclarecido pela historiografia, Carlota Carvalho constrói o arcabouço de experiências que assinalaria sua escrita de *O Sertão*: subsídios para a História e a Geografia do Brasil, de 1924, que surge como uma crítica ao conservadorismo político e à atuação da Igreja Católica durante o Período Colonial e do Império, o que, em certa

⁴A obra mais completa sobre os capuchinhos no Brasil é a seguinte: NEMBRO: *Storia dell' attività missionaria el Minori Cappuccini nel Brasile*, Roma: Institutum historicum Ord. Fr. Min. Cap. 1958. Contudo, sobre Frei Francisco de Monte São Vitor as informações são praticamente inexistentes.

medida, é representado pela crítica ácida que faz a Frei Francisco de Monte São Vitor em sua narrativa. Passando agora a Francis de la Porte, Conde de Castelnau (1812-1880), de nacionalidade inglesa, sabemos que realizou a maioria de seus estudos na França e trabalhou para o Estado francês durante a maior parte de sua vida e, por essas razões, é reconhecido como um naturalista francês.

Castelnau chegou ao Brasil no ano de 1843 para comandar uma expedição oficial francesa que deveria atravessar o Brasil central e boa parte da América do Sul e, neste sentido, percorreu os rios Araguaia e Tocantins durante o ano de 1844, ocasião em que esteve em Boa Vista de Goiás. Sua expedição tinha diversos objetivos, dentre eles os de reconhecer, recolher e catalogar recursos naturais, mas a principal tarefa era a de provar ser possível a navegação, por via fluvial em quase sua totalidade, entre as Antilhas francesas e Buenos Aires. O relato derivado desta viagem encontra-se no livro *Expedições Às Regiões Centrais da América do Sul*, publicado na França em quatorze volumes entre os anos de 1850 e 1859. Devemos atentar, porém, ao fato de que além do registro sobre as riquezas naturais, o que Castelnau assentou por escrito expõe sua visão construída a partir do olhar europeu de civilização acerca das relações sociais no sertão.

Quanto a Astolfo Serra (1900-1978), foi um clérigo da Igreja Católica nascido na vila da Matinha, município de Viana, interior do Maranhão. Atuou como inspetor do Liceu Maranhense, assumindo, após a Revolução de 1930, a interventoria do Estado do Maranhão, cargo que deixou quando se mudou para o Rio Janeiro para assumir função no Ministério do Trabalho. Sobre a obra de Serra, esta foi constituída sob bases teológicas, porém sua tradução da realidade maranhense esteve sempre ligada à tradição cultural e de religiosidade popular maranhense. Dentre seus trabalhos de que se tem notícia podemos referir como suas obras mais importantes *Caxias e seu governo civil na Província do Maranhão* (1943) e *A Balaçada* (1948). Sobre tudo nesta última obra os acontecimentos são narrados a partir da reconstrução da psicologia social do sertanejo, o que a coloca entre as narrativas que evidenciam o amplo sistema sociocultural maranhense.

No que toca a Antonio Vicente Souza, as informações também são escassas. Sobre ele sabe-se apenas ter sido um comerciante português que cruzou o rio Tocantins com suas mercadorias, vendendo-as nas povoações que margeavam o grande rio, mas que também tinha um interesse etnográfico pelas populações que encontrava pelos caminhos. Seu único relato, denominado *Viajando pelo interior do Brasil*, trata-se de um pequeno texto de dez páginas, recuperado por Herbert Baldus e publicado em Catequese e Sociedade em 1937. Nesta obra estão contidas informações relevantes sobre as relações entre os índios Apinayés e a população não indígena da região tocantina e, em especial, apresenta

informações sobre o cotidiano em Boa Vista em 1846, quando o referido comerciante esteve nessa povoação.

Percorrida e narrada por esses autores, Boa Vista não surgiu, como consta na maioria das crônicas acerca do surgimento das demais cidades do extremo norte goiano, vinculada à decadência da região aurífera ou em função dos horizontes econômicos que a criação de gado bovino abria. Boa Vista formou-se em meio a uma guerra. Seu surgimento se deu a partir do fim da década de 1830, durante a fase da *julgulação* promovida pelos vencedores da *Revolta dos Balaio*⁵, a *Balaia*da. O fato que deflagrou o movimento foi a prisão de um irmão de Raimundo Gomes, vaqueiro agregado na fazenda do padre Inácio Mendes, ligado ao partido que ficou conhecido como *bem-te-vi*⁶. A prisão fora determinada pelo subprefeito da Vila da Manga, José Egito, vinculado ao partido dos *cabanos*⁷ e, orientado pelo padre e fazendeiro, Raimundo Gomes, com o apoio de nove outros vaqueiros de padre Inácio, invadiu o edifício da cadeia da Vila da Manga e libertou o irmão e vários outros prisioneiros, em sua maioria também agregados de Padre Inácio, em dezembro de 1838.

Tal episódio ocorreu atrelado, além do interesse de Raimundo Gomes em libertar o irmão, aos interesses de dois grupos da elite local que tiveram suas disputas acirradas pela implantação da Lei dos Prefeitos, que concedia ao presidente da província o privilégio de nomear os prefeitos municipais que, a partir de então, passaram a ter as atribuições que antes eram da alçada dos juizes de paz. Com a adesão do ex-escravo Cosme Bento, liderando cerca de três mil escravos, e dos Balaio, liderados por Manoel Ferreira dos Anjos, a revolta, ocorrida entre 1838 e 1841, passou a aglutinar os transidos pelo medo e os alucinados pelos suplícios. A Balaia movia homens e armas das mais variadas formas e por diversos interesses, assumindo, assim, características de uma revolta popular. Esses sujeitos foram do seguinte modo caracterizados por Astolfo Serra (1948, p. 131):

São elementos os mais heterogêneos [...]. Criaturas anônimas dos campos e das cidades, das vilas abandonadas e das senzalas, das casas de farinha e dos canaviais, dos chapadões e dos currais, tôda a massa fermentada e

⁵ Balaio foi designação atribuída aos *insurretos* da região de Pastos Bons, em função de Manoel Ferreira dos Anjos, um dos líderes interioranos do movimento, ser fabricante de balaio. Sua entrada na revolta é uma questão ainda controversa, porém algumas versões afirmam ter sido em razão das forças legais terem destruído sua casa, suas plantações e, finalmente, terem violado e assassinado suas filhas e esposa. Juntamente com o vaqueiro Raimundo Gomes e o ex-escravo Cosme Bento, é considerado uma das principais lideranças populares do movimento que ficou registrado historicamente como Balaia (1838-1841).

⁶ Designação atribuída aos membros do Partido Liberal do Maranhão, em função de um dos seus líderes ser dono, à época, do *Journal O Bem-te-vi*, que publicava matérias jornalísticas de cunho liberal.

⁷ Designação atribuída ao Partido Conservador Maranhense em alusão aos Cabanos do Pará, de Pernambuco e de Alagoas.

indócil que de um dia para outro, surge arrebatada, fanatizada, e em estranhos arremessos de crimes e heroísmos.

Foi nesse contexto que um pequeno grupo de maranhenses da região de Pasto Bons⁸, fugindo à sanha perseguidora do militar que viria a ser tornar o *Duque de Caxias*, atravessaram o rio Tocantins em direção às terras goianas. A jugulação promovida pelos vencedores atingiu não apenas os homens de armas participantes da Revolta dos Balaíos, mas também os neutros e os fugitivos dos combates. Sobre a questão da adesão à insurreição, a lei marcial, afixada por edital na Vila do Rosário em 26 de outubro de 1839, é esclarecedora, ao definir como deveriam ser tratadas as populações de Pastos Bons: “tratar como feras e arrasar as propriedades dos rebeldes, dos indiferentes e dos que se ocultassem para não militarem com os legais, ficando, todos esses especificados, considerados como inimigos da Pátria” (CARVALHO, 2006, p. 67).

Os partidos a tomar, especialmente no caso dos pobres, já não eram questões fulcrais, visto que a intolerância das forças legais atingiu quase todos os sertanejos dessa região que, a partir de então, seriam tratados, em sua maioria, como autores do crime lesa-majestade: pois ou tinham pego em armas ao lado dos revoltosos, ou tinham se mantido neutros, ou, ainda, eram “os medrosos que se ocultavam para não acompanhar bem-te-vis ou cabanos” (CARVALHO, 2006, p. 67). Carvalho, em *O Sertão*, ensaio histórico escrito provavelmente na década de 1910 e publicado em 1924, apresenta algumas das situações vividas ou vistas pelos grandes derrotados da Balaíada - os sertanejos pobres que cruzaram o rio Tocantins -, enunciando as condições em que chegariam ao norte goiano:

Desorganizada e desorientada, a insurreição esperou a repressão. [...] Vencendo, a legalidade não soube honrar a vitória [...] Nos açoites diários – castigos dos rebeldes –, a vergasta do soldado desumanizado pela educação da caserna ou disciplina militar, descarnava os ossos dos prisioneiros de guerra [...] amarrados em extensas linhas e seviciados até caírem mortos (CARVALHO, 2006, p. 184).

Os pobres que se ocultaram para não seguir cabanos ou bem-te-vis, quando descobertos em seus esconderijos nos centros das matas, embaixo da terra ou de pedras, eram logo sangrados: ‘puníveis por sua covardia’. Serra, em *A Balaíada*, afirma que essa foi uma experiência marcante para os maranhenses da região de Pastos Bons, pois

⁸ Pastos Bons foi o nome atribuído a uma vasta região das províncias do Maranhão e do Piauí por ter ‘excelentes pastagens’. Localizada entre o centro-sul-sudoeste do Maranhão, além da parte piauiense, essa região foi o cenário da Revolta dos Balaíos, como era conhecida à época, que a historiografia definiu posteriormente como Balaíada.

acostumados a uma fé simples, sincreticamente construída entre crenças católicas, indígenas e africanas, acreditavam que a não participação no movimento iria lhes resguardar das punições terrena e divina. A absolvição terrena não lhes foi ofertada, aguardavam, então, a divina. Foi nessas condições que, 1839:

Multidões inumeráveis de mulheres, crianças e homens escapos, salvando vidas e deixando quanto possuíam bens, em poder dos legais, atravessaram o Tocantins. Espavoridos e consternados, sem haveres, roupas, sem joias nem dinheiro, sem ter o que comer [...] (CARVALHO, 2006, p. 185).

As famílias que atravessaram a margem direita do rio Tocantins em direção à esquerda estavam, certamente, transtornadas com os sofrimentos vistos e vividos, e foi essa população que fundou Boa Vista que, um ano depois, era uma pequena povoação formada por goianos, paraenses e, em sua maioria, de maranhenses. Essas pessoas, assustadas diante da possibilidade das forças legais de combate aos revoltosos balaíos atravessarem o Tocantins, viviam com seus terços nas mãos em intermináveis rezas e permaneciam escondidos dias e dias nos centros das matas de cocaís e castanhais. É nesse contexto que Frei Francisco de Monte São Vítór se instala em Boa Vista.

1 Entre Indígenas e Sertanejos: a ascensão de Frei Francisco de Monte São Vítór

Após a independência do Brasil, a Constituição de 1824 ratificou a Religião Católica como religião oficial do Império e manteve em relação a ela formas de controle e concessão de prerrogativas do período colonial e do respectivo regime de padroado. Tais medidas deram continuidade à situação na qual a separação entre Igreja e Estado era quase inexistente. O ordenamento e a tutela estatal sobre a Igreja propiciava ao clero a atuação para além do campo religioso, exercendo uma marcada influência no campo social e político à medida que seus membros exerciam cargos públicos. É nesse contexto que Frei Francisco de Monte São Vítór assumirá, por exemplo, o Aldeamento Indígena Apinajé em Boa Vista (1841-1859) e a Diretoria Indígena do Presídio de Santa Maria (1859-1872). Tais designações do Frade, enquanto preposto do Estado, estão explicitadas no Relatório de Província de Goiás, de 1859: “Achão-se a cargo do reverendo missionário das aldeias indígenas de Boa Vista – Frei Francisco do Monte de São Vítór, diversos trabalhos preliminares daquela fundação [do presídio], como V. Ex^a verá das ordens que sobre esse objecto forão-lhe [ao Frei] por mim transmitidas” (REL. PRES. DA PROV. DE GOIÁS, 1859, p. 38)

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 sincreticamente pela conformação às práticas indígenas e africanas que ainda hoje estão presentes em nossa religiosidade. Em outras palavras, o catolicismo popular baseava-se na articulação entre as necessidades cotidianas, confiadas aos sacerdotes em desobriga⁹ que vez ou outra apareciam na região, ou aos profetas que sustentavam sua força no reconhecimento social de seu carisma.

Frei José Maria Audrin (1947, p. 62-3) descreve os trabalhos de desobriga:

Cada um recebia um programa de ação, junto com um roteiro bem determinado, indicando os povoados e as zonas a visitar, os sítios em que deveria 'pousar', as estradas por onde seguiria. Com a mesma antecedência, povoações e famílias eram informadas do dia da chegada do Padre e do tempo da sua permanência [...]. Ao alcançar à tardinha o 'pouso' previamente designado, achava reunidos os fiéis da vizinhança, e sem mesmo uma horinha para descansar, começava o pesado trabalho da desobriga: catecismo às crianças (e quantos adultos eram crianças!), anotação de batizados, informações e apontamentos de casamentos, etc, [...] era obrigado a ouvir confissões até alta noite. Tanta gente havia para comungar, casar, crimar! Quantos ignorantes dos pontos essenciais da Fé e da Moral, que precisava instruir em breves minutos de palavras! Quantos casos de Teologia Pastoral a resolver!

Inferre-se da narrativa de Audrin, especialmente em seu tom exclamativo sobre o quanto havia por se fazer em termos de instrução religiosa formal, que o campo religioso estava aberto para o fortalecimento do catolicismo popular. Uma característica central do catolicismo popular em Goiás, notadamente no extremo norte dessa Província, desde meados do século XIX, era a predominância do poder leigo sobre o eclesástico, que decorria de duas razões principais: em primeiro lugar, pela ausência de paróquias providas com sacerdotes, pois sob a regência de D. Eduardo Duarte Silva (1891-1897) o número de sacerdotes não preenchia as 58 paróquias em Goiás e as 36 no Triângulo Mineiro, já que contava com apenas com 35 padres. (SANTOS, 2005, p. 172). Em segundo, pelo afastamento de muitos sacerdotes das normas da função eclesial: aceitando, quando não

⁹A desobriga era uma estratégia da Igreja Católica para levar sua palavra aos fiéis que habitavam nas vilas e povoados dos sertões onde não havia templos instalados, ou, em havendo, não contavam com um padre designado. Transmitem o sentido de os fiéis se 'desobrigarem' dos compromissos religiosos que não podiam cumprir à medida que não tinham serviços religiosos formais regulares decorrentes da ausência de templos e ou de padres. Era comum durante as desobrigas, que duravam cerca de quinze a vinte dias em cada 'pouso', batizados e casamentos coletivos de crianças 'pagãs' e casais vivendo em 'concubinato'. O padre se deslocava da paróquia para a qual estava designado e percorria as vilas e povoados em viagens que podiam durar de semanas a meses.

incorporando, as práticas de religiosidade popular e seus comportamentos morais correspondentes, distanciando-se da doutrina ortodoxa católica.

Quanto a essa incorporação, o viajante George Gardner (1812-1849), ao percorrer a região em 1837, se surpreende ao ser chamado a prestar socorros médicos a uma jovem escrava, "bela moça de dezesseis anos e que veio a morrer de febre puerperal poucos dias depois de dar à luz uma criança que era filha do padre" (GARDNER, 1975. p. 157). Este caso não foi uma exceção, e o próprio Gardner assegura que o predecessor desse padre, "embora bem educado e de gênio humano e benévolo, deixou depois de si uma família de meia dúzia de filhos de suas próprias escravas" (GARDNER, 1975. p. 158). Esse comportamento, considerado pelo nosso viajante como 'imoral em incrível extensão', era comum entre os padres da região e, quando muito, apimentava as línguas feridas das comadres, sem, contudo, causar alguma interdição ao sacerdócio de tais sujeitos.

Frei Francisco de Monte São Vítor foi um dos sacerdotes que assumiu a postura de aceitação de muitas das práticas populares da população não indígena de Boa Vista, embora no que tange às práticas de concubinato, diferentemente dos padres citados por Gardner, as combatia ferrenhamente. Chegado à região em 1841, São Vítor, pertencente à Ordem Italiana dos Capuchinhos, tinha a missão de catequizar e converter os grupos indígenas Apinayés, inicialmente os aldeando. Porém, não foi a esses grupos indígenas que se dedicou essencialmente, posto que, em 1851, o presidente da província de Goiás ao esclarecer, em relatório, a situação em que se encontrava o Aldeamento de Boa Vista, afirma que esses índios "viviam, uma, duas, e mais legoas separados do respectivo Missionário, o qual cuida menos de civilizar-os, do que de fundar a povoação que toma o nome da aldêa, e ornal-a com uma rica Matriz" (REL. PRES. DA PROV. DE GOIÁS, 1851, p. 131).

No que concerne aos sertanejos, estes, por serem crédulos e estarem suscetíveis à dominação simbólica, visto que ainda eram recentes as lembranças dos horrores da jugulação em Caxias¹⁰, com esse estado de espírito julgaram que a presença de um missionário poderia significar a redenção e ao mesmo tempo o amparo que tanto buscavam em suas orações. Assim, São Vítor:

Domiciliou-se nesse povoado de civilizados, com os quais conviveu sempre, e relegou ao desprezo e abjeção os apinayés [...] Recebido como

¹⁰ Caxias é uma cidade cujo município pertence ao Estado do Maranhão, em sua região meio norte, distando 360 quilômetros da capital do Estado, São Luís, e está localizada às margens do Rio Itapecuru. A cidade foi ocupada pelos insurretos da Balaiada, no auge dessa revolta, devido à sua posição estratégica, tanto do ponto de vista militar quanto do econômico e político.

missionário. Padre Santo, Frei Francisco exerceu uma influência ilimitada na população católica e civilizada [...] (CARVALHO, 2006, p. 123).

Como se pode perceber, esse frade teria relegado os grupos indígenas pelos quais era responsável ao mais completo abandono. Ainda nas palavras de Carvalho (2006, p. 124): “o modo por que frei Francisco considerava e tratava os selvagens foi funesta para estes [...] Quase totalmente a população apinagé havia desaparecido em 19 anos de catequese”. Entre as décadas de 1840 e 1860 ocorreram intermitentes conflitos que envolveram São Vitor e as autoridades seculares de Goiás, uma vez que ele assumiu uma postura intransigente diante das autoridades do Estado, mantendo, assim, uma ascendência vigorosa sobre os sertanejos que viviam na região de Boa Vista, cuja força se baseava em sua capacidade de organizar as práticas do catolicismo popular, tendo como tarefa central ordenar uma visão de mundo por meio da qual as pessoas orientavam suas ações, avaliavam o universo social no qual estavam inseridas e influenciavam os acontecimentos.

Nesse sentido, as dimensões e os aspectos do catolicismo popular estavam estruturados dentro do campo religioso e eram simbolicamente organizados e hierarquizados conforme uma lógica imanente, presente nas decisões daquele Frei que, a despeito do que defende Carvalho e os presidentes das províncias de Goiás e Maranhão, eram muito complexas e bem negociadas dentro de um universo cultural particular e específico. É inegável que São Vitor se dedicou mais aos não índios do que às tribos da nação Apinayé, porém, mesmo que a povoação de Boa Vista tenha sido construída distante das aldeias, as relações entre indígenas e não indígenas, ao menos nessa época, se constituíam dentro de um ordenamento costumeiro no qual eram negociados os termos sociais e religiosos no sertão. Contudo, a construção dessa espessa estruturação político-religiosa não se fez, de fato, sem custo para a população que se via à mercê das práticas desse frade as quais eram reconhecidas como lei. Dessa forma, um dos primeiros custos sociais foi creditado aos povos indígenas que, segundo Carvalho (2006), haviam sido dizimados em função da atuação do Frade.

Boa Vista foi fundada espacial e culturalmente por meio da exploração e dominação das nações indígenas, principalmente do povo Apinayé. Entretanto, como não era novidade o envolvimento da Igreja na manipulação e extinção das inúmeras nações indígenas que habitavam as Américas desde os primeiros momentos da colonização, tornou-se uma visão comum estabelecer a escravização como único polo interpretativo das relações entre indígenas e representantes da Igreja Católica. Não consideramos a realidade a partir desta perspectiva dual, mas, em outra direção, pretendemos problematizar as relações de São Vitor com indígenas e não índios tomando as

ramificações do catolicismo popular que, entranhadas nos sertões brasileiros, assumiam as mais diversas formas e nuances de religiosidade e de prática social.

Isso não significa defender que as práticas de São Vítor em relação aos índios Apinayés não eram baseadas na lógica da exploração, mas tentar nuançá-las dentro de um universo social cuja especificidade estava baseada nas formas como aqueles sujeitos compreendiam o mundo da mágica e do sagrado. Dessa forma, desviando-se da visão de Carvalho, temos o relato do militar Francis Castelnau, contemporâneo de São Vítor, que visitou Boa Vista no ano de 1844. Segundo Castelnau, a nação apinayé que vivia nos arredores de Boa Vista já não se encontrava naquele estágio de selvageria que tornava belo um grupo autóctone. Em seus termos:

Esta aldeia [os Apinajés] está longe de ser interessante como a dos Carajás, porque os índios que nela habitam já adquiriram aquele começo de civilização que corrompe os povos selvagens, sem lhes poder ainda dar em troca a reforma de seus bárbaros costumes. É coisa que só cristianismo pode conseguir. As casas tinham todas da mesma forma e eram cobertas com folhas de palmeira, à moda das dos brasileiros (CASTELNAU, 2000, p. 208).

Castelnau descreve o povo Apinayé como um grupo cuja relação com os não índios já havia promovido 'um começo de civilização', propondo, diferentemente de Carvalho, que esse contato foi benéfico, ao menos em parte, para os indígenas que, sob os auspícios do cristianismo, mais propriamente do catolicismo, poderiam ser integrados à 'civilização'. É claro que a visão de Castelnau está impregnada pelos ideais da colonização e que Carvalho, que escreveu na década de 1920, estava ciente dos instrumentos do processo civilizador. No entanto, o que parece é que Carvalho não se deu conta da negociação existente entre Apinayés e habitantes de Boa Vista por meio da mediação realizada por São Vítor. Vejamos o que diz Castelnau (2000, p. 208):

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. Gabam-se ainda de ser excelentes remadores, muitos deles tendo feito a viagem pelo rio até Belém do Pará, por esta longa viagem, que dura de seis a oito meses, recebem a título de pagamento uma espingarda ordinária de 5 ou 6 francos. Explica-se desse modo a quantidade de armas de fogo que se veem em suas casas, não obstante o fato de usarem sempre, de preferência, nas caçadas, arcs e flechas.

Não se trata de defender que o grupo Apinayés não tenha sido explorado por São Vítor, mas de trazer um elemento novo: não era apenas o frade que promovia essa

exploração, mas também toda a população de Boa Vista, o que nos leva a refletir sobre o grau de integração de interesses entre os não índios e São Vítor. É interessante atentar para o fato de que o monopólio exercido pelo frade ultrapassa o domínio religioso e adentra o campo político-social por fornecer os meios para a manutenção material dos habitantes de Boa Vista. No que tange aos índios, talvez seja possível inferir que a aproximação entre eles e os não índios na região de Boa Vista era um processo que já se estabelecia desde a fundação da vila, constituindo, portanto, espaços de negociação mediados pela autoridade – credibilidade – do frade ante os dois grupos e em cujas bases estão os interesses dos Apinayés em possuírem armas de fogo, que seriam usadas em suas lutas contra outras nações (CASTELNAU, 2000).

Entretanto, a negociação mediada por São Vítor com os Apinayés tinha uma dimensão mais expressiva no que toca aos nossos interesses: as negociações em torno das práticas de religiosidade e dos cultos indígenas. Durante sua estadia em Boa Vista, Castelnau foi levado por São Vítor a uma das aldeias para assistir a uma cerimônia e, sobre isso, ele escreveu:

Mas eu soubera que à noite dever-se-iam realizar cerimônias misteriosas, pelo que tanto eu como meus companheiros tínhamos resolvido ali pernoitar. À vista disso, os moradores de Boa Vista nos deixaram e nós tratamos de armar as nossas redes sob a cobertura de um rancho aberto. Essa noite foi uma das mais interessantes que passei durante toda a minha viagem [...] A dança era das mais monótonas consistindo em movimentos bruscos do corpo, durante os quais jogavam para frente sucessivamente uma ou outra perna [...] O espetáculo, de fato, havia mudado novamente de aspecto; a lua, no ponto mais alto de sua trajetória, iluminava com luz intensa toda aquela cena. Uma longa fileira de homens e mulheres marchava diante da fogueira, entre os dançadores; cada qual segurava ponta de uma rede com uma criancinha aos gritos, oferenda que o pai ou a mãe acabava de fazer ao astro da noite. [...] Pelo curto contato que tivemos com o apinajés, convencemo-nos de que votam eles à lua um culto supersticioso (CASTELNAU, 2000, p. 207-11).

Apesar da beleza e da importância etnográfica da cerimônia descrita, o que nos interessa aqui é caracterizar que o habitus religioso em Boa Vista foi construído a partir e por meio de um conjunto de negociações, inclusive daquele que dava permissão – de fazer, segundo uma autoridade própria, conforme explica Pierre Bourdieu (2009) – aos índios de continuarem seus cultos dentro de um espaço social que deveria, ao menos hipoteticamente, coibir as práticas pagãs e incentivar as do catolicismo. Mediado por São Vítor, o contato entre não índios e índios era realizado em diversas instâncias. A primeira

delas era a espacial, pois mesmo que a povoação e as aldeias distassem léguas, não apenas os indígenas frequentavam a povoação como também os sertanejos iam às aldeias e tinham intimidade com os cultos indígenas, como esclarece Castelnau, no excerto, ao relatar que os moradores de Boa Vista estavam com ele na aldeia Apinayé. Uma segunda instância é aquela que articula o profano e o sagrado, produzindo um misticismo que abrange não apenas os povos Apinayés, mas também os católicos de Boa Vista.

Essa aproximação entre mundos até então estranhos coloca em perspectiva outra forma de entender a realidade em Boa Vista entre 1841 e 1859, época em que São Vítor ali viveu, apontando para um aspecto muito pouco evidenciado quando se procura problematizar a religiosidade no norte de Goiás: as relações entre o profano e o sagrado têm, ao menos em parte, sua base no senso prático daqueles grupos, o que ultrapassaria, na maior parte do tempo, as convenções religiosas oficiais ou ditadas pela instituição católica. Permitir que os Apinayés mantivessem seu culto à lua, por exemplo, certamente era uma das concessões feitas por São Vítor para, em troca, continuar a usufruir das amplas roças das aldeias. De sua parte, os índios utilizavam sua força de trabalho e suas produções agrícolas para negociarem armas e liberdade para continuarem a cultuar seus deuses (CASTELNAU, 2000).

A exploração estava dada, mas seus termos e os da dominação simbólico-religiosa que a acompanhava, nunca eram uma dimensão fixa ou previamente estabelecida, tendo sempre que ser discutidos, negociados. Em larga medida, essas negociações eram construídas a partir do senso prático que liga as necessidades dos bens de salvação – cura, restauração, perdão – às dos bens sociais – alimentação, trabalho, proteção –, embora a forma como as pessoas as elaboravam ultrapassasse o que era percebido como senso prático (SOUZA, 1937, p. 59). Dito de outro modo, ainda que a permissão ao culto da lua estivesse vinculada diretamente à necessidade dos produtos das roças dos Apinayés, os habitantes de Boa Vista não a elaboravam como uma troca relativa às necessidades práticas, mas como algo que se relacionava à ordem dos fatos desconhecidos, do qual deveriam se manter afastados. A narrativa de Castelnau é esclarecedora nesse sentido ao relatar que tendo este manifestado seu interesse em permanecer na aldeia para assistir à cerimônia de culto à lua, os habitantes de Boa Vista pareciam ter muita pressa em voltar à povoação (cf. CASTELNAU, 2000).

As concessões entre a população boa-vistense e São Vítor não era realizada a partir de acordos diretos e sim por meio de negociações que não se enunciavam facilmente, mas que podem ter sido percebidas com alguma clareza por Antonio Vicente Souza, um comerciante português que esteve em Boa Vista no ano de 1846:

Frei Francisco garantia a paz na terra, pois compreendia os anseios daquela gente sofrida. Ora, mais também exigia obediência e engrossava seu rigor com as rezas e sermões onde os pobres moradores acreditavam encontrar o perdão, a proteção dos males e o salvamento das almas conthritas. Não vi roças plantadas nos arredores de Boa Vista, os homens não cultivavam. Ora, essas licensas não prejudicavam o bom andamento da vida no povoado. Todos comiam e gastavam seu tempo em um trabalho diverso, o serviço religioso, e aparentavam gratos ante essa troca. O apinajés traziam os frutos da terra, segundo fui informado, possuidores de vastas roças. Este era o único interesse de Frei Francisco nesses pobres índios, que viviam nus e perdidos nos cultos pagãos sem que ninguém lhes incomodassem. (SOUZA, 1937, p. 59).

A partir da interpretação da narrativa de Souza é possível compreender que estava em jogo em Boa Vista três dimensões de uma mesma realidade: primeiro, a manutenção material da população que se encontrava fragilizada em razão dos acontecimentos vividos durante a Balaiada no Maranhão o que culminava com o “delírio religioso” (CARVALHO, 2006, p. 185); segundo, a negociação entre São Vítor e os grupos Apinayés que, possivelmente, viam no desinteresse de frade por sua conversão um meio de manterem suas religiões; terceiro, os interesses de São Vítor em controlar a população de Boa Vista tanto no âmbito social, quanto no religioso. Com feito, o que se infere das narrativas sobre São Vítor é que sua percepção acerca dessas negociações parece bastante clara, visto que, ao manter a população sertaneja com os alimentos produzidos pelos índios, fazia com que aquela tivesse mais disponibilidade para o exercício das práticas religiosas destes, como enuncia Castelnau (2000, p. 207):

Não é possível deixar de admirar que semelhante ordem tenha sido conseguida por frade ignorante. Infelizmente, porém, ele às vezes 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 lhe roubava tempo demasiado, com grande prejuízo para o que os primeiros habitantes de um lugar cumpre fazer, a bem de seu desenvolvimento.

A compreensão de Castelnau de que São Vítor era um frade ignorante não condiz com as articulações de dominação que este foi capaz de empreender, como veremos na próxima sessão. Quanto aos prejuízos ao desenvolvimento da povoação, isto parecia não preocupar São Vítor que, em função de suas articulações políticas, alcançava manter materialmente a população de Boa Vista e, ainda, cumprir o que considerava sua função maior, protegê-los do pecado por meio do serviço divino (SOUZA, 1937). O rigor quanto à conduta religiosa dos 'cristãos' contrasta com sua relativa frouxidão quanto

às práticas de religiosidade dos povos indígenas e, quanto à severidade, isto é denunciado tanto por Castelnau (2000, p.207), ao defender que “às vezes usava do poder absoluto que tinha na mão”, quanto por Carvalho, ao afirmar que São Vítor elevou a população católica de Boa Vista a uma condição de “fanatismo intransigente, intolerante e feroz” (CARVALHO, 2006, p. 123).

Contudo, não podemos limitar a 'influência ilimitada' desse frade apenas ao exagerado zelo com que mantinha as regras sociais e religiosas em Boa Vista, posto que seu poder era reconhecido pelos sertanejos da região, ao menos até meados da década de 1850. Vejamos como Castelnau (2000, p. 207), por exemplo, descreve sua chegada em Boa Vista:

Assim que abicamos na praia [do rio Tocantins] foram dados muitos tiros de carabina, aos quais respondemos com três salvas completas. Levou-nos o bom padre para sua casa, tão modesta quanto as outras do grande vilarejo [...] pouco tempo após a chegada, sua fama espalhou-se de tal modo pelas solidões do norte de Goiás que três anos foram bastantes para a população da aldeia ascender a 1.500 almas. [...] Os recém-chegados procediam dos aldeamentos do Tocantins [das nações Apinayés]; mas grande número deles havia atravessado os sertões do Maranhão, para vir morar sob sua direção.

De fato, embora Castelnau, Carvalho e Souza vejam o autoritarismo das práticas de São Vítor, suas narrativas ajudam a esclarecer também que o poder do padre havia sido construído a partir da experiência social elaborada pelos habitantes de Boa Vista quando ainda viviam no Maranhão, pois eram pessoas que viviam assustadas e que tinham na ascendência moral e nas promessas de redenção do frade um forte suporte simbólico, cultural e material por meio do qual acreditavam atingir determinada estabilidade social. Mesmo no âmbito da religiosidade popular, a função da religião como alicerce da conservação social pode contribuir para iluminar o exercício do poder simbólico de São Vítor e seus respectivos desdobramentos de reconhecimento, e isso pode ser mais bem entendido à luz do que explica Bourdieu sobre a religião. Assim discorre o sociólogo:

Princípio de estruturação que constrói experiências em termos de lógica em estado prático, condição impensada de qualquer pensamento, e em termos de problemática implícita, ou seja, de um sistema de questões indiscutíveis delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (logo, admitido sem discussão) e que graças ao efeito de consagração (ou de legitimação) realizado pelo simples fato de explicitação, consegue submeter o sistema de disposições

em relação ao mundo natural e ao mundo social a uma mudança de natureza em especial convertendo o ethos enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e apreciação em ética enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas. Por todas essas razões, a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário (BOURDIEU, 2009, p. 46).

Considerando Bourdieu, a suposição de Carvalho de que a pessoas que habitavam Boa Vista estavam alucinadas e em permanente delírio deve ser relativizada, porém o trauma levado ao limite é uma referência social importante na elaboração dos acontecimentos pelos sujeitos e, nesse sentido, faz-se necessário considerar que a experiência construída por essas pessoas promoveu as condições necessárias para a atuação de São Vítor. O arbitrário de suas ordens, a exemplo dos três serviços religiosos, é legitimado a partir da constituição de esquemas implícitos de reconhecimento social que, ao ser tomado em termos de necessidade exclusivamente religiosa, colocam 'fora de discussão', por exemplo, os interesses de São Vítor de dominar socialmente e politicamente a região.

Ao menos em princípio, aos sertanejos era suficiente a proteção espiritual e material prometida e realizada pelo missionário. No entanto, em contrapartida, consagravam o poder do frade ao cumprirem suas normas explícitas quanto à conduta e ritualização religiosa. Nessa rede de reconhecimento e imposição, a religiosidade popular em Boa Vista foi se constituindo como um rizoma de sentidos por meio do qual os sujeitos dessa região se identificavam e por meio da qual esperavam ansiosamente alcançar o paraíso, que era a própria Boa Vista, pelas mãos de seu profeta: São Vítor.

2 A consagração de Frei Francisco de Monte São Vítor

A alcunha de *Cidade da Santa Fé*, atribuída à Boa Vista desde sua fundação, é um epíteto representativo das relações sociopolíticas nessa povoação: uma miscelânea entre tradições messiânicas, milenaristas e mandonistas. Maria Isaura Pereira Queiroz esclarece o que seriam essas tradições messiânicas e milenares:

Essas doutrinas religiosas que [...] predizem o nascimento na terra de uma era de felicidade perfeita são chamadas de milenares; [...]. Essas doutrinas são chamadas 'messiânicas' sempre que o início desse mundo perfeito depender da chegada de um 'filho de Deus', de um mensageiro divino, ou de um herói mítico: na realidade um 'Messias'. [...] os movimentos milenares podem ser dirigidos por um grupo de idosos ou por líderes eleitos entre os fiéis, e então não são considerados messiânicos; um

movimento só é messiânico se for dirigido por um líder sagrado, um mensageiro do além (QUEIROZ, 1976, p. 78).

Boa Vista elegeu o seu líder de entre os próprios membros da Igreja Católica. No entanto, na condição de liderança tanto religiosa quanto política, São Vitor teve sua atuação pautada entre os universos milenarista e mandonista, cujas características imbricadas pareciam se adequar bem à imagem do próprio frade:

Assim, na madrugada do dia 31, trouxeram-nos vários cavalos, para essa viagem. Ao cabo de uma meia hora veio o monge juntar-se ao nosso séquito acompanhado de uma dúzia de cavaleiros. Esta temível escolta apresentava o mais pitoresco dos aspectos. Como sempre o frade trazia a sua preta batina amarrado na cinta com uma corda, à cabeça tinha apenas uma pequena carapuça e os pés iam descalços. Ele não aparentava mais do que quarenta anos, dando-lhe a barba negra algo de imponente à sua estampa. Não tirava das mãos um trabuco [...] e capaz, por si só, de fazer fugir uma multidão. Excelente cavaleiro [...] As pessoas que o acompanhavam estavam quase todas vestidas de couro, ao passo que as selas e os arreios dos cavalos, curiosamente trabalhados, eram enfeitados com placas de prata ou cobertos de concha (CASTELNAU, 2000, p. 208).

A representação imagética de um 'senhor' armado e secundado por doze 'súditos', construída pela descrição de Castelnau, não parece diferir da imaginação social necessária à consecução do poder simbólico de São Vitor, pois o desejo de proteção do povo exigia práticas e também representações de força. 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, o resultado foi um intrincado que configurava a eficácia de seu poder simbólico. Em um primeiro momento, a necessidade de proteção da população vinda do Maranhão é a diretriz do exercício de poder de São Vitor, cuja atuação se baseava na capacidade de alimentar o povo por meio da apropriação das roças dos Apinayés; de protegê-los contra a eminência de um ataque legalista e, sobretudo, de oferecer-lhes os bens de salvação que nas narrativas que analisamos aparecem como um anseio forte e permanente dos sertanejos de Boa Vista. Souza (1959, p. 58-9) expõe bem essa dimensão ao escrever:

Frei Francisco garantia a paz na terra, pois compreendia os anseios daquela gente sofrida. Ora, mais também exigia obediência e engrossava seu rigor com as rezas e sermões onde os pobres moradores acreditavam encontrar o perdão, a proteção dos males e o salvamento das almas conthritas [...] As mulheres faziam de seus dias uma única oração para que os pedidos das pessoas alcançassem Deus e que por causa da vida santa em

Boa Vista se vissem livres das armadilhas, caso que Frei Francisco accorria para socorrer e fornecer a povoação com a fé no salvamento vindo do céu.

Este último aspecto é que transfigurava o poder de São Vitor em um poder sobrenatural na compreensão de mundo dos sertanejos, visto que estes buscavam ardentemente a misericórdia e a absolvição dos pecados, únicos meios de salvação, uma salvação dirigida aos céus, mas que, seguindo a narrativa do comerciante português, era administrada pelo frade que: 'fornia a povoação com a fé no salvamento vindo do céu'. Por esse ângulo, talvez seja menos difícil compreender a predisposição dos sertanejos em acatar as ordens do frade e, principalmente, os meandros das complexas relações que determinaram a sagração de São Vitor. Sobre isso, Castelnau (2000, p. 207) nos dá uma ideia de relance ao afirmar que:

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 à sua gente; durante os seus passeios, muitos vinham ajoelhar-se aos seus pés, beijando-lhe a túnica e pedindo a sua bênção. Em meio à corrupção que campeia em todo o interior do Brasil, distinguem-se os moradores de Boa Vista pela sua pureza de costumes.

Ora, os elementos que distinguiram sua sagração de entre os sertanejos se sustentaram prioritariamente no exercício da dominação simbólica. Contudo, as estratégias simbólicas colocadas em movimento por São Vitor, como percebidas pelas narrativas sobre ele, e recepcionadas por aquela população, não podem ser compreendidas apenas por sua relevância mística, mas por ritualizar, no campo social, os vínculos entre sagrado e profano, produzindo, assim, efeitos reais na dimensão política. Dessa forma, o ritual de ajoelhar-se aos pés do frei e de, beijando-lhe as vestes, pedir a bênção, constituía um conjunto cerimonial por meio do qual era encenado o poder objetivante e objetivado do frade, à medida que representava na mesma proporção sua autoridade política e religiosa. Por outro lado, a autoridade religiosa de São Vitor era também de um tipo complexo, pois sua posição enquanto agente especializado da Igreja Católica não se restringia à de sacerdote, assumindo, muitas vezes, a de profeta. Discutindo a teoria das religiões de Max Weber, Bourdieu aponta existir uma concorrência entre profetas e sacerdotes, à medida que:

O profeta, por sua vez, opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário ao ordinário [...] particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre. O Sacerdote opõe-se ao profeta, por força de

constituir as instâncias reprodutoras das instituições religiosas. Assim, o sacerdote, diferentemente do profeta, dispõe de uma autoridade de função que o dispensa de conquistar e de confirmar sua autoridade religiosa (WEBER apud BOURDIEU, 2009, p. 81).

Entretanto, para esse sociólogo, as tipologias não são fixas ou hermeticamente fechadas; são, ao contrário, abertas e intercambiáveis:

Basta aproximar estes diferentes trechos [onde constrói as tipologias dos agentes religiosos] conferindo-lhes seu pleno significado, para extrair, como uma primeira ruptura com a metodologia explícita de Max Weber, uma representação que se pode chamar interacionista (no sentido atual de *symbolic interactionism*) das relações entre os agentes religiosos (BOURDIEU, 2009, p. 81).

Compreendendo que a função e as características dos agentes religiosos são cambiáveis, Bourdieu esclarece pertinentemente que as tipologias de sacerdote, profeta e feiticeiro podem ser assumidas por uma mesma pessoa. Em Goiás, este intercâmbio é visível em todas as suas épocas históricas. Carlos Rodrigues Brandão defende que devido à característica inerentemente rural, até meados do século XX, a oferta de bens de salvação esteve sempre entre fé, ética e magia (cf. BRANDÃO, 1992). E complementa:

E por ser assim seus agentes religiosos e leigos podem recobrir e efetivamente recobrem até hoje todas as pessoas religiosas como os sujeitos cujas relações de confiança, concorrência e conflito tornam possível a reprodução de um campo religioso, tanto quanto e por isso mesmo, a realização de sua complicada trama de transformações. Eles podem ser, a um só tempo ou separadamente, sacerdotes, profetas ou feiticeiros (BRANDÃO, 1992, p. 47).

Não há evidências nas narrativas que estivemos interpretando de que São Vítor tenha assumido em algum momento a função de feiticeiro, porém, quanto às funções de sacerdote e de profeta tais narrativas nos permitem inferir que este frade permanentemente se movia entre elas. Castelnau e Carvalho concordam no que se refere ao profundo respeito que os sertanejos de Boa Vista tinham para com São Vítor, recebendo-o como missionário e, para além disso, “padre santo” (CARVALHO, 2006, p. 123.) Destaca-se aqui a função de sacerdote assumida pelo frade que dispõe de uma autoridade de função atribuída pela instituição religiosa a que pertencia, a Igreja Católica. Em geral, os sertanejos tinham na figura do missionário, que muitas vezes aparecia nas povoações apenas uma vez por ano, o elo entre o mundo terreno e o celeste, pois, como

afirma Serra, em *A Balaíada*, a cultura no sertão se estruturava em torno de um sentimento religioso:

[...] feito de pedaços de fetichismo e de rudimentares princípios de doutrina cristã [que] dão ao padre, no interior, um prestígio enorme. O 'seu' vigário é a figura mais respeitada dos rincões longínquos do Maranhão. É a autoridade máxima para o sertanejo [...] Para essa gente simples, cujo regime social é o patriarcal, o sacerdote representa a Lei de Deus, e a sua autoridade é a suprema autoridade, que, nos tempos antigos, possuíam os sumos-sacerdotes (SERRA, 1948, p. 32).

A legitimidade institucional de São Vitor conferia às suas regras de moralização e normatização um valor social sancionado que se revestia de caráter paternalista, que, contudo, não o resumia. Ele era um pai, mas era um pai rigoroso, e sua autoridade se consolidava a partir do reconhecimento de suas regras como absolutas (SOUZA, 1937). Os três ofícios diários não são as únicas interferências na conduta pessoal dos sertanejos, pois, sob sua autoridade, “as mulheres eram forçadas a usar uma roupa uniforme, constituída de uma grande camisola branca, que lhes cobria completamente o corpo, deixando descoberto somente os olhos e o nariz” (CASTELNAU, 2000, p. 207). No entanto, o corpo totalmente coberto das mulheres em Boa Vista era menos uma coerção e mais uma forma de expiação a que as mulheres se submetiam, como pode se compreender do que diz Souza, um português que esteve em Boa Vista no ano de 1846:

Reconhecendo o rio Tocantins, após deixar Carolina, a 8 entramos em Boa Vista, a povoação mais ordeira. Ao desembarcar, achamos uma comitiva liderada por Frei Francisco a nossa espera. Homens armados e mulheres vestidas de branco davam àquele pictórico cortejo algo de grotesco. As mulheres mantinham a cabeça baixa e somente às vezes olhavam discretamente para frei Francisco. [...] Em outra ocasião inquiri um dos moradores e obtive uma resposta: ‘as mulheres sofrem pela morte dos filhos e maridos na guerra [Balaíada], por esta causa se cobrem dos pés a cabeça para expiar sua culpa original pela morte dos filhos e vivem em penitência de rezas e invocações a que se dispõem’ (SOUZA, 1937, p. 58).

Independentemente de terem sido forçadas ou de se voluntariarem a manter o ritual, parece-nos que entre o grupo que habitava Boa Vista era reconhecida a necessidade da repetição incessante dessas cerimônias para que as dores vividas durante a Balaíada não se repetissem. Além disso, o ordenamento desse ritual era, sem dúvida, uma iniciativa de São Vitor, que reforçava sua ascendência social e moral a partir da mobilização dos bens simbólicos de salvação, como a expiação dos pecados e o consequente perdão e, sobretudo, impunha sua visão social de mundo e reafirmava, pela reencenação sub-

reptícia, sua autoridade política. Nesses termos, a autoridade de sacerdote de São Vítor serve em alguma medida para legitimar sua autoridade política, visto que impõe, de forma dissimulada, como se partisse exclusivamente da vontade dos sertanejos a vida penitencial, uma estruturação da percepção do mundo social, na medida em que determina arbitrariamente um sistema de práticas e de representações fundadas em um princípio de divisão política, mas que é apresentada como parte da dimensão natural-sobrenatural (cf. BOURDIEU, 2009).

Essa imposição de uma percepção do mundo social de certa forma expandia o poder simbólico de São Vítor ao transformá-lo na autoridade social e, ao mesmo tempo, sagrada, na povoação, com poder para gerir tanto as questões religiosas quanto as políticas. Dessa forma, sua influência se amplia em dois sentidos. De um lado, sua autoridade religiosa legitima sua representatividade política; de outro, essa mesma autoridade religiosa potencializava seu poder simbólico religioso, permitindo a São Vítor buscar determinada independência em relação à instituição católica, o que fez com que ele assumisse também a função de profeta em Boa Vista e, neste papel, seu poder simbólico cresceu vertiginosamente durante a década de 1940.

Partindo dos três longos serviços religiosos, passando pelas penitências e pela obrigatoriedade das vestes e das rezas intermitentes, São Vítor assumiu a posição não apenas de elo ou de representante de Deus na terra, mas teve sua imagem transfigurada na face de Deus em Boa Vista. Nessa função, ele demarcava Boa Vista não apenas como uma cidade ordeira e penitente, mas também com o próprio paraíso na terra, pois “em meio à corrupção que campe[av]a em todo o interior do Brasil, distinguem-se os moradores de Boa Vista pela sua pureza de costumes [...]” (CASTELNAU, 2000, p. 207). Os termos pureza e costumes, interligados em uma mesma frase, é representativo da força da dimensão simbólica nas relações constituídas em Boa Vista por articular a pureza - caráter típico do sagrado - ao costume, referente às práticas sociais dos homens.

3 Poder simbólico e dominação social: as implicações da função profética de Monte São Vítor

Atingir essa ‘pureza’ foi uma obra profética, o que permitiu a São Vítor transformar seu discurso em um tipo novo de mensagem, aquela capaz de aliviar os expatriados do Maranhão do sofrimento e do trauma que permanecia vivo em suas lembranças. Conforme Souza:

A fé em Frei Francisco era a mahior, apavorados e incapazes de esquecer os sofrimentos passados. Aceitavam que os acontecimentos da guerra no Maranhão era saldo de suas faltas e que pela observância do que predizia o frade santo teriam a redenção e o direito de uma nova vida. Frei Francisco

garantia a paz na terra, pois comprheendia os anseios daquela gente sofrida [...] Falta alguma era permitida, para que não fosse perturbada a esperança da misericórdia que estava mais nas mãos de Frei Francisco do que de qualquer outro. As prevaricações, expostas na praça da vila e as desobediências acoadas. Os longos sermões eram a esperança e igualmente a promessa da vigilância com que era padecida os em falta. Não havia poder além do dele para aquele povo (SOUZA, 1937, p. 59).

O fato de São Vítor assumir a função de profeta em Boa Vista tem ao menos quatro implicações diretas e inter-relacionadas. Primeira, esse frade iniciou uma concorrência com a própria Igreja, assumindo uma condição de independência em relação aos interesses da Ordem dos Capuchinhos que estava encarregada da ‘catequização’ indígena. Essa concorrência se estende, ainda, à própria função de sacerdote, pois na condição de profeta ele se recusava a estabelecer um diálogo conciliador entre as diversas dimensões da realidade social, constituindo, ao contrário, uma linguagem que radicaliza a oposição entre os interesses mundanos e os sagrados, radicalização por meio qual dissimulava seus interesses de dominação. De fato, ao estabelecer um código de conduta punitivo e rígido para os sertanejos e, ao mesmo tempo, prometer a redenção por meio da pureza, apontava para a construção de uma ordem de exceção em Boa Vista, na qual seu poder simbólico era traduzido em um poder de revelação.

Quanto à segunda implicação, seguindo essa linha de pensamento, observamos que Carvalho não estava equivocada quando afirmou que o poder de São Vítor ter atingido o grau que atingiu se deveu às condições de desespero da população vinda do Maranhão. As pessoas que se instalaram na região e fundaram Boa Vista, em 1839, não o fizeram em condições normais, pois estavam fugindo da perseguição e da violência e tinham por:

por único conforto os ardores de uma fé religiosa que o crisol da desgraça fundiu em delírio religioso. O espetáculo dos suplicios não havia somente aterrado, como queriam os comandantes das forças legais. O espetáculo dos suplicios alucinou aquela gente. Cantavam altas rezas, canto entrecortado dos soluços de um pranto interminável. Foi essa população alucinada pela desgraça, e padecendo delírio religioso, que Frei Francisco de Monte São Vítor encontrou na Boa Vista [...] (CARVALHO, 2006, p. 185).

Não apenas o encontro nessas circunstâncias foi essencial para que o frade se sagra-se em Boa Vista, como também sua eficácia discursiva só atingiu os resultados que atingiu porque a população estava predisposta a ouvi-lo e a segui-lo. Estava dada uma

situação extraordinária cujo espetáculo de suplícios vividos e presenciados fazia com que as prédicas de São Vítor revelassem ao povo o que eles esperavam que fosse revelado, ou seja, a revelação da redenção por meio da expiação dos pecados. Predisposição esta que havia sido enunciada ao frade assim que ele chegou ao lugar e encontrou aquelas inúmeras famílias transidas de dor e ardentes por encontrar um guia, um pastor, um profeta que revelasse o que esperavam fosse revelado.

Estabelecendo regras de conduta e ofícios religiosos múltiplos, São Vítor estava, ao menos na primeira década, respondendo a uma demanda do povo que encontrou na região. Com efeito, ele apenas reordenou as cerimônias que já eram “canta[das] [em] altas rezas, canto entrecortado dos soluços de um pranto interminável”, como escreveu Carvalho (2006, p. 185). Assim, ao organizar os ardores da ‘fé religiosa’, o frade retirou da cerimônia o ‘pranto interminável’ e ofereceu àqueles sertanejos algum alento para suas dores. Ao que parece na década de 1840 a vigilância não se fazia um fardo pesado para os sertanejos, e eles se acomodaram à rotina no povoado, pois viam no frade alguém que ‘comprheendia [seus] anseios’ e, sobretudo, entendia suas necessidades de direção terrena e sagrada e, por isso, o relato de Souza é pertinente, por atinar que o poder “estava mais nas mãos de Frei Francisco do que de qualquer outro” (SOUZA, 1937, p. 59).

Como já dito, o poder de São Vítor em Boa Vista era de um tipo novo, pois se baseava em sua capacidade de mobilizar a população e articular suas demandas religiosas e políticas às demandas dos sertanejos em uma situação extraordinária. Dito de outra maneira, para assumir uma linguagem profética, capaz de revelar aos sertanejos o que por outros meios já estava revelado em seus horizontes cognitivos, não foi necessário um homem extraordinário, mas um que soubesse agir em situações extraordinárias (cf. BOURDIEU, 2009). O crisol da desgraça fundido em delírio religioso, como define Carvalho, era, sem dúvida, uma situação extraordinária, mas essa excepcionalidade foi levada ao extremo pelo frade capuchinho. E chegamos, assim, à terceira implicação do fato de São Vítor ter assumido a função de profeta: Boa Vista converteu-se em um espaço onde o frade, por controlar uma população em catarse, avançava da violência simbólica à violência física e ao fanatismo absoluto, assenhorando-se do poder que estava nele e não em outros; dito de outra forma: estava mais nele e menos na Igreja e no Estado (SOUZA, 1937, p. 59). A transmutação do sacerdote em profeta era tão mais fácil de realizar enquanto todos os membros do grupo se ocupassem dos rituais devocionais e, desse modo, horas e horas repetindo o rosário cumpria a função não apenas de promover a expiação dos pecados, mas satisfazia a uma demanda específica de São Vítor: a predisposição à obediência incondicional.

De fato, os rituais dirigidos por São Vítor tinham o objetivo de, além da expiação pelas faltas cometidas, produzir um tipo de catarse que fundia ao fanatismo

religioso um ‘desconhecimento’ específico: aquele que fez com que os sertanejos não percebessem que a autoridade do frade ia além das preocupações e dos interesses propriamente religiosos e, principalmente, que ele dissimulava em meio às revelações de misericórdia e salvação o rigor, a intransigência e a violência que já se anunciava em 1844. Neste ano, Castelnau esteve em Boa Vista e registrou a seguinte informação: “poucos dias antes de nossa passagem, certa mulher que se obstinava em levar uma vida pouco regular fora expulsa da comunidade, tendo sua casa queimada pelas mãos do próprio funcionário” (CASTELNAU, 2000, p. 207).

São Vítor era um homem de ação e que com sua própria austeridade convencia, pelo exemplo, da necessidade do rigor para com os que não cumpriam as regras de conduta moral. Nesse sentido, o que Castelnau define como ignorância é fruto de sua incompreensão da realidade partilhada entre os sertanejos/leigos e seu sacerdote/profeta. Entretanto, é possível inferir do conjunto das narrativas sobre o frade que, na compreensão de São Vítor, a mulher parecia ser a responsável pela iniquidade e seu corpo e, nesse caso, seria a porta de entrada do mal o que explicaria as vestes veladas, que deixavam apenas o nariz e os olhos serem vistos. De qualquer forma, seus ordenamentos em relação às mulheres de Boa Vista coadunam-se com a compreensão medieval de que tais são as portadoras do pecado original e disseminadoras do mal na terra e, que, por isso, deveriam ser mantidas puras e afastadas dos homens, inclusive dos clérigos, o que, obviamente, não acontecia (DALURAN, 1990).

É conveniente ressaltar aqui que o próprio ordenamento estatal propiciou que determinadas heranças do catolicismo medieval¹¹ português se alojassem no catolicismo brasileiro com o regime de padroado do período colonial e parcialmente mantidas, ao menos como imaginário, pelo clero no Brasil após a independência. Nesse sentido, Dornas (1993, p. 53) salienta que:

[...] os legisladores de 1824 perfilharam as idéias liberais joradas de França, mas deixaram enquistada na Constituição a anomalia do artigo 5º [...]. Era ainda a velha mentalidade medieval do reino português, que não se adaptara aos novos horizontes abertos ao clarão projetado pelos enciclopedistas franceses.

São Vítor sendo, por assim dizer, também fruto dessas influências, e compartilhando esse imaginário medieval herdado, compreende, assim, que o controle das mulheres era um dos meios de evitar as tentações e, ao mesmo tempo, os pecados da comunidade eram atribuídos às suas interferências ou atos maléficos, inclusive a ousadia

¹¹ Para um aprofundamento acerca das heranças medievais e suas influências no catolicismo brasileiro consulte: MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. **Evolução do Catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1972.

da liberdade sexual. Queimar a casa da mulher pecadora é, então, de certa forma, uma alegoria do pecado expurgado do meio da comunidade: a pecadora foi expulsa e tudo o que lhe dizia respeito deveria também desaparecer. A misoginia na Idade Média era concreta, porém, quanto a São Vitor, não temos elementos além dos citados neste trabalho. Interessante notar, ainda, que o rigor e a atuação do frade no que concernia à moralidade feminina foi possivelmente uma das razões de Castelnau tê-lo considerado ignorante, como já aludido, no sentido de tentar afirmar que o missionário ignorava as demandas da civilização e do progresso em privilégio de uma moral e de um conjunto de regras religiosas considerados pelo viajante como atrasados.

Obviamente, isso não significava que Castelnau estava condenando as medidas de controle implantadas pelo frade, porém se admirou de que seus métodos de disciplinarização não fossem aqueles dos civilizados e, principalmente, que tenham sido métodos apropriados do mandonismo local, o que, na compreensão do viajante francês, ultrapassava os limites de atuação da Igreja Católica à época. Essa interpretação tanto fará mais sentido se problematizarmos outros acontecimentos narrados por Carvalho, como os que seguem:

O primeiro ato de frei Francisco foi mandar fechar as escolas e proibir leitura de livros por serem veículos de heresias. Substituiu a instrução literária pela instrução auricular religiosa, consistindo esta em rezas e doutrina católica ensinadas verbalmente na porta da Igreja por seu sacristão Simplicio e pela beata Joana, sua auxiliar (CARVALHO, 2006, p.123).

A proibição de livros e a instrução auricular são alguns dos métodos utilizados por São Vitor para controlar o que era ensinado e aprendido em Boa Vista. Sua preocupação parece seguir em duas direções: de um lado, a promoção dos preceitos católicos como os únicos aos quais se tivesse acesso e, de outro, ao transformar a instrução em auricular, impedia que os sertanejos aprendessem a ler e, com isso, evitava que mesmo que tivessem acesso a algum conhecimento ‘herético’ não fosse possível lê-los e compreendê-los.

A compreensão de mundo e a visão de mundo social de São Vitor era o que movia seu projeto de reproduzir um mundo perfeito e livre do pecado, cujo modelo perseguido pelo frade era permeado de elementos do imaginário medieval, herança a qual já aludimos e que contribuiu para dar forma ao catolicismo popular no Brasil. Na forma como o frade via a estruturação da sociedade em Boa Vista é possível perceber também, embora de forma difusa, traços da organização social medieval. A leitura e a escrita deveriam ficar restritas aos membros da Igreja, que eram os únicos capazes, inclusive, de

interpretar as Escrituras Sagradas e, quanto aos cristãos, estes deveriam se dedicar à reza e os povos Apinayés – como os servos da Idade Média –, por sua vez, ao trabalho nas roças, de cujos frutos a população seria alimentada, como registrou Castelnau na última passagem citada. Os guerreiros, por seu turno, nesse imaginário medieval difuso e residual, seriam formados tanto pelos cristãos, se recordarmos os doze cavaleiros armados que escoltavam o frade, quanto pelos Apinayés, que formavam seu exército de reserva, além do próprio São Vítor, que “não tirava das mãos um trabuco trazido da Itália e capaz, só por si, de fazer fugir uma multidão” (CASTELNAU, 2000, p. 208).

Possivelmente, esses elementos residuais referentes às três ordens estamentais do medievo – os que rezam, os que trabalham e os que guerreiam –, orientavam o modelo social aspirado por São Vítor, o que condiz com suas regras rígidas de conduta moral que a população reconhecia e sancionava. Contudo, com o transcorrer da década de 1850, esse frade transpôs os limites negociados com a população e, conforme narrativa de Carvalho, um homem “suspeito de maçom e possuidor de livros antirreligiosos no conceito de fanáticos, um homem, conhecido por Braga, viu incinerar seus livros e papéis e ele próprio foi levado à fogueira na porta da Igreja” (CARVALHO, 2006, p. 123). Narrando o acontecimento acima, na década de 1910, Carvalho se refere aos livros maçons como ‘antirreligiosos’, ou seja, essa memorialista expressa estar ciente das discussões que envolvem a Maçonaria em meados do século XIX, que, de acordo com Célia Marinho M. de Azevedo (1996, p. 184), “de 1824 a 1848, temos uma história de instabilidade política, sobressaltada constantemente por lutas civis. Nessa fase os maçons são revolucionários, antirreligiosos e republicanos”.

De fato, quando São Vítor chegou ao Brasil a maçonaria estava envolvida em conspirações políticas e em revoltas e, como tais, possivelmente alguns maçons se encontravam entre os liberais acossados durante a Balaiada no Maranhão que, posteriormente, viriam a fundar Boa Vista. A oposição se instalava já na base, pois São Vítor não permitiria convicções antirreligiosas em sua comunidade, o que talvez explique sua decisão de fechar as escolas, posto que, letrados, os sertanejos poderiam, de alguma forma, vir a ler os livros considerados antirreligiosos, os quais Carvalho associa com as luzes maçônicas. Uma vez mais o horizonte social e religioso de São Vítor se volta para o imaginário medieval, cuja oposição mais imediata e premente em Boa Vista eram os ideais iluministas e, especialmente, racionais, nos quais se baseavam os maçons. Sobre as relações possíveis entre a Maçonaria e Iluminismo, Azevedo, inspirada em Margaret C. Jacob, diz que:

As lojas maçônicas significavam, portanto, não só a possibilidade cotidianamente renovada de construção de pontes entre os dois Iluminismos, como também de transmissão cultural da ideologia da Razão

em nível internacional [...] Isso porque ao mesmo tempo em que as lojas refletiam as tensões sociais do Antigo Regime, com seu apreço aos símbolos tradicionais de status e hierarquia, elas ofereciam a alternativa inerente à nova cultura política e secular iluminista: um foro público em que os indivíduos disputavam o poder, votavam, elegiam representantes e encontravam identidade em um organismo separado da identidade comunitária proporcionada pelo parentesco Igreja e Estado (AZEVEDO, 1996, p. 188).

Qualquer tentativa de transmitir uma cultura racional era encarada pelo frade como uma declaração herética, não apenas porque opunha Igreja e Estado, algo contra o que a Igreja Católica no Brasil ainda lutava, mas porque o racionalismo era o contraponto perigoso do fanatismo, reportado por Carvalho, e contra a catarse religiosa que sustentava a autoridade e a legitimidade de São Vítor na povoação. Livrar-se de seus inimigos era uma prioridade, porém queimar casas e livros e lançar pessoas à fogueira demonstrava a gravidade e o alcance de suas ações que promoveram a atualização no seu presente daqueles elementos do catolicismo medieval. Com isso, não somente disseminou o horror entre a população local, como também despertou uma preocupação inquietante nos políticos e nas autoridades regionais e provinciais, dentre os quais talvez houvesse alguns membros da Maçonaria. As notícias sobre a atuação do frade levou a administração goiana a cobrar informações sobre o cumprimento das obrigações com indígenas, ficando registrado o seguinte no relatório provincial de 1852:

Por diversos anos deixou de prestar informações acerca das atividades realizadas entre os indígenas aldeados, sendo que em 1848 as notícias eram de que os índios ainda não se encontravam aldeados, 'e ainda conservando-se sem roupas, e por isso, à exceção de alguns, de ambos os sexos, que têm obtido de pessoas caridosas, os mais se achão no estado de natureza, nus [...] (REL. PRES. PROV. DE GOIÁS, 1852, p. 98).

Na verdade, o interesse da presidência da província era menos saber o que estava sendo feito em relação à catequização e mais se manter informada acerca dos passos do frade, que cada vez mais se mostrava mais autônomo em relação à administração provincial, e o fato de ele se recusar a enviar informações é representativo de seu 'desconhecimento' da autoridade laica. Isso, apropriadamente, nos traz à quarta implicação de São Vítor ter se revestido da função de profeta: este frade passou a empreender sua autonomia em dois sentidos muito definidos: de um lado pretendia tornar-se independente da interferência do Estado e, de outro, radicalizou sua condição de profeta e afastou-se definitivamente de sua subordinação à Igreja Católica em função da aspiração de atender, ele próprio, sem a mediação dessa instituição, suas necessidades

religiosas, colocando, assim, em disputa o controle dos instrumentos de salvação, o que lhe obrigava a produzir incessantemente os meios simbólicos para conquistar os sertanejos que lhe davam legitimidade (cf. BOURDIEU, 2009).

Entre os anos de 1849 e 1858, as notícias tornaram-se esparsas, sendo consignado apenas que São Vítor não residia no aldeamento, mas na povoação de Boa Vista. Além disso, mais informações não eram possíveis, porque o missionário não as havia fornecido, “não obstante as ter exigido o Director Geral” (REL. PRES. PROV. DE GOIÁS, 1851, p. 45). Por outro lado, à desinformação juntava-se a ausência de pedidos de custeios para a missão, uma vez que em dez anos não foi feito sequer um registro sobre solicitação de auxílio financeiro realizado pelo frade aos cofres públicos de Goiás. Para utilizar outras palavras, ele não apenas se recusava a prestar contas de seus atos ao Estado como também sustentava essa recusa na autonomia econômica de Boa Vista e, ao mesmo tempo, em seu desprendimento dos bens materiais. Dessa forma, mesmo quando o acusavam de abandonar o trabalho de catequese, registravam que “este último missionário se pouco tem conseguido a bem da catechese e civilização dos indígenas, é ao menos desinteressado, e não me consta que tenha abusado de sua posição para locupletar-se [...]” (PRES. PROV. DE GOIÁS, 1859, p. 83).

Entre os anos de 1854 e 1859, a relação entre São Vítor e o Estado se torna crítica. Nesse período, as exigências de que o frade abandonasse o cuidado dos cristãos e assumisse a catequização indígena crescem e, a isso, some-se o fato de que quando Boa Vista foi elevada à sede de comarca em 1854, sua autonomia não permaneceu sem opositores, e o primeiro deles foi o juiz de direito (1854-1859) Rufino Segurado, que não aceitava a intervenção do frade nos interesses seculares da vila. Isso pode ser visto no registro que segue:

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

A exposição do então presidente de Goiás (1857-1861), o Sr. Francisco Januário da Gama Cerqueira, demarca as razões dos conflitos entre Segurado e São Vítor, mas, principalmente, registra a influência poderosa que este último exercia sobre a povoação, esclarecendo, de forma implícita, como era o estilo comum dos relatórios oficiais durante o século XIX, que uma disputa aberta entre poder secular e religioso poderia não ser vantajosa para a administração da Província, visto que a população ainda reconhecia a autoridade do missionário. Além disso, como sede, Boa Vista tinha não apenas a presença

de autoridades seculares, mas também a própria Igreja Católica tratou de prover a recém-criada paróquia, para a qual chega, em 1855, o padre João Rodrigues Azevedo: o exercício do poder por parte do frade começaria a dar sinais de crise a partir de então. No entanto, é no ano de 1857, efetivamente, que a situação política em Boa Vista dá sinais do enfraquecimento do poder de São Vitor.

Das aldeas de Boa Vista nada sei absolutamente, porque nenhuma informação recebi do respectivo director em todo o decurso do anno pp. [...] Accrescentarei somente que em fins de 1957 os Apinagés e Caraós, ausentando-se para a provincia do Maranhão, lá forão fazer horrível matança nos índios Gaviões, trazendo em seu regresso perto de cem crianças prisioneiras, as quaes participou me aquelle missionário haverem sido distribuídas pelos habitantes da cidade de Boa Vista, afim de serem baptizadas. Este simples facto é bastante para dar idéa aproximada do estado em que existem aquellas missões. Dirigi-me ao juiz municipal e de orphãos d'aquelle termos, recomendando-lhe que tenha todo o cuidado em proteger os míseros prisioneiros, interpondo sua autoridade em tudo quanto for a bem delles (REL. PRES. PROV, 1859, p. 259).

As informações de Francisco Januário da Gama Cerqueira (1857-1861), então presidente da provincia de Goiás, trazem diversas questões importantes. Em primeiro lugar, evidencia uma prática comum nas missões de Goiás: a distribuição entre os 'cristãos' de crianças indígenas sequestradas durante os conflitos entre as nações e sua consequente escravização, o que, no caso de Boa Vista, provavelmente era aceito pelo frade, visto que ele não pretendia desgastar suas relações com os Apinayés. Em segundo, mostra que a administração provincial estava atenta aos acontecimentos que envolviam a ingerência do referido frade. Em terceiro, chama a atenção para o fato de que em Boa Vista a burocracia do Estado estava instalada e representada tanto na figura do juiz de direito, Rufino Segurado, quanto na de um juiz de órfãos que certamente deve ter interferido na questão da distribuição das crianças gaviões.

Fosse como fosse, a situação de São Vitor se tornou insustentável ao ponto de, no ano de 1959, ter sido transferido de Boa Vista e encarregado de revitalizar o presídio de Santa Maria, às margens do rio Araguaia, pelo então presidente de Goiás, Gama Cerqueira (cf. REL. PRES. PROV. DE GOIÁS, 1859). Na compreensão de Carvalho, São Vitor foi transferido para o presídio de Santa Maria em razão de:

Atritos da autoridade civil e secular com a autoridade teocrática e despótica de Frei Francisco motivam a retirada deste para o Araguaia em 1959. O modo por que frei Francisco tratava os selvagens foi funesta a estes. Quase totalmente a população apinagé havia desaparecido em 19 anos de catequese. (CARVALHO, 2006, p. 124).

É necessário relativizar as informações de Carvalho, pois, apesar de prejudicial, a atuação do frade em relação aos Apinayés caracterizava-se mais como negligente do que como exterminadora. Por outro lado, sua retirada deve ter sido motivada sim por questões que envolviam a atuação das autoridades em relação à ingerência do frade nos assuntos de justiça e política em Boa Vista. De fato, São Vítor não ousava desafiar o juiz Rufino Segurado e, por isso, dada a circunstância, preferiu recuar e tomar o caminho de Santa Maria do Araguaia, deixando Boa Vista. Entretanto, sua ausência de Boa Vista pouco durou, bastando que Rufino Segurado se licenciasse do cargo de juiz para que o frade retornasse, em 1862, com o objetivo de retomar o poder, o que instaurou uma rebelião popular e política contra as autoridades locais:

Em 1862, frei Francisco voltou a Boa Vista para efetuar uma reação do poder teocrático. Depôs e baniu por ser irreligioso, o juiz de Direito interino Manoel Conrado de Miranda, primeiro suplente que ficara em exercício por ter se retirado da comarca o doutor Rufino Segurado, contra o qual o frade não ousou reagir (CARVALHO, 2006, p. 124).

Embora a versão do presidente da província não faça referência ao nome de São Vítor, é provável que este frade tenha sido o grande articulador dos conflitos ocorridos em 1862, visto que neste ano, de fato, o mesmo se encontrava em Boa Vista em função de um ataque dos Karajá-Xambioá ao presídio de Santa Maria, onde o mesmo habitava desde 1859:

Alguns vereadores de número da camara municipal da cidade de Boa Vista reunidos em sessão extraordinária deliberarão, por unanimidade de votos, expellir do seio da corporação os vereadores Odorico Walcacer de Oliveira, e Marinho Pereira da Silveira Ortegá, dando como razão de semelhante violência não ter um dos vereadores os dois annos seguidos de residência no município e serem ambos de maus costumes [...] O juiz municipal suppleente Manoel Conrado de Miranda fez intervir a sua autoridade, e manda soltar o vereador [...] V. Ex^a encontrará na secretaria as providências por mim tomadas para garantir o direito dos dous vereadores expulsos, e bem assim para fazer a mesma câmara não quis tomar o juramento e dar posse por não considerá-lo de sua parcialidade (REL. PRES. PROV. GOIÁS, 1862, p. 76-7).

Sobretudo, o fato de os vereadores expulsos serem considerados de ‘maus costumes’ pode estar diretamente relacionado à questão da ‘irreligiosidade’ argumentada por Carvalho. Além disso, o fato de a câmara se recusar a dar posse ao juiz Manoel Conrado Miranda possivelmente guarda correlação com a mesma acusação de maus

costumes, algo que, não podemos esquecer, era o centro ordenador da direção religiosa e social de São Vítor em Boa Vista desde a fundação da povoação. A questão da moralidade como esteio do fanatismo da população foi transposta para a organização política em Boa Vista por obra do frade que transformou o delírio religioso do povo em um importante instrumento de controle das representações sociais dos sertanejos e do imaginário relativo ao ordenamento considerado ideal do mundo.

Considerações Finais

Queimar um pretenso maçom sob acusação de herege foi um ato intolerante e feroz, para reproduzirmos as palavras de Carvalho. Foi, também, uma ação emblemática de sua recusa em reconhecer a autoridade do Estado, visto que as Luzes e a Razão eram aspectos centrais na formação de um Estado laico. As narrativas de Carlota Carvalho, Francis Castelnau e Antonio Vicente Souza, bem como outros documentos que utilizamos para nossa interpretação, nos inspiram a observar que o exercício de poder de São Vítor é marcado, especialmente do ponto de vista do imaginário do frade, por alegorias medievais e carregado de uma simbologia expressiva: a queima de livros, considerados profanos por ele, simbolizava uma prática ‘inquisitorial’ segundo a qual o pensamento ‘herege’ deveria ser purificado pelas chamas de uma ‘fogueira sagrada’, e Carvalho, por meio do expediente narrativo que utilizou, queria nos lembrar exatamente que os inquisidores, não raro, queimavam não só a literatura considerada herética, mas também os seus leitores. Tais práticas, como aparecem narradas, esclarecem como esse imaginário, colocado em prática e atualizado no presente de São Vítor, serviu como um dos substratos, nas relações travadas por ele, para a formação do catolicismo popular em Boa Vista.

Portanto, ao final, talvez não se tratasse apenas de dominação e poder os interesses de São Vítor, pois à medida que atuava produzia em si mesmo o convencimento de que seus interesses estavam acima dos interesses terrenos e se ligavam exclusivamente às demandas do sagrado, o que Bourdieu explicou ser uma necessidade do exercício do poder religioso e do acúmulo do capital simbólico. Mesmo reconhecendo os interesses políticos de São Vítor, compreendemos que sua autoridade e influência vinham mais propriamente desse desejo de impedir que em Boa Vista o mundo ‘quase medieval’ que ele havia criado e partilhava com os sertanejos ruísse, pois acreditava no tipo de organização que havia ali construído; acreditava nas divisões funcionais dos grupos sociais: os que trabalhavam, os que rezavam e os que governavam, neste último caso, ele próprio. Talvez por isso combatia os maçons, a instrução, e o racionalismo que, em última instância, representavam a ruína do mundo que o ‘profeta’ São Vítor acreditava ser a forma de viver uma ‘fé correta’ e capaz de retirar aquela gente sofrida de Boa Vista

de sua miséria espiritual. Organizando o mundo sertanejo, dando àquela gente sobressaltada a estabilidade que requeriam, mesmo ao custo do controle absoluto, o frade atingiu unificar em Boa Vista diferentes ordens: a social, a religiosa e a política.

Durante a década de 1840, a manutenção dessa ordem simbólica estabeleceu um relativo consenso 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. Novamente, 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. O medo antes era encarnado nas forças militares que deram caça aos revoltosos da Balaiada e aos que dela fugiram. Agora, ele se revestia de uma batina, que, se, num primeiro momento, ao ser beijada por esses sujeitos, era uma promessa de salvação, agora aquele que a vestia prometia o fogo àqueles que não a beijassem. Beijar-lhe as vestes agora simbolizava se curvar também ao seu poder de mando.

Sem dúvida, quando, em 1854, as autoridades civis se instalaram em Boa Vista, se iniciou não apenas uma crise política e de poder, mas também cultural, pois chegou à vila uma nova lógica social: aquela construída pela Razão, pela compreensão secular do mundo e que se afastava do imaginário católico construído e retroalimentado constantemente pelo frade. Obviamente São Vítor perdeu essa guerra e sua Boa Vista, cidade da Santa Fé, desapareceu, mas o imaginário construído por ele permaneceu em Boa Vista e o seguiu também para Santa Maria, pois, conforme narra, no ano de 1883, o frei dominicano Michel Laurent Berthet, mesmo após sua morte ele ainda era venerado e invocado pelo povo como santo (cf. BERTHET, 1983). Com efeito, essa aura sagrada deixada por São Vítor circulou pela região por longas décadas e alimentou tensões e conflitos até meados do século XX na região, visto que a influência e a interferência de clérigos e missionários na política e na conduta social dos sertanejos instituíram uma forma de ver e sentir o mundo, forma que lutou por não deixar que se separassem os assuntos sagrados dos profanos, mas este é assunto para outra discussão.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRE, José Martins Pereira de. Rel. Pres. Província de Goiás, ano 1862. In: *Memórias Goianas 9*. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997. p. 53-203.
- AUDRIN, José Maria. *Entre Sertanejos e Índios do Norte*. Rio de Janeiro: Agir, 1947.
- AZEVEDO, Célia Marinho M. de. Maçonaria: História e Historiografia. In: *Revista USP*. São Paulo, n. 32, p. 178-89, Dez/Fev. de 1996-97.
- BERTHET, Michel Laurent. Uma viagem de missão (1883). In: *Memórias Goianas I*. Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UFG, 1983. p. 109-70.
- BRANDÃO, Carlos R. Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. (Coleção Catolicismo no Brasil atual. Grupo de Estudo do Catolicismo ISER). São Paulo: Loyola, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CARVALHO, Carlota. *O Sertão: subsídios para a História e a Geografia do Brasil*. 2 ed. Imperatriz-MA: Ética, 2006.
- CASTELNAU, Francis de. *Expedição às regiões Centrais da América do Sul*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.
- CERQUEIRA, Francisco Januario da Gama. Rel. Pres. Província de Goiás, ano 1859. In: *Memórias Goianas 7*. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997. p. 207-95.
- _____. Francisco Januario da Gama. Rel. Pres. Província de Goiás, ano 1859. In: *Memórias Goianas 8*. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997, p. 22-105.
- DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente: a Idade Média*. Vol. II. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. p. 29-63.
- DORNAS, F., João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. Col. Brasileira.
- GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil: principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1975.
- GOMES, Antonio Joaquim da Silva. Rel. Pres. da Prov. de Goiás, ano 1851 In: *Memórias Goianas 5*. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997. p. 87-163.
- _____. Rel. Pres. da Prov. de Goiás, ano 1852 In: *Memórias Goianas 5*. Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana. Goiânia: UCG, 1997. p. 187-212.
- NEMBRO. *Storia dell' attività missionaria del Minori Cappuccini nel Brasile*. Roma: Institutum historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958.
- PACHECO FILHO, Alan Kardec. *Varando Mundos: navegação no vale do Rio Tocantins*. 2011. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ, 2011.

-
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-ômega, 1976.
- SANTOS, Leila Borges Dias. *Ultramontanismo em Goiás de 1865 a 1907 à Luz da Sociologia da Religião*. 2005. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2005.