O Norte de Goiás como espaço de sertão: entre a evangelização missionária e o processo civilizador

Robson Rodrigues Gomes Filho
Universidade Estadual de Goiás
Morrinhos – Goiás – Brasil
robson.filho@ueg.br

Rafael Machado Santana
Universidade de Brasília
Brasília – Distrito Federal – Brasil
profmachado22@gmail.com

Resumo: O presente artigo analisa o Norte de Goiás como um espaço historicamente construído como "sertão", articulando as noções de civilização, progresso e religiosidade no contexto dos processos de modernização no Brasil entre os séculos XIX e XX. Partindo do debate teórico entre Norbert Elias e Max Weber acerca do papel da religião no processo civilizador, o estudo propõe uma leitura que considera tais perspectivas complementares, sobretudo no contexto americano. Argumenta-se que, diferentemente do modelo europeu, a civilização do sertão brasileiro não pode ser compreendida sem a centralidade da religião, especialmente da ação missionária católica. Ao examinar a construção simbólica do sertão e sua associação à barbárie e ao atraso, o artigo demonstra como o Norte de Goiás foi representado como um espaço a ser civilizado e evangelizado. Por fim, analisa criticamente a historiografia sobre a atuação missionária na região, evidenciando seus limites interpretativos e propondo uma abordagem que considere a agência dos sujeitos locais e a dimensão religiosa como elementos fundamentais do processo civilizador.

Palavras-chave: Sertão. Processo civilizador. Missões católicas. Norte de Goiás.

Introdução

A relação entre civilização, progresso e religião constitui um dos eixos centrais das interpretações sobre a formação do mundo ocidental moderno. No entanto, quando transpostas para contextos fora da Europa, especialmente no caso brasileiro, tais categorias demandam revisões analíticas que levem em conta dinâmicas históricas específicas. O presente artigo parte da hipótese de que o processo civilizador no Brasil e, mais particularmente, no Norte de Goiás, não pode ser adequadamente compreendido a partir de modelos explicativos exclusivamente europeus, como o proposto por Norbert Elias, sem incorporar a dimensão religiosa (por meio da ação missionária) como elemento estruturante.

Nesse sentido, propomos analisar o Norte de Goiás como um espaço historicamente construído como "sertão", isto é, como uma categoria territorial, ambiental e simbólica que articula representações de atraso, barbárie e ausência de civilização. Tal construção não apenas orientou projetos políticos e intelectuais de modernização no Brasil republicano, mas também legitimou a atuação de diversos agentes, entre eles, missionários religiosos, como protagonistas de um processo simultaneamente civilizador e evangelizador.

A partir do diálogo com a tradição sociológica de Max Weber e Norbert Elias, bem como com a historiografia brasileira sobre o sertão, a modernização e as missões religiosas, argumentamos que, no contexto do sertão goiano, a religião não pode ser tratada como elemento secundário ou derivado do processo civilizador. Ao contrário, ela constitui um de seus principais vetores. Assim, ao investigar a atuação missionária no Norte de Goiás e sua interpretação historiográfica, buscamos demonstrar como a evangelização se articulou com projetos de civilização e modernização, ao mesmo tempo em que foi tensionada pelas experiências e resistências dos sujeitos locais.

Civilização e religião: aspectos teóricos e conceituais

O conceito de "civilização" é, por sua natureza histórica, de difícil definição. Da descrição do nível técnico, urbanístico e político às reflexões sobre o modo como um dado povo se relaciona com seus próprios costumes, cultura e religião, o termo "civilização" tem variado em seu uso e significado ao longo de diversas épocas e contextos. Segundo Norbert Elias (2011, p. 23), uma das principais referências sobre o assunto,

> O conceito de "civilização" refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma "civilizada" ou "incivilizada". Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização.

Não obstante a variedade de características, o cerne da ideia de "civilização" pode ser identificado na produção do "outro". Ou seja, ser civilizado indica, em geral, a construção de uma fronteira entre aquilo que se julga temporalmente avançado, edificado, evoluído e aquilo que se diferencia de seu passado primitivo, bárbaro, tosco.

Em síntese, nas palavras do próprio sociólogo alemão, "Este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo [...] Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas 'mais primitivas'" (Elias, 2011, p. 23).

O processo, portanto, de implantação do modo civilizado, qual seja, autocontrolado, autodominado e de comportamento padronizado, foi descrito por Norbert Elias como "processo civilizador", o qual se julgava uma forma superior de se portar em dadas situações". Este processo, portanto, refere-se ao caminho percorrido pelas sociedades, especialmente as ocidentais, para alcançar o status de civilização. Segundo o sociólogo, tal processo só foi possível a partir de dois fatores essenciais: por um lado, a monopolização da violência por um Estado que tomasse para si o dever de pacificar a sociedade, e, por outro, a racionalização das relações sociais e de trabalho, a partir de uma complexificação e burocratização das posições sociais, de forma que se tornasse necessário o cálculo racional das próprias ações (portanto, o controle dos impulsos) para se atingir um dado prestígio social. Ao longo do processo histórico de desenvolvimento das sociedades europeias, esta pacificação e autocontrole se deram, sobretudo, a partir da criação dos Estados absolutistas, que, pacificando a nobreza guerreira medieval por meio da profissionalização dos exércitos, levaram a nobreza da corte à necessidade de calcular suas atitudes, "a fim de obter privilégios do rei e de manter sua supremacia diante da burguesia em ascensão". Das cortes absolutistas, esse comportamento civilizado foi apropriado pela burguesia, tornando-se a maneira típica de os ocidentais se comportarem (Oliveira, 2006, p. 62).

Neste sentido, como já ressaltado, a ideia de um comportamento, sociedade ou indivíduo civilizado implica a formação de uma alteridade, um "outro" incivilizado, primitivo e, portanto, temporalmente atrasado. Esta articulação entre os conceitos de "civilização" e "progresso" (bem como de seus antônimos, "primitivo" e "atrasado") ocorreu sobretudo a partir do século XIX, quando as filosofias da história ganharam corpo no meio intelectual e os avanços industriais e os desenvolvimentos materiais trouxeram consigo a noção de um progresso contínuo e irresistível.

Nesta direção, ao longo do século XIX, civilização e progresso se tornaram conceitos-chave para a autoimagem que a sociedade europeia construía sobre si mesma, muito embora, segundo o historiador André Nunes de Azevedo (2003, p. 44), "na segunda metade do Oitocentos, a ideia de progresso tenha suplantado a de civilização em importância." Em todo caso, nos parece interessante perceber que, tanto em

"civilização" quanto em "progresso", a perspectiva temporal de um futuro aberto, embora indiscutivelmente positivo, deu condições para que o conceito de "modernidade" ganhasse espaço no arenoso terreno das disputas pelo domínio do tempo. Enquanto liberais e descendentes do Iluminismo setecentista reivindicavam para si a posição de baluartes do progresso e da modernidade, a Igreja Católica, por outro lado, posicionou-se como bastião da civilização, ambos postulando para si o direito de determinar o ritmo das transformações pelas quais passavam (ou deveriam passar) as sociedades europeias neste caminho rumo ao seu melhoramento irreversível. Portanto, outro elemento do processo civilizador que não pode ser subestimado é a religião.

A obra de Norbert Elias, *O processo civilizador*, tem sido, desde a sua publicação em 1939, uma das principais referências históricas e sociológicas sobre o conceito de civilização e sobre a maneira como se deu o processo civilizatório no Ocidente. Curiosamente, Elias não atribui à religião qualquer relevância em sua obra. Em face, entretanto, do papel aparentemente decisivo do cristianismo no desenvolvimento social, cultural e mesmo material do Ocidente, levantamos a mesma pergunta sugerida pelo sociólogo holandês Johan Goudsblom (2003, p. 28): "Será que Elias, como crítico, negligenciou a religião? Ou, mais precisamente, terá ele subestimado a influência do cristianismo no processo de civilização na Europa ocidental?" A resposta a esta pergunta merece algumas linhas a mais de reflexão.

A leitura da obra de Norbert Elias deixa clara a influência que o sociólogo alemão teve de seu conterrâneo Max Weber, tanto em sua concepção do Estado como agente monopolizador da violência, quanto, especialmente, em sua ênfase nos processos de racionalização como uma das principais singularidades que deram ao Ocidente as marcas que ainda hoje lhe são visíveis. Todavia, os debates que Elias travou com Weber em sua obra são, em sua maioria, mais tácitos do que explícitos, uma vez que o sociólogo, em raros momentos, cita ou se refere diretamente ao seu conterrâneo. A despeito disso, algumas discordâncias entre as conclusões e os pressupostos de Elias e Weber podem nos revelar as razões pelas quais o primeiro atribui menos importância à religião no processo civilizatório do Ocidente do que o segundo. Para não nos alongar excessivamente neste debate teórico, podemos afirmar que, enquanto Weber percebe a religião como elemento central na produção de uma forma de conduta ética fundamentalmente racional e autocontrolada (embora não trate especificamente do conceito de "civilização"), como o faz ao analisar a ética protestante calvinista e seus efeitos, Elias acredita que esse mesmo autocontrole seria uma das principais

características historicamente descritas no processo civilizador. Entretanto, ao contrário de Weber, Norbert Elias evitou, em quase toda a sua obra, usar a palavra "causa" para explicar os processos de construção da civilidade no Ocidente. Isso decorre do fato de que, para Elias (2011, p. 231),

> Nossos hábitos de pensar inclinam-nos a procurar "começos". Mas não há em parte alguma, no desenvolvimento da pessoa, um "ponto" antes do qual poderíamos dizer: até aqui não havia "razão" e agora ela "surgiu"; até aqui não havia compulsões do ser e nenhum "superego" e agora, neste ou naquele século, ele subitamente surgiu. Não há um ponto zero de todos esses dados.

Assim, enquanto Max Weber vê na religião cristã (fundamentalmente no calvinismo do século XVI) uma das possíveis causas do capitalismo moderno, a partir da criação de uma conduta ética baseada no autocontrole, Norbert Elias vê neste mesmo autocontrole a base do processo civilizador, mas sem uma causa ou origem detectáveis. Ou seja, a religião, em Elias, não poderia ser a causa do processo civilizador ocidental. Antes, segundo o sociólogo, "a religião, a crença na onipotência punitiva ou recompensadora de Deus, nunca tem, em si mesma, um efeito civilizador ou repressor das paixões. Ao contrário, a religião é sempre exatamente tão 'civilizada' quanto a sociedade ou classe que a sustenta." (Elias 2011, p. 169).

A despeito disso, as concepções de Elias e Weber a esse respeito são mais complementares do que opostas. É importante notar, nesta análise, que Weber e Elias propõem-se a analisar objetos distintos, embora complementares. Enquanto o primeiro se debruçou sobre a racionalização no Ocidente e a importância das ideias religiosas no desenvolvimento social e econômico do mundo ocidental, o segundo buscou analisar como tal racionalização impactou a formação de um processo de autocontrole pessoal, o que possibilitou a demarcação de fronteiras entre o civilizado e o incivilizado. Em ambos os sociólogos, o processo de autocontrole visando a determinados fins (portanto, um processo racional) tem um peso fundamental na maneira como o Ocidente se organizou socialmente, o que não implica, necessariamente, que Weber partilhasse uma tradição agostiniana de sobrevalorização do papel do cristianismo como um todo no processo civilizador ocidental.

Mais importante, na discussão que propomos, é o notável uso que os próprios sujeitos católicos (e mesmo pesquisadores atuais) fizeram da argumentação da tradição agostiniana segundo a qual a religião cristã seria causadora, impulsionadora e mantenedora da civilização. Já no século XVIII, por exemplo, o economista e filósofo francês Victor Riqueti, mais conhecido como Marquês de Mirabeau, afirmava que "A

religião é, sem contradição, o primeiro e mais útil freio da humanidade; é o primeiro impulso da civilização; nos predica e recorda sem cessar a confraternidade, dulcifica o nosso coração, etc" (Benveniste , 1974, p. 211).

No seio do clero católico, evidentemente, esta argumentação em favor do cristianismo como elemento de civilização ganhou importância ainda maior, especialmente no contexto oitocentista de busca por legitimidade diante das inevitáveis transformações e questionamentos que a modernidade trazia. Em Goiás, por exemplo, o bispo ultramontano Dom Eduardo Duarte Silva, em suas cartas pastorais de 1891, criticava a separação entre Estado e Igreja, afirmando que esse rompimento traria de volta a barbárie e que, em todo caso, existiria apenas uma civilização possível: a católica (Silva, 1891. Apud: Santos, 2008, p. 177). Já no início do século XX, o missionário redentorista alemão, Pe. Francisco Wand escreveu em suas anotações sobre a história de Goiás e do Brasil que "a vida pública aqui, graças à influência da religião, apresentava aspectos de uma nação civilizada e sintomas de estabilidade" (Wand, 2022, p. 65).

Mesmo no que se refere ao controle dos corpos e comportamentos (algo caro na fundamentação empírica da obra de Elias), encontramos nas fontes da congregação redentorista em Goiás esforços constantes para alcançar esta "civilidade" de comportamentos, dentro e fora da igreja. Por exemplo, na esteira dos manuais de etiqueta analisados por Elias (2011) como instrumento de padronização dos comportamentos individuais e criação de normas de condutas (cujo resultado foi o autocontrole por meio do cálculo racional dos próprios atos), os missionários redentoristas alemães em Goiás, editores do jornal Santuário da Trindade, publicaram, em artigo intitulado "Respeito a casa de Deus", na edição de 7 de abril de 1923, no qual há uma interessante lista de normatização de conduta dos fieis dentro das igrejas:

> 1º Logar de oração a casa de Deus merece que nella entremos com fé e respeito.
> 2º Entrando na Igreja, o primeiro acto é adorar o Santíssimo Sacramento indo rezar deante do seu altar.
> 3º Depois da oração eucarística é que vêm os demais actos de culto, como as preces aos santos.
> 4º Não se deve passar deante do Santíssimo sem fazer a genuflexão completa.
> 5º É preciso ajoelhar durante e elevação e quando o padre destribue a Sagrada Communhão.
> 6º Dentro da Igreja não se deve falar nem passear.
> 7º É preciso tomar parte activa na liturgia e responder elaboradamente às orações comuns e aos cânticos litúrgicos populares.
> 8º As senhoras devem vir de cabeça coberta em trajes modestos e christãos.
> 9º A immodestia no vestir é uma ofensa a Deus, um escândalo para o próximo, uma profanação no lugar santo.

> 10º O Senhor não pode aceitar as orações e esmolas das Senhoras que não trajem com pudor, pois pune os profanadores do templo.
> 11º Deus será severíssimo com os paes que não impedem as extravagências das filhas.
> 12º É ridículo e grotesco trazer cães dentro da Egreja.
> 13º Não se deve cuspir no chão, dentro da Egreja como medida de respeito e hygiene.
> 14º Não se devem trazer creanças que chorem durante os actos religiosos. (Kiermeier, 1923, p. 3).

A lista de normatização de conduta apresentada acima evidencia claramente a atuação dos missionários redentoristas em prol do processo civilizador em Goiás. O comportamento durante o culto, os movimentos obrigatórios diante da eucaristia, o pudor no modo de vestir, os hábitos de higiene e até mesmo o comportamento infantil são elementos a partir dos quais, com base na teoria de Elias, podemos inferir um processo de estabelecimento tanto de um padrão de comportamento, quanto do controle social e autocontrole como distinção entre aqueles que "sabem se comportar como civilizados" e aqueles que "não têm educação".

Além do autocontrole produzido pelo estabelecimento de um padrão de "comportamento civilizado", o controle e a vigilância do comportamento alheio também tiveram igual relevância neste processo civilizador empreendido pelos redentoristas em Goiás. Um exemplo bastante interessante do modo como os missionários alemães influenciaram nesse processo pode ser visto nas instruções do Pe. Estevão Maria Heigenhauser para o estabelecimento de missões para homens. Segundo Heigenhauser, seria necessário realizar missas reservadas somente para os homens ao longo das missões, durante as quais

> Deixa-se aberta a porta até encher-se a igreja e permita-se que as mulheres curiosas olhem para dentro. Uma igreja cheia de homens impressiona fortemente as mulheres, e coitados dos maridos e filhos que não estiverem lá dentro. [...] As mulheres podem assistir, mas fora dos bancos, que em geral nem chegam para os homens. Podem subir às tribunas, ao coro. Quanto menos mulheres na nave da igreja, tanto melhor. Que assistam ao menos as beatas. Pois elas prestam bem atenção em quem comunga ou deixa de fazê-lo. O lugar inteiro fica sabendo, e pobre marido ou filho faltoso. Cai num fogo de barragem, e à noite vêm depressa confessar-se, para escapar do fogo infernal lá de casa. (Documenta 94, p. 65, grifos nossos).

Este controle externo, seja de comportamentos práticos, seja de participação nas funções religiosas, de acordo com Norbert Elias, é convertido em autocontrole, de modo que as atividades humanas baseadas em impulsos são progressivamente excluídas, controladas e/ou investidas de sentimentos de vergonha. O medo e a vergonha, assim,

criam uma tensão e uma ansiedade pessoais que limitam o modo de agir de um determinado indivíduo, que teme os olhares repressivos daqueles que o julgam incivilizado por não se enquadrar socialmente no padrão de comportamento estabelecido. Assim,

> A vergonha tira sua coloração específica do fato de que a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma. O conflito expressado no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade. Ele mesmo se reconhece como inferior. Teme perder o amor e respeito dos demais, a quem atribui valor. A atitude dessas pessoas precipitou nele uma atitude dentro de si que ele automaticamente adota em relação a si mesmo. E é isso o que o torna tão impotente diante de gestos de superioridade de outras pessoas que, de alguma maneira, deflagram nele esse automatismo (Elias, 2011, p. 194).

Em face disso, podemos afirmar que o discurso civilizador de missionários, como os exemplos citados dos redentoristas em Goiás e, em nível institucional e estrutural, da Igreja Católica no Brasil, fez parte do modo como a civilização e a evangelização se complementaram ao longo de todo o processo de colonização e, no início do século XX, de modernização do país. Esta argumentação católica em torno do binômio "civilização/barbárie" integrou um contexto brasileiro importante na construção da república. Perdendo espaço político e social, a Igreja Católica no Brasil passou a reagir às transformações em curso, curiosamente, não em combate às inevitabilidades da modernidade que vagarosamente chegava ao Brasil, mas apropriando-se dos anseios brasileiros de alcançar os trilhos do progresso, por meio do uso do discurso da civilização católica como forma de se legitimar no horizonte de expectativas que se abria à jovem república brasileira. A compreensão desta posição passa necessariamente pela análise do processo civilizador e modernizador do Brasil e de Goiás, sem a qual não é possível compreender as motivações e interesses católicos nessas apropriações (Gomes Filho, 2018).

O sertão como ambiente e território a ser civilizado/ modernizado

"Sertão" é, ainda na historiografia e na sociologia brasileiras, um daqueles conceitos de tantas possibilidades e variações que uma tentativa de abarcar todas as suas

variações se converteria em um trabalho demasiado amplo.[1] No entanto, interessa a este artigo, de maneira especial, a abordagem do sertão enquanto espaço simbólico, cujas representações, especialmente acerca da relação entre civilização e progresso, em muito nos auxiliam a compreender o processo civilizador em Goiás e o papel dos missionários católicos em suas consequências.

Em termos etimológicos, a palavra sertão "seria oriunda de desertão; seu sentido encontra-se, segundo dicionários da língua portuguesa dos séculos XVIII e XIX, em uma dupla ideia – a espacial, de interior, e a social, de deserto, região pouco povoada." (Lima, 1999, p. 57). Neste sentido, o sertão, em seus sentidos etimológico e geográfico, estaria ligado às terras do interior do país, caracterizadas especialmente por seu baixo povoamento e pela distância em relação aos principais núcleos urbanos. Em termos simbólicos, no entanto, Sérgio da Mata (2002, p. 164) destaca que

> O sertão transpira ameaça e mistério; espaço polissêmico em que as noções de fronteira, esconderijo e deserto se confundem. É verdade que ele pode ser considerado, e ainda o é, uma categoria geográfica. O que não significa que seja possível reduzi-lo a um espaço fixo, claramente delimitado.

Durante o período colonial, o sertão foi entendido não apenas a partir da noção de "deserto", mas, fundamentalmente, como contraste com a região colonizada, ou seja, com o espaço preenchido pelo colonizador, o que, em termos genéricos, significava as regiões ainda não plenamente controladas pelas principais instâncias de poder colonial: o Estado e a Igreja. Por isso, segundo destaca Maria Elisa Mader (1995, p. 13), o sertão é

> O território do vazio, o domínio do desconhecido, o espaço ainda não preenchido pela colonização. É, por isso, o mundo da desordem, domínio da barbárie, da selvageria, do diabo. Ao mesmo tempo, se conhecido, pode ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser o sertão para constituir-se em região colonial.

Já no século XIX, especialmente sob a ótica dos viajantes estrangeiros, o sertão passou a ganhar a conotação de deserto. Segundo registrou Wilhelm Ludwig von Eschwege, em seu Journal von Brasilien oder vermischte Nachrichten aus Brasilien, publicado em 1818, após viajar pelo interior do Brasil, "dá-se o nome de sertões às regiões onde pouca ou quase nenhuma civilização foi introduzida, por conseguinte, aos

[1] Uma rápida e interessante exposição e reflexão sobre as principais referências bibliográficas sobre o assunto podem ser encontradas na obra de Sérgio da Mata (2002, p. 164–171).

espaços quase ou totalmente desabitados" (Eschwege, apud Mata, 2002, p. 165). Percepção semelhante teve Auguste Saint-Hilaire quando passou por Minas Gerais, ao registrar que a palavra sertão designaria "uma espécie de divisão vaga e convencional determinada pela natureza do território e, principalmente, pela escassez de população" (Saint-Hilaire, apud Mata, 2002, p. 165). Também Spix e Martius, viajantes bávaros, em passagem por Minas Gerais, registraram: "achamo-nos agora no sertão, como denominam os mineiros a vastidão deserta, na sua linguagem usual" (Spix; Martius, apud Mata, 2002, p. 165).

Esta percepção negativa do sertão foi transformada, em termos gerais, apenas no início da república, fundamentalmente a partir de movimentos intelectuais que o valorizaram como elemento genuinamente nacional, ou mesmo pelo ímpeto civilizatório que a república brasileira recém-instaurada utilizou para legitimar sua ideia de nação moderna. Portanto, "os primeiros anos da República foram palco de um expressivo movimento de valorização do sertão, seja enquanto espaço a ser incorporado ao esforço civilizatório das elites políticas do país, seja como referência da autenticidade nacional" (Lima, 1999, p. 65).

Em todo caso, face a esta multiplicidade de transformações pelas quais o conceito de sertão passou ao longo dos séculos no Brasil, concordamos com Sérgio da Mata que: "o sertão é um espaço fluido, sem fronteiras claramente definidas" (Mata, 2002, p. 165). Ou seja, para além das noções de deserto, desabitação ou distância, a ideia que se construiu ao longo dos séculos XVIII e XIX e no início do XX sobre o sertão conduz o termo à fluidez não apenas na sua noção espacial, mas também na temporal. Em todos os casos citados, a noção de sertão refere-se à ausência não apenas de pessoas, mas, sobretudo, de civilização e, mais tarde, na República, de progresso.

O dualismo civilização/ progresso, em contraposição ao atraso, pode ser percebido, no momento da construção da nação brasileira do início da República, também a partir do binômio sertão/litoral. Segundo Nísia Trindade Lima (1999, p. 60),

> Sertão, nesta perspectiva, é concebido como um dos polos do dualismo que contrapõe o atraso ao moderno, e é analisado com frequência como o espaço dominado pela natureza e pela barbárie. No outro polo, o litoral não significa simplesmente a faixa de terra junto ao mar, mas, principalmente, o espaço da civilização.

O sertão, nos primeiros anos da república, portanto, herdou de seus períodos colonial e imperial a representação de um espaço incivilizado, reino da barbárie, da

desordem e do diabo. Ainda que houvesse, todavia, uma corrente intelectual, especialmente na literatura sertanista, que criticasse o processo civilizatório do sertão a partir do litoral – como o caso de Euclides da Cunha, que, invertendo os polos de valorização na relação sertão/litoral, representava o litoral "como sinônimo de inautenticidade, enquanto antítese da nação" (Lima, 1999, p. 60) – na ótica daqueles que insistiam em um processo civilizador aos moldes europeus, o sertão permanecia como um lugar infestado por um estágio inferior de desenvolvimento humano e social, conforme interpretava, por exemplo, o psiquiatra e antropólogo maranhense Raimundo Nina Rodrigues, para quem o sertão era "dominado por uma população mestiça, infantil, inculta, em estágio inferior da evolução social" (Ventura, 1991, p. 54). Assim,

> A ideia de construir o sertão a partir do litoral marca o pensamento social brasileiro, mesmo no que toca a autores que não têm o debate sobre raça e natureza como pontos centrais de reflexão. É como se estivéssemos diante de um efeito especular dos sentimentos, motivados pelo contato com as sociedades que vivenciaram a modernização. Ou, se quisermos nos reportar à perspectiva do século XIX, um efeito da imagem das "nações civilizadas". Teríamos, assim, a reprodução interna, na sociedade brasileira, das contradições experimentadas no contraste com aquelas sociedades. Tais sentimentos tanto podem resultar numa valorização negativa daquele que é visto como o polo negativo do dualismo, como originar uma forma ambivalente de pensar o Brasil e seus sertões. (Lima, 1999, p. 61, grifos nossos)

Desse modo, no alvorecer da república, a comparação entre a jovem nação brasileira e as civilizações do "velho continente" ditou o compasso das necessidades de superar os atrasos percebidos no Brasil, quando se vivenciou a modernidade em curso do outro lado do Atlântico. Assim, a principal categoria de comparação temporal entre o moderno e o antigo (ou, no caso brasileiro, o atrasado) é a modernização. Diferentemente da noção de modernidade – geradora de um distanciamento entre futuro e passado e, logo, de um distanciamento do moderno em relação ao seu antigo (Koselleck, 2012) –, a noção de modernização desenvolve-se na relação entre antigo e moderno, no sentido da superação do primeiro pelo segundo, e não de um distanciamento necessário decorrente do abandono progressivo das experiências com vistas às expectativas. Isso significa que, no caso do Brasil, ainda que com sérias restrições se possa falar no final do século XIX de uma modernidade em curso, ou seja, de um distanciamento efetivo entre o que se vislumbrava no horizonte de expectativas e o que se tinha até então como campo experiência (não obstante às novidades trazidas pela república), certamente é possível

notarmos as tentativas de se colocar o país no curso que o levaria ao progresso. Este caminho passava necessariamente pela modernização do sertão.[2]

Todavia, diferentemente do caso europeu, em que a modernização comparava "antigos e modernos", isto é, países temporalmente mais avançados (na industrialização, na urbanização, nas artes, nas ciências, na política etc.) em relação a outros, no Brasil, o sertão não era visto apenas como atrasado, mas, sobretudo, "bárbaro". Portanto, não bastava modernizar o sertão; era igualmente necessário civilizá-lo. Neste sentido, o sertão brasileiro passaria, do final do século XIX à metade do XX, por um processo civilizatório e modernizador, ambos justificados por um discurso de modernidade e progresso. Assim, no Brasil, diferentemente da dinâmica processual europeia (cuja modernização oitocentista sucedeu um processo civilizatório de pelo menos três séculos – se nos pautarmos nas hipóteses de Norbert Elias), o par litoral/sertão abriu um contraste temporal simultâneo entre o processo civilizador e a modernização, notado, sobretudo, pelos intelectuais que criticavam o modelo civilizatório e modernizador como uma cópia tosca da paisagem europeia. No trecho encontrado em Os sertões, de 1902,

> Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo em que palejam reflexos de vida civilizada, tivemos, de improviso, como herança inesperada, a República. Acendemos de chofre, arrebatados no caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem no âmago de nosso país um terço de nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo, respingando em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe no código orgânico de outras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências de nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nessa terra que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-lo três séculos. (Cunha, 1984, p. 90. Grifos nossos)

Esta separação temporal entre litoral e sertão, notada por Euclides da Cunha, foi o principal alvo das missões civilizatórias da Primeira República brasileira. Datam desse período importantes expedições ao interior do país (as expedições de Cândido Rondon, da Comissão Geológica em São Paulo, do astrônomo Louis Cruls em 1892 ao Planalto Central e as expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz), cujo objetivo era, afinal, integrar os sertões ao projeto civilizador e modernizador brasileiro, isto é, arrastá-los à posição temporal do litoral que, por si só, já apressava-se para abreviar suas próprias

[2] Lembrando mais uma vez das palavras de Jacques Le Goff (2013, p. 172): "o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos os problemas da 'modernização'".

distâncias temporais com relação ao modelo europeu. Conforme destaca Nísia Trindade Lima,

> As viagens estiveram associadas a projetos modernizadores: construções de ferrovias, avaliações da Inspetoria de Obras Contra as Secas, construção de linhas telegráficas. Muitos deles têm início no Império, como é o caso da construção de linhas telegráficas, dos troncos ferroviários e dos projetos de transferência da capital, e devem ser vistos à luz do debate sobre interiorização e unidade territorial e política. [...] Este movimento missionário, fortemente associado à expansão da presença do Estado, encontrou como atores sociais agentes informados pelo cientificismo – quer na versão positivista ortodoxa, quer nas versões mais heterodoxas e em interpretações evolucionistas de cunho spenceriano (Lima, 1999, pp. 66; 67).

Para além do viés científico, chamamos também a atenção para o fato de que tais movimentos "missionários" de cunho civilizatório e modernizador não podem ser reduzidos apenas às atividades de cientistas e intelectuais. Outra classe de "desbravadores" dos sertões brasileiros esteve presente desde o início da colonização portuguesa: o clero. O sertão, "mundo da desordem, domínio da barbárie, da selvageria, do diabo" (Mader, 1995, p. 13), era o ambiente perfeito para a ação missionária de religiosos católicos e protestantes. Tais missionários agiram não somente em favor da expansão religiosa, mas também, como sujeitos imersos no tempo e experienciados na modernidade e na modernização europeias e estadunidenses, operaram como agentes da modernização e do processo civilizador no sertão de Goiás.

O processo civilizatório no sertão brasileiro e goiano, portanto, não segue uma lógica exclusivamente associada ao processo civilizador descrito por Norbert Elias (2011). O sertão, lugar essencialmente sagrado e sacralizado por um tipo de religião popular cuja dicotomia sagrado/profano se torna quase fluida em quase tudo, não poderia ser civilizado sem um elemento ao qual Elias deu pouca atenção ao analisar o caso europeu: a religião. A razão disso está ligada tanto ao tipo de mentalidade e de religiosidade desenvolvidas no sertão brasileiro quanto ao tipo de projeto de civilização que se construiu no Brasil, essencialmente ligado à oposição entre cidade e campo.

> O sertão é, em outras palavras, a antítese de tudo aquilo que uma parcela significativa da população brasileira dos séculos XVIII-XIX julgava ser a "civilização" (e aqui já nos encontramos diante dos fundamentos da visão de um Euclides da Cunha). Esta noção de "civilização" resumia-se a três critérios fundamentais, e dialeticamente relacionados entre si: submissão ↔ urbanização ↔ religião. Os arraiais, e em especial as vilas, são os loci a partir dos quais o ideal civilizatório ocidental cristão se difunde. É ali que a natural compulsão dos homens para o crime pode – assim se supunha – ser controlada pelas instâncias de poder jurídico e policial; é também ali, sob a ação educadora e/ou missionária da Igreja, que "pessoas insignificantes" e "selvagens" podem

> ser salvos de sua "superstição", de seu paganismo e finalmente trazidos à "verdadeira" comunidade dos crentes. O sertão é, pois, o reverso da cidade: um espaço ainda livre de toda e qualquer forma de domesticação (Mata, 2002, p. 170–171).

Portanto, para compreendermos tanto o processo civilizador e modernizador em Goiás quanto a própria ação dos missionários religiosos como agentes desse processo, é necessário que não nos limitemos aos elementos descritos por Norbert Elias (2011), tais como o autocontrole e o monopólio da violência pelo Estado. Antes, a religião, no caso americano, é um fator de relevância indispensável, uma vez que o sertão, como espaço habitado por sujeitos "não-civilizados" e "não-modernos", precisa ser entendido a partir dos próprios sujeitos que são objetos desse projeto e processo civilizador/modernizador que sobre ele avançou. Sendo assim, a religiosidade popular, bem como seu "processo civilizador religioso", constitui um elemento igualmente fundamental para a construção da modernidade em Goiás e para sua integração ao projeto de nação brasileiro.

O Norte de Goiás como um espaço de sertão a ser civilizado e evangelizado

O chamado "Norte de Goiás", em termos geográficos, pode ser descrito como a região setentrional da capitania e, posteriormente, da província e do estado de Goiás, que se desmembrou em 1988 para formar o atual estado do Tocantins. Durante o século XIX, a presença governamental era mínima. Isso gerou um sentimento crônico de negligência, que alimentou movimentos separatistas precoces, como a Comarca do Norte (1821) liderada por Teotônio Segurado. Assim, na ausência de um braço forte do Estado (no sentido de um processo civilizador descrito por Norbert Elias), o poder era exercido por oligarquias locais e coronéis, o que criava uma dinâmica de poder altamente fragmentada e autônoma. Desse modo, em termos culturais, a cultura norte-goiana se forjou na resistência e na adaptação ao meio ambiente, com festas religiosas de forte traço comunitário que preenchiam o vácuo deixado pelas instituições formais, sejam elas o Estado ou a Igreja. Em termos "civilizacionais", portanto, ao longo da história do Norte goiano, houve uma construção discursiva segundo a qual a região era um lugar de "barbárie", habitada por povos indígenas "bravios" (como os Krahô e os Xerente) e por comunidades quilombolas isoladas. Portanto, tratava-se tipicamente de um sertão a ser ainda civilizado.

Assim, se, por um lado, sobre o Estado de Goiás como um todo construiu-se, ao longo dos séculos XIX e XX, uma imagem de isolamento e marginalização (Chaul, 2002),

por outro, "para a região norte (de Goiás) os relatos são ainda mais desanimadores" (Oliveira, 2010, p. 34). Segundo Telma Rodrigues Alves (2009), o sertão foi "expulso" de Goiás na entrada do século XX e acabou "encurralado" no norte. Segundo a mesma autora, ao analisar a historiografia sobre o Norte de Goiás constituída ao longo do século XX, os historiadores

> em geral, naturalizam e congelam invenções recentes em um processo de continuidade histórica que em algumas narrativas remetem ao século XVII, transformando-as em tradições, para legitimar a ideia de que o espaço que hoje compõe o Estado do Tocantins "sempre foi diferente", "sempre foi composto por uma população diferenciada" (Alves, 2009, p. 76).

Dessa forma, a caracterização de Goiás como um sertão durante os séculos XVIII e XIX passou progressivamente a ser atribuída à região norte, a partir dos processos modernizadores na região central da província/ estado, no final do século XIX. Assim,

> O estado do Tocantins, cujo território coincide com o do antigo Norte de Goiás, é definido pelo pensamento nativo como o sertão por excelência do estado de Goiás, pelas razões economicistas e ausências usuais: inclemência do sol, terra imprópria para o cultivo, baixa produtividade, ausência de centros urbanos, precariedade do processo civilizatório (Sena, 2010, p. 07).

A expressão "precariedade do processo civilizatório", da citação acima, ilustra bem como o Norte de Goiás foi representado do final do século XIX ao final do século XX. A partir das tensões em torno da independência e da criação do Estado do Tocantins, a negatividade do sertão foi gradualmente substituída por um elemento de identidade regional. No entanto, os processos de modernização e civilização do Norte de Goiás não deixaram de ser louvados como parte da adequação do Tocantins ao "progresso" nacional brasileiro.

Em referência ao norte goiano, as narrativas historiográficas mais comuns abordam as missões religiosas da Ordem dos Capuchinhos, que chegaram à região na década de 1840, e da Ordem dos Pregadores (dominicanos), que atuaram no norte da província a partir de 1886, bem como as incursões dos próprios redentoristas, especialmente quando acompanhavam os bispos Dom Eduardo Silva (1891–1907) e Dom Prudêncio Gomes (1907–1921) na região. Há menções à presença dos jesuítas; no entanto, por não terem se fixado no local, são apenas brevemente mencionadas. Após 1950, temos estudos que indicam a presença da ordem dos Filhos da Divina Providência na região do extremo norte do Tocantins (chamada de "Bico do Papagaio"), com a fundação da prelazia de Tocantinópolis em 1952. Na mesma década, em 1956, ocorreu a

entrada de um ramo da Ordem dos Frades Menores (também franciscanos), proveniente dos Estados Unidos da América, o que resultou na criação da prelazia de Cristalândia. E, por fim, da Congregação do Santíssimo Redentor (redentoristas), em 1966, com outra prelazia em Miracema do Norte.

As duas ordens religiosas de destaque na historiografia, capuchinhos e dominicanos, realizavam ações de cunho missionário relevantes no território goiano e, devido às necessidades do período, foram deslocadas especificamente para a região norte de Goiás a pedido dos bispos diocesanos. Conforme explica Giraldin (2002, apud: Bressanin, 2015, p. 35), além da presença do clero secular, a Igreja dessa região foi atendida, a partir de 1840, com a presença dos religiosos capuchinhos, destacados pelo Império brasileiro para a região "[...] com a função de realizar a catequese e civilização dos povos indígenas". A partir da divisão jurisdicional e da criação da Diocese de Porto Nacional em 1915, foi o bispado do norte que providenciou o chamamento de outras ordens religiosas para atuarem na região.

Destarte, os estudos relacionados à atuação dos primeiros dois grupos de religiosos têm como objetivo principal a motivação dos frades que se deslocaram para o Brasil, para Goiás e para o Norte de Goiás: a evangelização dos povos indígenas. Tamna dos Santos Sales (2017, p. 49) afirma que "a presença destes missionários no Brasil significava uma associação persistente entre Estado e Igreja, com o objetivo de atender aos interesses da catequese, da educação e do serviço religioso para índios e não índios". Ainda segundo a mesma autora,

> É fato que em 1850 os projetos desenvolvidos em conjunto pelo Estado e a Ordem dos Capuchinhos haviam trazido até esse ano sessenta religiosos para o Brasil. Desse quantitativo havia em Goiás ao menos uma dezena, distribuídos pelo norte da província, sendo os principais: frei Segismindo de Taggia do aldeamento Janimbú e posteriormente no aldeamento de São José do Araguaia; frei Rafael de Taggia, no aldeamento de Pedro Afonso, e frei Francisco de Monte de São Vito do aldeamento de Boa vista e posteriormente do aldeamento de Santa Maria do Araguaia. [...] É fato, que para muitos autores, que pesquisam as políticas indigenistas, a diferença entre as missões dos capuchinhos e as dos dominicanos estavam no tratamento dado aos índios: os capuchinhos tinham como prática direcionar seus serviços para a população não indígena, desviando suas atenções da população indígena. Em outras palavras, enquanto se preocupavam com perdão dos "cristãos" ou com "atividades comerciais" tratavam de aplicar o rigor divino contra os grupos indígenas. Entre os dominicanos, por outro lado, vemos uma preocupação maior com a questão da evangelização indígena; no entanto, os métodos destes não foram menos agressivos que os de outros grupos de missionário que se estabeleceram no norte de Goiás (Sales, 2017, p. 49–50).

Já Juciene Ricarte Apolinário (2005) analisa as práticas das políticas indígenas e indigenistas, entendendo essas ações a partir da interação entre sujeitos indígenas e não indígenas. Em relação ao processo de conversão e evangelização praticados com as populações indígenas locais, a autora interpreta que os relatos dos

> missionários são discursos privilegiados que dão visibilidade à resistência extremamente sutil desses povos, nas atitudes de negação aos apelos de conversão à fé católica e a exploração enquanto mão-de-obra compulsória. Ao criar os aldeamentos indígenas, o colonizador acreditava que teria grandes possibilidades de submetê-los, mas o seu sistema de valores ocidentais não lhe permitia perceber o universo político indígena que diante de diferentes situações, criava fendas na redoma dos poderes tutelares da sociedade colonial [...] desculpa dos Akroá para não atender aos chamados dos missionários é que "não são negros". Fica patente que os indígenas percebiam as condições sociais dos indivíduos que estavam inseridos no sistema colonial. Sistema esse estruturado na desigualdade e exploração da mão-de-obra, especialmente negra-africana. Não eram "negros", antes de tudo, porque ser "negro" representava a extirpação da liberdade social, ou seja, o cativeiro, e isto era inadmissível aos Akroá e Xakriabá que resignificavam as suas posições sociais nos aldeamentos. Eles estavam sob o jugo do poder disciplinar mas sabiam reinventar a liberdade (Apolinário, 2005, p. 113).

Assim, o Norte de Goiás, nessa perspectiva, pode ser descrito como um lugar de dominação e exploração que, além de material, no caso da exploração aurífera, também se constituía como espaço de disputas pelo domínio espiritual. Neste sentido, "os grupos étnicos não surgem, necessariamente, de um isolamento geográfico, mas das relações sociais que favorecem o isolamento de certos atributos contrastivos fundamentais entre um 'nós' e os 'outros'" (Apolinário, 2005, p. 29). Portanto, as ações e relações dos Akroá e demais grupos étnicos indígenas da região "possibilitaram a ressignificação da história dos povos indígenas nas fronteiras dos sertões do Piaui e Goiás" (Apolinário, 2005, p. 25–26).

Em outro estudo, Cleube Alves da Silva (2006) discute a situação decorrente dos contatos entre os povos indígenas Xerente e os conquistadores luso-brasileiros na Capitania de Goiás. Segundo o autor, "a limitação do espaço indígena visava à liberação de território para a prospecção de veios auríferos e para a formação de fazendas de criação de gado" (Silva, 2006, p. 109), atendendo, assim, aos interesses do colonizador português, no que diz respeito ao lucro econômico, e do colonizador religioso, no sentido de conquistar almas por meio da evangelização forçada nos aldeamentos. Por outro lado, Silva (2006) não considera a relação entre o colonizador e o indígena como apenas a de vencedor e vencido; antes, conclui que a

> territorialidade indígena em Goiás foi construída em oposição à territorialização construída pelos luso-brasileiros. Enquanto os ocidentais europeizados procuravam uma construção de um espaço que lhes permitissem autonomia para a busca de riquezas e uma vida tranquila na qual pudessem gozar as benesses de seu sucesso, os nativos tinham uma visão elaborada dentro de um panorama cultural em que o território, além de um espaço vital, também era lugar de formação pessoal e de construção do sujeito como parte de um grupo étnico. Nessa concepção, cada mudança territorial foi interpretada pelos indígenas dentro de uma mudança contextual. Um grupo étnico poderia optar por conviver com os luso-brasileiros para preservar um espaço territorial que em sua construção social remetia a seus antepassados como os Xerente. Um outro preferia deixar um espaço que estava ligado a gerações anteriores, porém, indo em busca de um lugar para as gerações futuras, como os Xavante. E outro, ainda, como os Akroá que, supostamente a partir de uma interpretação de que seria impossível conviver com o conquistador lusobrasileiro e, ao que tudo indica não queriam mais fugir, optaram pelo combate constante (Silva, 2006, p.142).

A partir de 1886, portanto, já no final do período imperial brasileiro, os missionários da Ordem dos Pregadores (dominicanos) foram enviados para o Norte de Goiás. Edivaldo Santos (1996) é um dos primeiros pesquisadores a dedicar parte de sua atenção aos missionários dominicanos em Goiás. O trabalho tem um desenrolar mais voltado para a historicização das ações dominicanas em solo goiano, no qual o autor declara seu tom apologético em relação aos frades, concordando com as ideias de missão e evangelização descritas em suas fontes de pesquisa. Segundo o autor,

> Entusiasmados pelo ideário de uma verdadeira missão, os filhos de São Domingos da Província de Tolosa, França, no final do século passado, romperam as fronteiras da pátria, da cultura e do conforto e se estabeleceram em pleno centro do Brasil, numa região ainda inóspita e desprovida de todo conforto. Foram verdadeiros missionários entre os índios e os sertanejos do Brasil Central (Santos, 1996, p. 15).

Nas perspectivas apresentadas por Santos (1996), portanto, a "verdadeira missão" dominicana não foi apenas religiosa, mas civilizacional, uma vez que deixaram seu "conforto" para se dedicar à "cultura" no Brasil Central. Dessa perspectiva também parece compartilhar Cesar Evangelista Bressanin (2015, p. 34). Segundo o autor,

> A presença dominicana em Porto Nacional foi frutífera. Os anos que antecederam a criação da Diocese de Porto Nacional, ocorrida em 1915, foram de intensa atuação desses missionários. O ambiente religiosos, cultural, humano e educativo que padres e freiras semearam em Porto Nacional, transformou esta cidade num centro de referencia para todo o antigo Norte de Goiás e regiões circunvizinhas. Foi com os dominicanos que começou um trabalho mais obstinado na formação do povo tocantinense [...]. Assim, a escolha de Porto Nacional para sediar a nossa diocese a ser criada deveu-se ao fato de existir ali um terreno preparado, sólido e de uma grande riqueza religiosa e cultural, que possibilitaria lançar as bases de mais uma parcela da Igreja Romana no sertão de Goiás.

Portanto, conforme o autor acima, a evangelização dominicana, por meio de sua instalação em Porto Nacional, cidade irradiadora da missão, possibilitou ao povo do Norte goiano, além da formação religiosa, uma formação cultural, humana e educativa (civilizacional, portanto). Mesmo nas publicações mais recentes, como a de Claire Pic (2004), a missão dominicana no Norte de Goiás ultrapassa seu aspecto meramente evangelizador, ganhando contornos civilizacionais, sem os quais a região estaria perdida na barbárie.

De todo modo, apesar de a missão dominicana, a partir do final do século XIX, ter sido a que de fato se instalou no norte de Goiás, outros grupos missionários também realizaram atividades ali. Os redentoristas, por exemplo, ainda que estivessem responsáveis pela porção sul do Estado, participaram de atividades pastorais no norte. Destaca-se, em especial, a atuação deles na década de 1920, quando o missionário alemão Padre Francisco Wand acompanhou o último giro pastoral do bispo Dom Prudêncio Gomes pelo norte de Goiás. As narrativas desse missionário, em uma obra que escreveu entre 1922 e 1924 (mas somente publicada cem anos depois, em 2023), são uma fonte preciosa para percebermos, dentre inúmeras outras coisas, como o norte era descrito como um sertão ainda a ser civilizado.

A começar pela contextualização que Wand faz da sua viagem com o bispo, podemos perceber a noção de "aventura", "desbravamento" e até mesmo "heroísmo" daqueles que se lançavam às missões pastorais naquela região. Vejamos o relato do missionário:

> Em vista de seu estado de saúde, foi um ato de heroísmo que, no ano de 1921, Dom Prudêncio ainda resolveu fazer uma visita pastoral ao extremo norte de seu bispado. Por isso, antes de partir, fez o seu testamento, na quase certeza de que não mais voltaria desta viagem. Foi no começo de junho, que o bispo se pôs a caminho, levando consigo como secretário e auxiliar, o redentorista que escreve estas notícias. Dois meses depois, exatamente em 2 de agosto, parávamos no alto da "Serra do Forte", resolvidos a pernoitar ali no meio da mata virgem. Sentados num caixote que continha nossa bagagem, abrimos uma garrafa de cerveja, para bebê-la em honra de Santo Afonso, fundador da Congregação Redentorista, cuja festa se comemora nesta data. Cerveja em pleno sertão é coisa rara, mas, de propósito, o Sr. Bispo tinha guardado esta garrafa, aliás, um presente para aquele dia. Muito atencioso como era, Dom Prudêncio ainda queria fazer-me uma pequena surpresa para o jantar. Tomou um facão, penetrou na selva e ali cortou uma "guariroba"; com o miolo desta palmeira preparou uma salada de excelente sabor. (Wand, 2023, p. 184)

Os relatos contidos na citação acima nos interessam especialmente pelo fato de que, segundo nota o missionário, aventurar-se pelo sertão do extremo norte goiano, onde "cerveja era coisa rara", era um ato de verdadeiro heroísmo. O tom de aventura, desbravamento e até mesmo a necessidade de uso de "facão para penetrar a selva" denotam o modo como o norte era visto como "selvagem". Em outras passagens, Wand ainda retrata, agora incluindo lugares habitados e costumes locais, o modo (ainda) incivilizado e selvagem como as populações do norte viviam. Sobre as edificações, o missionário afirma:

> No norte de Goiás, onde deviam e podiam existir grandes cidades, centros de cultura e de indústria, hoje se encontram mato e ruínas. Se ao menos tivessem conservado as muitas e magníficas igrejas, verdadeiros monumentos de arte. Por que também estas desapareceram? A explicação é fácil. Sendo abandonadas paulatinamente quase todas as cidades da região de mineração, não havia mais quem cuidasse das igrejas [...]. Portanto, entregues à sua sorte, estas igrejas ruiriam fatalmente, porque quase todas tinham paredes de taipa, e não de pedra ou de tijolo (Wand, 2023, p. 77).

Já no que se refere aos costumes locais, Wand retrata, com certo encanto e nostalgia (típica de toda a sua obra como alguém que, ao contrário de outros missionários redentoristas alemães em Goiás, detestava a modernização e o progresso), o modo como os costumes religiosos e culturais (ou mesmo as condições de vida cotidiana) se diferenciavam dos lugares onde o processo civilizador já tinha alcançado. Sobre o hábito de usar-se redes no norte de Goiás para dormir (hábito derivado das tradições indígenas), Wand explica ao seu leitor que:

> [...] no norte, estas [as redes] são indispensáveis para o repouso, seja de dia ou de noite. Por isto, a rede faz parte integrante nas viagens. Nas habitações goianas do norte, às vezes, podem-se ver seis ou mais redes estendidas uma ao lado da outra. Quando o calor dentro da casa é insuportável, armam-se as redes ao ar livre, em meio às árvores. Ali dorme-se excelentemente. Se, acaso, existir uma cama, a família oferece-a ao hóspede, mas ai dele se a aceita; mal começa a adormecer, sente em toda parte do corpo as terríveis coceiras provocadas pelos percevejos; no desespero abandona esta malfadada cama e se deita num duro banco ou mesmo no chão. Só o inexperiente pode ceder à tentação de deitar-se num leito em casa de gente da roça, onde as condições higiênicas, em geral, são as mais precárias (Wand, 2023, p.172).

Sobre os costumes culturais da região, o missionário faz ainda as seguintes observações:

> O brasileiro, em geral, gosta de cantar. Contudo, os goianos parecem fazer, nisso, uma exceção, menos os crioulos de sangue baiano que moram no norte

> do Estado. É sabido que os baianos possuem um rico tesouro de cânticos populares e religiosos. Quem os ouve pela primeira vez cantar o "Ofício Mariano" fica profundamente impressionado. No tempo de Natal, quando vão de presépio em presépio, cantando e tocando suas flautas de caniço, lembram os célebres "pifferari" de Roma. O que mais se ouve em Goiás de música popular tem um quê de tristonho, apto a suscitar mais sentimentos de melancolia do que de alegria. Os instrumentos que acompanham estas cançonetas são quase sempre a guitarra e o bandolim (Wand, 2023, p. 108).

Estas descrições apresentadas por Wand (2023) revelam como o olhar do observador eclesiástico estrangeiro opera a partir de uma chave de leitura dicotômica, que oscila entre a idealização romântica do "isolamento sertanejo" e o choque diante da alteridade cultural e material da região. Ao classificar a viagem pastoral como um "ato de heroísmo" e sublinhar a precariedade das condições higiênicas locais, o missionário redentorista reforça, por meio de uma retórica da privação, o estigma do Norte de Goiás como um espaço carente dos vetores elementares da modernidade ocidental. Todavia, ao mesmo tempo em que aponta as "ruínas" e a ausência de centros industriais como evidências de um suposto abandono civilizacional, o relato deixa escapar a existência de uma dinâmica cultural própria e vibrante, expressa no uso adaptativo das redes para o repouso e nas ricas manifestações musicais sincréticas dos "crioulos de sangue baiano".

Este olhar, ao mesmo tempo civilizador e nostálgico, leva a uma afirmação curiosa sobre a religiosidade da população do norte de Goiás à época. Segundo o missionário redentorista, "No norte do Estado, o nível religioso é bem melhor que no sul, o que deve estranhar, pois esta região acha-se menos distante da faixa litorânea" (Wand, 2023, p. 138). É interessante percebermos que, para além do elogio ao "nível religioso" (expressão que, por si só, presume uma noção de "melhoramento" e, portanto, de "progresso" em termos de religião), Wand estabelece uma comparação direta com o "litoral". Dizer, portanto, que "deve-se estranhar" o "elevado nível religioso" da população sertaneja do norte de Goiás, "pois esta região acha-se menos distante da faixa litorânea", é afirmar, de modo muito claro, que o "sertão" está, em termos de "progresso", atrasado em relação ao litoral. Este progresso (no caso, religioso, mas não só) advém justamente do processo civilizador e colonizador do litoral em relação ao sertão. Vejamos o que o próprio missionário afirma na continuação de sua reflexão:

> De algum modo, explica-se isto [o elevado nível religioso do norte em relação ao sul de Goiás] pelo fato de que a população no norte é constituída na maior parte por imigrantes baianos e maranhenses, cujos antepassados, há quatro séculos, recebiam boa instrução catequética. É isto o grande mérito e uma glória da era colonial nos Estados da Bahia e do Maranhão, onde

> desempenharam sua missão várias ordens religiosas, principalmente os jesuítas (Wand, 2023, p. 138).

Portanto, segundo argumenta o missionário alemão, o "progresso religioso" do norte não advém de outro fator senão da própria atividade missionária levada a cabo, séculos antes, durante a colonização portuguesa no Brasil, isto é, do processo civilizador europeu e católico sobre o estado selvagem da população brasileira.

Desse modo, cruzar os relatos de teor apologético sobre a presença dominicana, como os de Santos (1996) e Bressanin (2015), com a crônica memorialística de Wand (2023) nos permite descortinar as nuances do projeto de poder da Igreja Católica no sertão goiano, especialmente ao recortar a região norte do Estado. Enquanto a historiografia tradicional tendeu a encampar o discurso institucional segundo o qual a ação das ordens religiosas promoveu uma elevação "cultural, humana e educativa" da população do norte de Goiás, as fontes primárias demonstram que esse processo de "irradiação civilizacional" pressupunha a negação ou a subordinação dos saberes e dos modos de vida locais. A representação do espaço nortista como uma "selva inóspita" a ser desbravada funcionava, portanto, como uma moldura ideológica necessária: para que o missionário emergisse como o herói portador do progresso e da salvação espiritual, impunha-se construir o habitante do sertão (fosse ele indígena, quilombola ou sertanejo) sob o signo da falta de higiene, da barbárie e da incompletude.

Em suma, a análise do panorama historiográfico e documental mobilizado nesta seção evidencia que o Norte de Goiás foi historicamente submetido a uma dupla operação de exclusão e de enquadramento discursivo. Se, por um lado, as reformas modernizadoras e a centralização política ocorridas na porção meridional da província empurraram e "encurralaram" a imagem do sertão em direção ao norte (Alves, 2009), por outro, essa mesma condição de periferia geográfica e econômica converteu a região em um laboratório ideal para as frentes de expansão eclesiástica e estatal. As missões dos capuchinhos, dominicanos e redentoristas, portanto, não operaram em um vácuo político; ao contrário, constituíram a face visível de um "processo civilizador" fragmentado que buscava integrar o território goiano aos imperativos da nação, utilizando a evangelização e a catequese indígenas como instrumentos de pacificação e de liberação de terras para a exploração econômica (Silva, 2006).

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite afirmar que o Norte de Goiás foi historicamente construído, tanto no plano simbólico quanto no plano político, como um espaço de ausência de civilização, de progresso e de ordem, o que justificou sua inserção em projetos de transformação conduzidos por agentes estatais, científicos e religiosos. Nesse contexto, a noção de sertão operou como categoria fundamental na produção de alteridades, situando a região em um estágio temporal considerado inferior e, portanto, passível de intervenção civilizatória.

Ao confrontarmos as interpretações de Norbert Elias e Max Weber, torna-se evidente que, embora elaboradas a partir da experiência europeia, ambas oferecem instrumentos analíticos relevantes para a compreensão do caso brasileiro, desde que utilizadas de forma complementar. Se, por um lado, Elias nos permite compreender o processo de internalização do autocontrole como elemento definidor da civilização, por outro, Weber evidencia o papel estruturante da religião na formação de condutas racionais. No sertão goiano, essas dimensões se entrelaçam de maneira particular, de modo que a religião não apenas acompanha, mas também estrutura o processo civilizador.

Por fim, a revisão crítica da historiografia sobre a atuação missionária no Norte de Goiás revela a persistência de interpretações que, em maior ou menor medida, reproduzem o discurso civilizatório dos próprios agentes históricos. Ao enfatizar a evangelização como missão civilizadora, tais abordagens tendem a minimizar as tensões, resistências e negociações que marcaram as relações entre missionários e populações locais. Nesse sentido, uma compreensão mais complexa do processo civilizador na região exige o reconhecimento da agência dos sujeitos históricos envolvidos, bem como da centralidade da religião, não apenas como instrumento de dominação, mas também como campo de disputas, ressignificações e construção de sentidos.

Conclui-se, destarte, que os limites da produção historiográfica sobre o tema residem frequentemente na reprodução acrítica dessas "invenções tradicionais" (Alves, 2009), que naturalizam a precariedade do Norte goiano para justificar a intervenção externa. Contudo, conforme demonstrado pelas perspectivas revisionistas de Apolinário (2005) e de Silva (2006), as populações locais, em especial os povos Akroá, Xerente e Xavante, jamais foram receptoras passivas desses projetos tutelares. Ao reinventarem suas liberdades e criarem "fendas na redoma dos poderes tutelares", as comunidades

nativas e sertanejas transformaram o sertão setentrional não em um deserto civilizacional passivo, mas em um espaço saturado de disputas, resistências e ressignificações identitárias. Compreender o Norte de Goiás, desvinculado dos mitos da barbárie crônica, constitui, assim, um passo indispensável para compreender a complexidade histórica que culminou na posterior formação do Estado do Tocantins.

NORTHERN GOIÁS AS A SERTÃO: BETWEEN MISSIONARY EVANGELIZATION AND THE CIVILIZING PROCESS

Abstract: This article analyzes Northern Goiás as a historically constructed "backlands" (sertão), articulating the notions of civilization, progress, and religiosity within the context of Brazilian modernization processes between the nineteenth and twentieth centuries. Drawing on the theoretical debate between Norbert Elias and Max Weber regarding the role of religion in the civilizing process, the study proposes a complementary reading of their perspectives, particularly in the American context. It argues that, unlike the European model, the civilizing process in the Brazilian hinterland cannot be understood without considering the central role of religion, especially Catholic missionary activity. By examining the symbolic construction of the sertão and its association with barbarism and backwardness, the article demonstrates how Northern Goiás was represented as a space to be civilized and evangelized. Finally, it critically analyzes the historiography of missionary activity in the region, highlighting its interpretative limits and proposing an approach that incorporates local agency and the religious dimension as key elements of the civilizing process.

Keywords: Sertão. Civilizing process. Catholic missions. Northern Goiás.

EL NORTE DE GOIÁS COMO SERTÃO: ENTRE LA EVANGELIZACIÓN MISIONERA Y EL PROCESO CIVILIZADOR

Resumen: Este artículo analiza el Norte de Goiás como un espacio históricamente construido como sertão, articulando las nociones de civilización, progreso y religiosidad en el contexto de los procesos de modernización brasileños entre los siglos XIX y XX. A partir del debate teórico entre Norbert Elias y Max Weber sobre el papel de la religión en el proceso civilizador, el estudio propone una lectura que considera dichas perspectivas como complementarias, especialmente en el contexto americano. Se sostiene que, a diferencia del modelo europeo, el proceso civilizador en el sertão brasileño no puede comprenderse sin la centralidad de la religión, en particular de la acción misionera católica. Al examinar la construcción simbólica del sertão y su asociación con la barbarie y el atraso, el artículo demuestra cómo el Norte de Goiás fue representado como un espacio a ser civilizado y evangelizado. Finalmente, analiza críticamente la historiografía sobre la actuación misionera en la región, señalando sus límites interpretativos y proponiendo un enfoque que incorpore la agencia de los sujetos locales y la dimensión religiosa como elementos fundamentales del proceso civilizador.

Palabras clave: Sertón. Proceso civilizador. Misiones católicas. Norte de Goiás.

Referências

Fontes

DOCUMENTA 94. Arquivo Redentorista de São Paulo, p. 65.

KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Respeito a casa de Deus. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 21. Campinas-GO, 7 de abril de 1923.

Bibliografia

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALVES, Telma Antônia Rodrigues. **Tocantins: narrativas sobre o sertão**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2009.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão*: As práticas das políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás – Século XVIII.** Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2005.

AZEVEDO, André Nunes de. **Da Monarquia à República: um estudo dos conceitos de Civilização e Progresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1868 e 1906**. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003.

BENVENISTE, Émile. "Civilización". Contribuición a la historia de la palabra. p. 209–218. In: **Problemas de linguística general**. México Districto Federal: Siglo Veintiuno editores, 1974.

BRESSANIN, Cesar Evangelista Fernandes. **Entre missões, desobrigas, construções e projetos educativos: a Ordem dos Pregadores nos sertões do antigo Norte de Goiás**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, 2015.

CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás**: **da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Editora da UFG, 2002.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Editora Três, 1984.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. 2ª edição. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GOMES FILHO, Robson. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930).** Tese (doutorado em História em regime de dupla titulação). Volume 2. Niterói (RJ): Instituto de História da Universidade Federal Fluminense; Eichstätt (BY, Alemanha): Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, 2018.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Johann Baptist Kiermeier: Entre o Catolicismo e a Modernidade em Goiás no Início do Século 20. **Expedições: Teoria Da História E Historiografia**, v. 9, n. 4, p. 104–120, 2018b.

GOUDSBLOM, Johan. A religião e o Processo Civilizador Europeu. **Impulso: religião em diálogo. Piracicaba,** v. 14, n. 34, p.1–183, maio/ago. 2003.

GUIZOT, François. Civilisation en Europe. Paris, 1828. p. 15. Apud: FEBVRE, Lucien et al. **Civilisation*:* Le mot et le idée**. Paris: La renaissance du livre, 1930.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas - SP: Editora da Unicamp, 2013.

LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

MADER, Maria Elisa Noronha de Sá. **O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII**. Dissertação (Mestrado em História) – Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1995.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX**. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **As representações do medo e das catástrofes em Goiás**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília: Brasília, 2006.

OLIVEIRA, Maria de F. **Entre o sertão e o litoral: cultura e cotidiano em Porto Nacional 1880/1910**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2010.

PIC, Claire. **Os dominicanos de Toulouse no Brasil (1881–1952).** São Paulo: Paulus, 2024.

SALES, Tamna dos Santos. **Políticas indigenistas na província de Goiás: a territorialização do povo Krahô no Século XIX**. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Araguaína, 2017.

SANTOS, Edivaldo Antonio. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930):** Fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil. Dissertação: Mestrado em História. Goiânia: UFG, 1996.

SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da Súplica: Catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

SENA, Custódia Selma. Uma narrativa mítica do sertão. **Revista Brasileira de História**, v. 30, n. 59, p. 37–52, 2010.

SILVA, Cleube Alves. **Confrontando mundos: Os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749–1851)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2006.

TELES, Gilberto Mendonça. **Sertão e sertões**. Goiânia: Editora da UFG, 2002.

TENBRUCK, Friedrich. The problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. **British Journal of Sociology**. v.31, n.3, p. 313–351, 1980.

VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical: História cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870–1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

WAND, José Francisco. **Costumes e riquezas de Goiás: histórias contadas por um missionário do Brasil Central**. Goiânia: Scala Editora, 2022.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

SOBRE OS AUTORES

Robson Rodrigues Gomes Filho é doutor em História, em regime de dupla titulação, pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha); professor adjunto da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Sul, sede Morrinhos (Brasil).

Rafael Machado Santana é doutorando do Programa de Pós-graduação em História na Universidade de Brasília (UNB); bolsista CAPES do Programa de Desenvolvimento da Pós-graduação (PDPG); professor efetivo da SEDUC-TO, na função de Coordenador Pedagógico de Área - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Enviado em 30/03/2026

Aceito em 19/06/2026