

## *Os sertanejos do norte goiano diante da morte nas narrativas do Frei Audrin (1940)*

Vera Lucia Caixeta<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.37664>

**Resumo:** Na tentativa de dar inteligibilidade às atitudes dos sertanejos goianos diante da morte, recorri às fontes memorialistas, em especial, ao livro *Os sertanejos* que eu conheci, de Frei Audrin, escrito na década de 1940 e publicado na década de 1960. O frade apresenta as singularidades do mundo sertanejo com seus modos de viver e suas atitudes diante da morte. As fontes históricas são tomadas como representações do mundo, elaboradas pelos seus autores dentro das suas condições de produção. Certamente a evocação do passado como feita por Audrin não decorre apenas das suas experiências, mas também do fato de a recordação envolver outros sujeitos e se comprovar como recurso à recordação dos outros. Ao tratar dos rituais fúnebres, compreende-se a impossibilidade da dissociação entre o imaginário e o simbólico, já que os sujeitos sociais são constituídos no e pelo simbólico. Enfim, os sertanejos representados pelo frade executam com propriedade, tanto a encomenda da alma, quanto a melhor destinação do corpo, objetivando garantir uma partida tranquila e o descanso eterno das almas, pois, antes de tudo, eles acreditam haver uma existência após a morte.

Palavras-chave: Sertanejos, Norte de Goiás, Morte

### **The sertanejos of north goiano due to death in the narratives of Frei Audrin (1940)**

**Abstract:** In an attempt to give intelligibility to the attitudes of the Goian sertanejos in the face of death, I turned to memorialist sources, especially the book *Os sertanejos* que eu conheci, by Frei Audrin, written in the 1940s and published in the 1960s. The friar presents the singularities of the sertanejo's world with its ways of living and dying. Historical sources are taken as representations of the world, drawn up by their authors

<sup>1</sup> Doutora em História Social pela UFRJ, com a tese "Médicos, padres, sertões: o norte de Goiás no relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas narrativas dos seus interlocutores goianos" sob a orientação da Dra. Jacqueline Hermann. Mestre em História pela Universidade de Brasília (agosto de 2003), com a dissertação intitulada "Saberes e Poderes Compartilhados: as Parteiras em Minas Gerais no Século XIX", orientada pela Dra. Diva do Couto Muniz. Desde novembro de 2005 é professora da Fundação Universidade Federal do Tocantins nos cursos de Licenciatura e Bacharelado em História. Em 2014 foi incorporada ao Programa de Pós-Graduação em História, PROFHISTÓRIA. E-mail: caixeta@uft.edu.br

within their conditions of production. Certainly, Audrin's evocation of the past does not only stem from his experiences, but also from the fact that recall involves other subjects and is proven as a resource for the remembrance of others. In dealing with funeral rituals, one understands the impossibility of the dissociation between the imaginary and the symbolic, since the social subjects are constituted in the and by the symbolic. Finally, the sertanejos represented by the friar perform with propriety, both the commission of the soul and the best destination of the body, aiming to ensure a quiet departure and eternal rest of souls, because, first of all, they believe there is an existence after death.

Key words: Sertanejos, Northern Goiás, Death

#### Los sertanejos del norte goiano ante la muerte en las naratas del Frei Audrin (1940)

**Resumen:** En el intento de dar inteligibilidad a las actitudes de los sertanejos goianos ante la muerte, recurrí a las fuentes memorialistas, en especial, al libro Los sertanejos que yo conocí, de Frei Audrin, escrito en la década de 1940 y publicado en la década de 1960. El fraile presenta las singularidades del mundo sertanejo con sus modos de vivir y de morir. Las fuentes históricas se toman como representaciones del mundo, elaboradas por sus autores dentro de sus condiciones de producción. Ciertamente la evocación del pasado como hecha por Audrin no deriva sólo de sus experiencias, sino también del hecho de que el recuerdo involucra a otros sujetos y se comprueba como recurso al recuerdo de los demás. Al tratar de los rituales fúnebres, se comprende la imposibilidad de la disociación entre lo imaginario y lo simbólico, ya que los sujetos sociales están constituidos en el y por lo simbólico. En fin, los sertanejos representados por el fraile ejecutan con propiedad, tanto el pedido del alma, como la mejor destinación del cuerpo, con el objetivo de garantizar una partida tranquila y el descanso eterno de las almas, pues, ante todo, ellos creen haber una existencia después de la muerte.

Palavras-clave: Sertanejos, Norte de Goiás, Muerte

*Recebido em 15/06/2017 - Aprovado em 21/07/2017*

### **Introdução**

Para Marc Bloch (2001, p.44), a História ou “o espetáculo das atividades humanas que formam seu objeto específico é, mais do que qualquer outro, feito para seduzir a imaginação dos homens”. Certeau, (2000, p.65) encara a História como uma operação, como uma construção, um ofício relacionado a um lugar social (uma disciplina), procedimentos de análise e a construção de um texto, uma narrativa. Para Paul Ricoeur (2010), a fecundidade da História está justamente na sua capacidade de lançar novos olhares sobre o passado, porque compreendido como “‘retorno’ de possibilidades escondidas”. Nesse sentido, não só o futuro, mas também o passado aparece aos olhos do historiador como incerto, aberto e indeterminado e, portanto, pode ser significado a partir do seu presente.

Neste texto, busco dar inteligibilidade aos significados das atitudes dos sertanejos diante da morte a partir das narrativas do Frei Audrin.<sup>2</sup> Sustenta-se aqui que o imaginário é configurado pelas expectativas dos sujeitos sociais, desconstruindo os horizontes das formações sociais oficiais, revertendo imagens. Segundo Laplatine e Trindade (1997, 37) através do imaginário, “o homem toma como referência uma realidade dada que calcidescopicamente reordena, reestrutura e recria.” Ora, entre 1886-1938, período da presença da ordem dos *Frades Pregadores* OP no interior de Goiás,<sup>3</sup> o atendimento paroquial é dificultado pelas distâncias, pela própria ausência dos padres no cotidiano, porém os sertanejos se apropriam dos rituais que envolvem as cerimônias religiosas, adaptando-as às suas condições de existência. Eles executam com propriedade, tanto a encomenda da alma, quanto a melhor destinação do corpo, objetivando garantir uma partida tranquila e o descanso eterno das almas.

Audrin, no seu livro *Os sertanejos que eu conheci* apresenta as singularidades do mundo sertanejo, como seus modos de viver e suas atitudes diante da morte. Um primeiro reconhecimento é que a narrativa do frade, embora específica, está em diálogo com outros autores produtores de literatura de viagem, estrangeiros e nacionais, que moravam e/ou circulavam pela região. Todos preocupados em observar, descrever, conhecer, significar e produzir narrativas que dão a conhecer os lugares, as pessoas e os modos de viver dos sertanejos goianos. Porém, ao contrário dos demais narradores, ele rompe com a ideia de neutralidade e com a pretensa objetividade diante do objeto observado; o frade se propõe a fazer a defesa do sertanejo frente à presunção de maior lucidez de narradores de fora que, em viagens apressadas, não entenderam, não conheceram, nem valorizaram o modo de vida sertanejo.

O discurso memorialista do frade está ordenado por dois eixos de sentidos. No primeiro deles, intitulado “As condições de vida dos sertanejos”, ele trata da vida material

---

<sup>2</sup>Frei José M. Audrin nasce no sul da França em 1879. Ingressa na Ordem Dominicana em 1896, é ordenado sacerdote em 1902. Ele chega ao Brasil em 1904. De Uberaba, é enviado para Conceição do Araguaia onde é contemporâneo de Frei Gil de Vilanova, que, todavia, falece em 1905. Mais tarde, Audrin dirige o Convento de Porto Nacional entre 1921 e 1928. Na década de 1930, vive em Conceição do Araguaia e, na década de 1940, retorna para Uberaba e Rio de Janeiro. Em Uberaba, escreve seu primeiro livro, *Entre Sertanejos e Índios do Norte*(1947), biografia de Dom Domingos Carreret, primeiro Prelado de Conceição do Araguaia e primeiro Bispo de Porto Nacional. Em seguida, escreve *Os sertanejos que eu conheci*, só publicado na década de 1960.

<sup>3</sup>Os frades dominicanos se estabeleceram no interior do Brasil, em Uberaba, no final de 1882, tendo fundado seus conventos na diocese de Goiás. Até o último decênio dos oitocentos, a jurisdição eclesiástica do bispado de Goiás ultrapassa os limites do território goiano e inclui o “Triângulo Mineiro”, e a cidade de Uberaba, em Minas Gerais, é escolhida para ser a sede dos dominicanos no Brasil. Eles fundam seus Conventos em Uberaba-MG (1882), na Cidade de Goiás (1883), em Porto Imperial (1886), em Formosa (1905) e um Centro de Catequese Indígena, no Pará (1896), na futura Conceição do Araguaia. Aos poucos, esses espaços vão se separando da diocese de Goiás, sendo criadas a diocese de Porto Nacional (1915) e a Prelazia de Conceição do Araguaia (1911).

- caçadas, pescarias, lavoura, alimentação, habitação, vestuário, doenças e viagens - já no segundo eixo, intitulado “Mentalidade e costumes dos sertanejos”, ele especifica o imaginário sertanejo - religião, superstições, família, relações sociais, instrução, deveres cívicos, os sertanejos, os índios e os jagunços. Percebe-se que as concepções particulares do cotidiano sertanejo são recortadas para validar os argumentos do frade de que esse modo de vida deve ser preservado. Assim, no sertão/paraíso de Audrin, o sertanejo é idealizado como uma pessoa religiosa, temente a Deus, defensor dos princípios familiares, além de levar uma vida simples, retirando com sabedoria seu sustento da terra e dos rios. Em suas palavras: Ele “acredita firme e sinceramente num Deus bom e poderoso e conserva, inabalável, sua fé na Divina Providência” (AUDRIN, 1963, p.118).

O frade francês coloca-se como testemunho dos acontecimentos relatados. Audrin se utiliza de alguns elementos de autoridade para tornar crível sua narrativa sobre o mundo sertanejo. Em primeiro lugar, ele apresenta sua legitimidade institucional, o fato de ser frade da Ordem dos Pregadores e, principalmente, por sua longa experiência como missionário - quase 40 anos na região – entre o Convento de Porto Nacional e o Centro de Catequese Indígena em Conceição do Araguaia (1911). Em segundo lugar, o frade estabelece um diálogo com os discursos em circulação naquele momento e contesta tanto as narrativas de comissões médicas e científicas que desqualificaram o modo de vida sertanejo, quanto a proposta de integração nacional - via “marcha para oeste” - colocado em prática pelo Estado Novo (1937-1945).

De acordo com Ricoeur (2010, p. 172) a especificidade do testemunho consiste na certificação ou autenticação da declaração do seu autor, expressa na fórmula típica “eu estava lá”. Assim, o que se atesta é a realidade da coisa passada e a presença do narrador nos locais da ocorrência. Essa autodesignação do testemunho se inscreve numa troca que instaura uma situação dialogal que ressalta sua dimensão fiduciária: “a testemunha pede que lhe dêem crédito. Ele não se limita a dizer: ‘Eu estava lá, ela acrescenta: ‘Acreditem em mim’” (2010, p.173). Audrin sabe que seus méritos pessoais fazem com que acreditem nele, logo, “seu credenciamento equivale à autenticação da testemunha a título pessoal” (2010, p.173).

Para Ricoeur (2010) o recurso da história ao testemunho não é fortuito. Na pesquisa historiográfica, “a categoria do testemunho entra em cena na condição de rastro do passado no presente” (RICOEUR, 2010, p.180). Mas, o testemunho deve ser acolhido e criticado. Cobra-se do historiador uma postura de diálogo com o passado, pois, o testemunho só “fala” quando devidamente interrogado. Assim, “Para o historiador, o documento não está simplesmente dado [...]. Ele é procurado e encontrado. Bem mais que isso, ele é circunscrito, e nesse sentido constituído, instituído documento, pelo questionamento (RICOEUR, 2010, p.189).

Ora, em história “não há documento sem pergunta, nem pergunta sem projeto de explicação. É em relação à explicação que o documento constitui prova” (RICOEUR, 2010, p.193). Assim, como reflete Certeau (2000, p.80) “Quando um historiador supõe que um passado já dado se desvenda no seu texto, ele se alinha com o comportamento do consumidor. Recebe passivamente, os objetos distribuídos pelos produtores”. Ricoeur

(2010, p.188) citando Prost, afirma que se é a pergunta que constrói o objeto, porém, “não é uma pergunta nua é uma pergunta armada que carrega consigo certa idéia das fontes documentais e dos procedimentos de investigação possíveis”.

Nesse sentido, questionamos como os sertanejos goianos tratavam a morte? Sabe-se que os sertanejos estavam longe dos médicos e dos padres e que, geralmente, a morte acontecia sem a possibilidade de receber os sacramentos da confissão, comunhão e extrema-unção, como na expectativa dos católicos baianos de Salvador do século XIX, tratada João José Reis (1991). Como o frade trata essa “teatralização da morte” na região dos vales dos Rios Araguaia e Tocantins? Qual a importância dos santos de devoção e da participação da família e da comunidade nos cerimoniais fúnebres, no passado dos vales? Os fatos nunca são coisas dadas, mas o resultado de um diálogo entre o documento e o seu leitor (historiador).

Ao contrário da afirmação do Certeau (2008), nas três fases da operação histórica, a saber: a do arquivo, da crítica e da escrita, Ricoeur (2010, p.247) sustenta que a história é uma escrita dos arquivos aos textos dos historiadores: “o selo da escrita é, assim, transferido da primeira à terceira fase[...]. Os documentos tinham seu leitor [...]. O livro de história tem seus leitores”. Assim, as três fases “não constituem estágios sucessivos, mas sim níveis intrincados aos quais somente a preocupação didática confere uma aparência de sucessão cronológica” (RICOEUR, 2010, p.247).

É preciso ressaltar que a escrita do frade francês foi elaborada sob o impacto da saída da Ordem dos Pregadores do interior de Goiás. Ele, que havia entrado na missão em 1904, agora sexagenário, tem que abandonar a região. Ora, ao narrar, o frade não está sublinhando a morte, mas dando significado para sua atuação e da sua congregação religiosa na região dos vales dos Rios Araguaia e Tocantins, durante meio século. De acordo com Fenando Catroga (2011, p.14): isso “prova que a memória é um processo relacional e intersubjetivo, mas no seio de um horizonte comum que permite o reconhecimento e o compartilha”. Enfim, todo esse trabalho de rememoração feito pelo frade é, como acentua Paul Ricoeur, “um ato relacional, ou melhor, de alteridade” (Apud. CATROGA, 2011, p.13).

### ***A esperança no além***

Na década de 1970, com o início das pesquisas ligadas aos estudos culturais, Philippe Ariès destaca as atitudes do homem diante da morte, notadamente na França, como fenômeno de longa duração. Se, na Idade Média, a morte era “domada”, ou seja, próxima, familiar e diminuída, insensibilizada e pressentida, seja pela aparição de uma alma de outro mundo em sonho, seja por eventos cotidianos elevados ao caráter prodigioso, a crença no aviso da morte atravessou os séculos e sobreviveu por muito tempo na mentalidade popular (ARIÉS, 2014, p.11). Já entre a Renascença e o século XVII, a morte torna-se selvagem. Na “morte selvagem”, há uma depreciação da *bora mortis*, com a diminuição do papel capital do aviso da morte e o desaparecimento dos grandes dramas que invadem o quarto nas *artes moriendi* do século XV.

Para Ariès, a “morte selvagem” difere da “morte domada” porque ela já não representa mais o jazante no leito, o que implica novas maneiras de morrer, ou seja, viver

com o pensamento da morte. Logo, há uma depreciação da hora *mortis* e uma simplificação nos ritos fúnebres e nos túmulos. De qualquer forma, apesar do combate dos moralistas reformadores, dos humanistas e da elite eclesiástica, as devoções que envolviam a boa morte permaneceram e, na vida cotidiana, “a morte de um homem modificava solenemente o espaço e o tempo de um grupo social, podendo estender-se a uma comunidade inteira, como, por exemplo, a uma aldeia” (ARIES, 2014, p.755).

Até parte do século XX, segundo Ariès, a morte continuou sendo um fato social e público. Logo, o espaço e o tempo de uma comunidade ocidental, de cultura latina, católica e protestante, são modificados pela morte de um homem. Atitudes são tomadas para dar visibilidade aos sentimentos de perda: venezianas do quarto do agonizante são fechadas, “acendiam-se as velas, punha-se água benta; a casa enchia-se de vizinhos, de parentes, de amigos murmurantes e sérios. O sino dobrava na igreja de onde saía a pequena procissão que levava o Corpus Christi” (ARIES, 2014, p.755). Depois da morte, recebiam-se em casa os parentes, amigos e conhecidos. O corpo é levado para a igreja, onde reunia toda a comunidade; depois do desfile de pêsames, um lento cortejo acompanha o caixão ao cemitério. “O período de luto era cheio de visitas: da família ao cemitério; dos parentes e amigos à família” (ARIES, 2014, p.755). Só depois, lentamente, a vida retornava ao curso normal.

Catherine Vicent (2008, p.188-189) atenta que o cristianismo desenvolveu uma concepção linear da história da humanidade marcada por três etapas, todas elas presentes na bíblia: a criação do mundo, no gênesis; a encarnação de Deus na terra na pessoa de Jesus Cristo, no novo testamento; e o fim dos tempos, no apocalipse. Mas, por seu lado, o Evangelho de Mateus (Mt 25, 31-46) aponta que o fim do mundo será marcado pela ressurreição dos corpos e o julgamento, que separará os condenados dos eleitos, sendo os primeiros precipitados no inferno e os segundos admitidos no paraíso.

Nessa perspectiva, o destino final só se decide no fim dos tempos. Porém, começam a aparecer, no século XII, vestígios do purgatório. Essa ideia da necessidade de um tempo suplementar de penitência transforma a visão do além que, de binária, passa a terciária. Sua maior consequência é antepor ao juízo final um julgamento individual situado para cada um no momento da morte: o fiel poderá ser lançado no inferno ou ir imediatamente para o paraíso; mais seguramente irá para o purgatório, onde cumprirá a penitência necessária, no fim do qual entrará no paraíso, dado que só sai do purgatório em direção ao alto (VICENT, 2008, p.189). Este “terceiro lugar” trouxe enorme esperança aos fiéis e esvaziou o inferno.

Porém, Catherine Vicent ressalta que, embora o purgatório termine com uma saída favorável, ele não foi visto de forma agradável, uma vez que as penas sofridas pelas almas se aproximam das do inferno. Então, passa-se a considerar que o tempo de purgação pode ser abreviado graças aos méritos acumulados pelos justos, dando lugar a uma verdadeira solidariedade entre os crentes. A Igreja Católica começa a distribuir indulgências, os méritos dos santos também são invocados pelos devotos e o simples mérito dos fiéis é levado em conta. Por isso, concebe-se que importa preparar o fiel para conseguir um bom fim, já que todo o arrependimento, mesmo o mais tardio à hora da morte, pode ser fonte de salvação.

Junto com essa nova concepção sobre a existência de um lugar intermediário, possível de purgar os pecadores com destino ao céu, a elite eclesiástica investe na prática dos sacramentos. Assim, à extrema-unção, soma-se a ajuda sacramental, ou seja, a confissão auricular individual e a comunhão, ambas passando a configurar nas “Artes de Morrer” (*Artes Moriendi*), livrinhos divulgados no século XV, em que são descritos e ilustrados em tábuas gravadas os últimos combates espirituais a travar (VICENT, 2008, p.190). Divulgados através das “artes de morrer”, os rituais capazes de ajudar o homem/alma a se salvar ressaltam o grande combate entre o bem e o mal que acontece na hora da morte. Até no último momento, o fiel pode se arrepender dos pecados cometidos e evitar o fogo do inferno. Logo, para os padres, a “boa morte” está associada à confissão e à comunhão, que fortalecem a alma para não a deixar sucumbir ao mal. Nessa concepção, a presença de familiares e da comunidade também é importante para ajudar a moribundo e, depois, a alma a encontrar seu caminho.

As pesquisas sobre as práticas culturais também interessaram aos pesquisadores brasileiros. Na década de 1980, a ideia de “boa morte” permeou as reflexões de José L de Souza Maranhão, ao discutir *O Que é Morte* (1985). O jazante no leito é a representação da morte como acontecimento. Deitado no leito do seu quarto, o sujeito que presenciou sua morte preside uma cerimônia pública aberta às pessoas da comunidade (MARANHÃO, 1985). Ele faz as recomendações finais, exprime suas últimas vontades, pede perdão e despede-se de parentes, amigos e vizinhos. Chega o sacerdote, é hora de se confessar, comungar e receber a extrema-unção. Depois, o corpo, a casa e a comunidade se preparam para o funeral (MARANHÃO, 1985).

Como reflete Ricoeur (2010, p.207) a chamada história das mentalidades foi considerada por Le Goff e Pierre Nora, na trilogia “Fazer da História”, ao lado dos “novos problemas” e das “novas abordagens”. Mas, o que foi considerado “novos objetos”, não é a história das mentalidades e sim, “os temas que reúne [...] do clima à festa, passando pelo livro, o corpo, e aqueles que não são nomeados, os grandes afetos da vida privada, sem esquecer a jovem mulher e a morte” (RICOEUR, 2010, p.207). Assim, “Da antiga tutela da história econômica, alguns conservaram um entusiasmo pela longa duração e pelo estudo quantitativo, ao preço da aniquilação da figura do homem e do humanismo que ainda era celebrada por Bloch e por Febvre” (RICOEUR, 2010, p.206).

Fugindo do conceito de mentalidade que apaga as experiências dos homens do passado e dispensa a reconstrução dos contextos e circunstâncias específicas “das ações dos homens no tempo”, João José Reis (1991, 1997) partiu do estudo do imaginário e das práticas fúnebres no século XIX, em Salvador na Bahia, apontando, particularmente, para as mudanças ocorridas por uma maior interferência dos médicos e das autoridades públicas na regulamentação da morte. Ora, até aquele momento, os vivos e mortos mantinham uma ligação extremamente forte, até porque os mortos mais importantes eram enterrados dentro das igrejas. O falecimento de alguém não representa o fim, pois o espírito é eterno e apenas o corpo se acaba, voltando ao pó inicial do gênesis. O morrer é visto como a passagem para outro mundo, daí porque os moribundos e os parentes se preocupam tanto com este momento, pois dele dependem o descanso e a paz de ambos, já que uma transição mal feita pode fazer do morto uma alma penada. Transformações