

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

DANIEL LOUZADA CASTELUBER

**A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA EM COLATINA-ES:
UM OLHAR A PARTIR DE ZENY ROSENDAHL**

VITÓRIA
2014

DANIEL LOUZADA CASTELUBER

**A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA EM COLATINA-ES:
UM OLHAR A PARTIR DE ZENY ROSENDAHL**

Dissertação apresentada à Faculdade Unida de Vitória em cumprimento às exigências do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião e Esfera Pública.

Orientador: Prof. Dr. Julio Tavares Zabatiero.

Vitória
2014

Casteluber, Daniel Louzada

A territorialidade da igreja católica em Colatina-ES / Um olhar a partir de Zeny Rsendahl / Daniel Louzada Casteluber. - Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2014.

vii, 85 f. ; il. ; 31 cm.

Orientador: Julio Paulo Tavares Zabatiero

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2014.

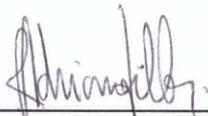
Referências bibliográficas: f. 83-85

1. Ciência da religião. 2. Espaço sagrado. 3. Territorialidade. 4. Religião. 5. Igreja católica. - Tese. I. Daniel Louzada Casteluber. II. Faculdade Unida de Vitória, 2014. III. Título.

DANIEL LOUZADA CASTELUBER

**A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA EM COLATINA – ES:
UM OLHAR A PARTIR DE ZENY ROSENDAHL**

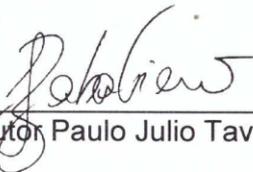
Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor José Adriano Filho – UNIDA (presidente)



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA



Doutor Paulo Julio Tavares Zabatiero – UNIDA (orientador)

RESUMO

Considerando que as cidades podem ser vistas e analisadas através de diversos olhares e que a geografia cultural busca como um prisma associar os fenômenos culturais com os fenômenos religiosos, foi feito um estudo do espaço religioso da cidade de Colatina, no Estado do Espírito Santo, identificando a contribuição das Instituições religiosas no processo de construção do espaço geográfico da cidade. Foi possível identificar o estabelecimento de uma rede de relações do homem religioso com os templos religiosos que, a partir de sua impregnação simbólica, passa a fazer parte da vivência religiosa dos féis, atuando direta e indiretamente no processo identitário local, assim como, contribui para a manutenção da territorialidade e expansão dos territórios da Igreja Católica no Brasil. Esta pesquisa procura enfocar os processos de construção dos territórios religiosos, as relações de poder e a conseqüente dominação desse território. A partir do levantamento bibliográfico apoiado nos trabalhos de autores como Zeny Rosendahl, Mircea Eliade, Roberto Lobato Correa entre outros, foram discutidos os conceitos de espaço sagrado, profano, território, territorialidade, simbolismo e identidade. Num segundo momento foi analisado o processo de construção do território religioso da Igreja Católica no Brasil, bem como suas estruturas de poder, estratégias de dispersão e difusão espacial, a hierarquia administrativa e organizacional, sua política territorial, a contribuição da devoção e das Comunidades Eclesiais de Base, a criação das redes diocesanas e os diferentes contextos históricos de sua trajetória desde o período colonial até os dias atuais. No terceiro momento partiu-se para análise do território religioso do núcleo urbano de Colatina, especificamente no bairro Centro desta cidade, observando-se a presença de um núcleo de dispersão do sagrado: a Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus ligada à Igreja Católica, a qual foi responsável pela ampliação do poder eclesiástico católico na cidade e região.

Palavras-chave: Espaço. Sagrado. Territorialidade. Religião. Igreja Católica.

ABSTRACT

As cities can be observed and analyzed through many different ways of looking and that cultural geography quest as a prism cultural phenomena associated with religious phenomena, a study was done of the religious space of the town of Colatina in the State of Espírito Santo identifying the contribution of religious institutions in the process of construction of geographical space of the city. It was possible to identify the establishment of a network in the relations between the religious man and religious temples that, from its symbolic impregnation, becomes part of the religious life of the faithful people, acting directly and indirectly on the local identity process as well as the contribution for the maintenance of territoriality and the expansion of the territories of the Catholic Church in Brazil. This research aimed to focus on the processes of construction of religious territories, force relations and the consequent domination of these territory. It was based in the literature survey on the works of authors like Zeny Rosendahl , Mircea Eliade , Roberto Lobato Correa among others , discussed the concepts of sacred space , profane , territory , territoriality , identity and symbolism . Secondly it was analyzed the process of building the religious territory of the Catholic Church in Brazil and its power structures, dispersion strategies and spatial diffusion, administrative and organizational hierarchy, territorial politics, the contribution of devotion and Ecclesial Communities Base, the creation of diocesan networks and the different historical contexts of its history since the colonial period until the present day. The third moment came for analysing the religious territory of the urban core of Colatina , most specifically in the city downtown, the presence of a nucleus scattering the sacred observed: the Sacred Heart of Jesus Cathedral Church, Catholic Church linked which one was responsible for the expansion of the Catholic ecclesiastical force in the city and region.

Key words: Space. Sacred. Territoriality. Religion. Catholic Church

"Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é em suma fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela história. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história."

Mircea Eliade

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A RELAÇÃO ENTRE ESPAÇO E O SAGRADO	13
1.1 O ESPAÇO SAGRADO	13
1.1.1 Conceito de Sagrado e o Profano	15
1.1.2 Espaço e Lugar Sagrado: Simbolismo e Percepção	21
1.2 O SAGRADO E A ORIGEM DAS CIDADES	26
1.2.1 Cidade: Gênese e Organização Do Território Religioso	26
1.2.2 Fé E Espaço: Difusão De Abrangência Dos Territórios Católicos	30
2 A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL	36
2.1 A PERSPECTIVA HISTÓRICA DO CATOLICISMO POPULAR	36
2.1.1 A Relação Entre Religião E Territorialidade	39
2.1.2 A Política Territorial da Igreja Católica no Brasil	42
2.1.3 A Devoção e Difusão das Igrejas no Território	47
2.2 O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA CRIAÇÃO DAS DIOCESES E A REDE REGIONAL NO SUDESTE	54
2.2.1 A Estratégia Política da Igreja e os Territórios Católicos No Sudeste	54
2.2.2 A Contribuição das Comunidades Eclesiais de Base	58
3 TERRITORIALIDADE DA IGREJA EM COLATINA	62
3.1 ESTRATÉGIA TERRITORIAL: A RENOVAÇÃO ECLESIAL	62
3.2 O TERRITÓRIO SAGRADO EM COLATINA	63
CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

Uma cidade poder ser vista e interpretada sobre diversos olhares, sendo essencial para o tipo de análise a escolha de um prisma que permite verificar o estabelecimento de uma rede de relações, sejam estas econômicas, sociais, políticas e culturais. O presente trabalho se propõe fazer uma leitura histórica social para compreender a cidade por meio da pesquisa etnográfica que se constitui por se uma descrição vivida e detalhada da realidade de pessoas pertencentes a um determinado contexto cultural, que representa uma parte do conhecimento e da história, mais especificamente visa compreender o espaço urbano mediante as relações religiosas, reconhecendo o sagrado com um elemento modelador do espaço apoiando principalmente nas ideias contidas nas obras de Zey Rosendahl e Mircea Eliade.

Dessa forma o sagrado estabelece uma relação dialética com a totalidade da atmosfera de espaços urbanos, fazendo com que os espaços sejam criados e recriados, participando da hierofania presente nas religiões. Portanto, esta pesquisa se restringe a fazer uma leitura do território local de uma determinada matriz religiosa, designadamente o da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus-Colatina-ES. Considerando que a igreja Católica criou um território local, apropriando e assimilando o espaço, relações simbólicas e afetivas a comunidade local mantendo a coesão dos católicos na cidade.

O presente trabalho se apoia na teorização da noção de espaço sagrado e espaço profano e na concepção da manifestação do sacro para a comunidade do bairro centro de Colatina. Sendo assim, somando a essa perspectiva, foi analisado o contexto histórico, social e econômico da construção deste território, identificando suas características, agentes envolvidos e suas estruturas de poder.

Ao longo do trabalho somado o debate a respeito do processo de constituição de territorialidades dos católicos no Brasil, partiu-se para a perspectiva de análise da formação e constituição da identidade da comunidade católica local e como o espaço denominado sagrado participa da espiritualidade dos fiéis. As argumentações estabelecidas no estudo em relação aos conceitos abordados foram

fundamentais para a compreensão, fundamentação e validação das hipóteses levantadas.

Considerando que o tema norteador da pesquisa se ampara no conceito de território, temos que este pode ser definido por muitas vertentes de análise dos geógrafos, seja este um espaço delimitado por relações de poder-território jurídico político-, ou como uma porção do espaço mediado pelas relações econômicas e políticas. Porém o estudo enfatiza a linha cultural, na qual atribui uma dimensão simbólica-cultural do território, sendo mais subjetiva. Para Haesbaert o território seria um produto da apropriação e da valorização simbólica de um espaço por um determinado grupo em relação ao espaço vivido, mediado pelas relações de poder¹.

Foi estabelecida esta divisão de vertentes analítica do território para didaticamente facilitar a compreensão do fato de que os territórios são compostos de vários elementos como o político, o econômico, social e cultural constituído muitas vezes no meio urbano. Contudo o estudo privilegia o território na sobre ponto de vista da apropriação simbólica e formação de uma identidade cultural e territorial sobre o espaço através da manifestação do sagrado do local estudado².

A cada elemento identificado e associado ao espaço sagrado pelos fiéis, o território é revestido e potencializado de simbolismo, caracterizando a identidade local para com o templo religioso. No entanto, as apropriações dos espaços urbanos ocorrem quando há a formação de identidades e significados territoriais para um grupo.

Segundo Haesbaert vários geógrafos chamam atenção para identidade espacial sendo um produto da apropriação simbólica do espaço, desta forma o território pode ser entendido como um lugar impregnado de subjetividade, passando a existir quando efetivamente existem relações afetivas das pessoas com o meio³.

Dessa maneira, a territorialidade pode ser constituída a partir da identificação do sentimento de pertença de um indivíduo ou de um grupo que torna possível a sua identificação por meio dos símbolos.

Pretende-se com proposição desta discussão contribuir para os estudos geográficos que sinalizam para a análise do sagrado com vistas a compreensão do

¹HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. 2.ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p.40.

²HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997, p.32.

³ *Ibidem*, 1997, p.36.

urbano e das cidades reconhecendo as religiões como um elemento fundamental da cultura humana e sua potencial relação com o espaço e a geografia. Dentro desta discussão a religião é entendida como um fenômeno cultural, com implicações sócio-espaciais claras que tem sido tema de interesse dos estudos geográficos para compreender o espaço urbano.

Dentro dessa temática estabelecida entre o diálogo entre as religiões e questão espacial, o estudo de Rosendahl chama atenção para a geografia da religião e enfatiza a importância deste tipo de estudo por promover a interação espacial entre esse fragmento cultural e o espaço. Rosendahl ao citar os estudos de Paul Claval afirma que cabe aos geógrafos da religião a tarefa de explorar o universo das representações mentais, bem como compreender como essas representações se inserem na paisagem e na organização do espaço⁴.

Ainda segundo Rosendahl, existia uma resistência dos geógrafos em relação à temática da religião visto que segundo a autora havia uma “relativa negligência”, para reforçar este argumento Rosendahl faz um percurso sobre as três grandes matrizes do pensamento geográfico⁵.

A influência positivista marca a primeira matriz, onde Rosendahl aponta a impossibilidade do empirismo lógico quando o pesquisador busca tratar assuntos referentes à intuição e aos valores humanos, pois estes aspectos não eram considerados científicos pela academia. Neste olhar, a religião voltava-se para a existência de Deus ou de deuses e os sentimentos transcendentes da fé sendo deste modo uma questão metafísica. Portanto as experiências com o transcendente não pode ser mensuradas logicamente, ficando excluídas do interesse do pensamento positivista, logo das produções científicas⁶.

As diretrizes da geografia crítica marcam a segunda matriz, onde a temática da religião aparece em segundo plano do ponto de vista dos estudos, pois as análises geográficas se concentravam nos processos relativos à produção e a estrutura do capitalismo bem como suas consequências. A teoria marxista foi de grande influência conduzindo os geógrafos a descuidarem sobre as questões religiosas, pois os marxistas acreditavam que as religiões eram consideradas um

⁴ ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002 p.17.

⁵ ROSENDAHL, 2002, p.22.

⁶ ROSENDAHL, 2002, p.22-23.

fator de alienação da população, contribuindo para a manutenção do estado de ignorância do povo, mantendo o desinteresse pela política⁷.

A terceira matriz do pensamento geográfico trata-se da perspectiva humanista atribuindo ao homem valores, objetivos, propósitos e significados, pois para Rosendahl os estudos sobre geografia da religião, dentro da visão humanista representa um início à reformulação dos estudos sobre religião e geografia. Conseqüentemente os geógrafos da religião ganharam ânimo adentrar em esferas de investigação férteis, embora pouco exploradas, principalmente no Brasil. A partir de então se busca compreender os sentidos que a religião traz a razão humana, assim como a vivência e as práticas religiosas como caracterizadora do espaço geográfico⁸.

Após a abordagem humanística os estudos geográficos passam a tratar os elementos que compõem os processos de formação e apropriação dos territórios urbanos, valorando homem e reconhecendo sua subjetividade e outros aspectos relevantes nas análises do espaço. O território passa a ser percebido como um valor simbólico e cultural.

Diante do exposto, o trabalho está dividido em três capítulos, sendo o Capítulo 1 “A Relação entre o sagrado e o profano” explora os conceitos de espaço sagrado e profano, suas relações, o simbolismo e a percepção do sagrado pelos fiéis católicos; discute a gênese das cidades na perspectiva do nascimento do território e da territorialidade religiosa católica no Brasil e termina fazendo uma análise da difusão dos territórios religiosos católicos no Brasil, identificando centros de dispersão e a estrutura hierárquica administrativa dos territórios sagrados.

O Capítulo 2 “A Territorialidade da Igreja Católica no Brasil” trata das características da territorialidade da Igreja Católica no Brasil, considerando o catolicismo popular a relação da territorialidade e a religião católica no Brasil. Ao longo deste capítulo foi estabelecida uma análise da política territorial da Igreja Católica sob o ponto de vista da missão civilizadora iniciada no período colonial até a construção de uma rede de diocesana na região sudeste após as transformações na estrutura eclesial da Igreja proporcionada pelo Concílio do Vaticano II, que tolerou a participação de leigos na CEBs, a devoção aos Santos, às

⁷ ROSENDAHL, 2002,p.23.

⁸ ROSENDAHL, 2002,p.24.

divisões das dioceses e a criação de novas sedes diocesanas, inclusive no Espírito Santo, como no caso da cidade de Colatina.

No Capítulo 3 “A Territorialidade da Igreja em Colatina” partiu-se para a análise da territorialidade da Igreja Católica na cidade de Colatina especificamente no Bairro Centro através da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus, onde foi identificada a estratégia de renovação eclesial para expandir a rede diocesana de Colatina e região. Num segundo momento, foi analisado o território sagrado local, seu simbolismo, a percepção dos fiéis, a relação da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus com os religiosos, a configuração da identidade sacra local, a abrangência de sua territorialidade, sua organização e o processo histórico de construção deste espaço sagrado.

1 A RELAÇÃO ENTRE ESPAÇO E O SAGRADO

1.1 O ESPAÇO SAGRADO

Ao se estudar determinados fenômenos religiosos ou grupos ligados a uma determinada denominação religiosa que se expressam espacialmente e tentar desvendar como esses grupos atuam na dinâmica social é necessário investigar como os grupos religiosos atuam no seu espaço⁹ por meio da cultura, formação de território, territorialidade, política etc. Assim, a categoria do espaço sagrado pode ser o primeiro passo para os estudos das dinâmicas das espacialidades religiosas e de grupos religiosos fornecendo elementos da cosmogonia¹⁰ dos fiéis ligados a sua prática religiosa cotidiana.

O temário sobre religião e sua espacialidade cada vez mais tem sido objeto de discussão, sobretudo quando se pretende o entendimento dos lugares criados a partir de diversos sistemas simbólicos, particularmente os religiosos¹¹.

O espaço religioso ou sagrado está contido dentro do espaço geográfico sendo este o objeto de estudo da ciência geográfica, pois para a teoria “espaciológica” de Santos, o espaço deveria ser estudado e pesquisado exhaustivamente. Essa abordagem considera o espaço em uma escala mais ampla “através dos processos sociais, das funções e das formas”¹², sendo possível se aproximar mais da complexidade humana, até porque para Santos o espaço é “

⁹ Segundo SANTOS, espaço é entendido como um [...] conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente e por uma estrutura representada por relações sociais que estão acontecendo diante dos olhos e que se manifestam através de processos e funções. O espaço é, então, um verdadeiro campo de forças cuja aceleração é desigual. Daí porque a evolução espacial não se faz de forma idêntica em todos os lugares.
SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo : Hucitec, 2004, p.153.

¹⁰ Mircea Eliade define a cosmogonia como: [...] “a suprema manifestação divina, o gesto exemplar de força, superabundância e criatividade. O homem religioso é sedento de real. Esforça-se, por todos os meios, para instalar-se na própria fonte de realidade primordial”.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.72.

¹¹ COSTA, Otávio José Lemos. *Hierópolis: O Significado dos Lugares Sagrados no Sertão Cearense*. In: ROSENDAHL, Zeny. *Trilhas do Sagrado*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p-35-60, p.35.

¹² SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. Seção Apulo: HUCITEC, 1993. p.39-40.

formado pelo resultado material acumulado das ações humanas, através do tempo e pelas ações atuais que hoje lhe atribuem um dinamismo e uma funcionalidade”¹³.

Para Correa “[...] a geografia representa um modo particular de se estudar a sociedade”¹⁴. Sendo assim, o espaço sagrado fazendo parte da organização social é também objeto de estudo da geografia, pois “[...] a organização espacial é a própria sociedade espacializada”¹⁵. Dessa forma, Correa esclarece que:

A organização espacial é assim constituída pelo conjunto de inúmeras cristalizações criadas pelo trabalho social. A sociedade concreta cria seu espaço geográfico para nele se realizar e se produzir, para ela própria se reproduzir. Para isto criam formas duradouras que se cristalizam sobre a superfície da Terra¹⁶.

A princípio, para analisar o espaço temos que considerar a dinâmica das relações sociais vividas e a história dos processos de construção e estruturação dos espaços, pois Santos alega que “o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não consideradas isoladamente...”¹⁷. É o aspecto dinâmico que configura o espaço como relacional, capaz de estabelecer relações com os agentes produtores e transformadores do espaço geográfico¹⁸. Nessa perspectiva, o espaço vivido marcado pela afetividade, crença e experiências com o sagrado são para Correa “um conjunto de ações espacialmente localizadas que impactam diretamente sobre o espaço”¹⁹ e constituem projetos variados de cada grupo social, de uma cultura²⁰ específica, étnica ou religiosa “²¹.

¹³ SANTOS, 2004, p.109.

¹⁴ CORREA, Roberto Lobato. *Região e Organização espacial*. São Paulo: Ática, 1986, p.53.

¹⁵ CORREA, 1986, p.53.

¹⁶ *Ibidem*, p.57.

¹⁷ SANTOS, 2004, p.63.

¹⁸ SANTOS, 2004, p.46.

¹⁹ CORRÊA, Roberto Lobato. *Estudos sobre a rede urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 35.

²⁰ Adotamos aqui o conceito de cultura de GEERTZ, onde a cultura “[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.66.

²¹ CORRÊA, 2006, p.35.

1.1.1 Conceito de Sagrado e o Profano

Há de se considerar também que o homem é um ser essencialmente religioso (homo religiosus) para quem Deus, representante do sagrado, não é simplesmente uma ideia, uma abstração, uma alegoria, um delírio e sim um algo revestido de poder incalculável capaz de se manifestar.

Segundo ele, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”²² dessa forma no espaço sagrado existem características que o distinguem do espaço profano, contribuindo para uma vivência diferenciada destes espaços.

Existem duas teses improváveis apontadas por Eliade: que o homem é essencialmente religioso; e que a religião se restringe à crença em algum tipo de Deus. Assim Eliade não afirma que o homem é essencialmente religioso, mas que a pessoa que é religiosa vive religiosamente, enquanto a pessoa que não classifica o mundo com a categoria do sagrado vive de modo profano²³.

Então, na visão de Eliade o sagrado e o profano são duas modalidades de ser no mundo, que não interessam unicamente aos historiadores das religiões ou mesmo a sociologia, mas sim a todo investigador que deseja conhecer as dimensões da existência humana²⁴.

Sobre a manifestação de fé do homo religiosus que remota desde o período do homem primitivo, que deixou vestígios ainda presentes no espaço e que conseqüentemente contribui para a construção de nossa história, Eliade assegura que:

Seja como for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma verdade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, significando-o, tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade²⁵.

²² ELIADE, 1999, p.17.

²³ ELIADE, 1999, p.17.

²⁴ ELIADE, 1999, p.20.

²⁵ ELIADE, 1999, p.164.

Nessa dinâmica de religiosidade o espaço sagrado ocupa um lugar fundamental, e é uma experiência primordial para o homem religioso; sobre a necessidade de viver no sagrado Eliade afirma que:

Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer num espaço sagrado²⁶.

Diante desta afirmação, como o homem religioso se relaciona com o espaço sagrado? Como diferenciá-lo diante do universo dinâmico da própria espacialidade criada e recriada pelo homem? Assim, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo. Há, portanto, um espaço sagrado, “forte”, repleto de sentido e significado, e há outros espaços não-sagrados, sem estrutura, sem consciência²⁷. Dessa maneira, o sagrado e o profano se integram, dentro de sua hermenêutica, ou seja, formas diferenciadas de se abordar, perceber e interpretar este mundo, atribuindo ou não um valor e/ou significado mediante suas experiências com o sagrado, isto é, mediante sua experiência religiosa.

Porém, ele adverte que o homem desde o período primitivo conserva ainda tradições de uma valorização religiosa no mundo, por esse motivo:

É preciso acrescentar que uma existência profana jamais se encontra no espaço puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso²⁸.

Segundo Croatto “sobre a base da vivência humana, ou melhor, em suas raízes, inser-se a experiência religiosa”²⁹, pois

Considerando que toda vivência humana é relacional (com os demais seres humanos/ com o mundo), a vivência religiosa é igualmente relacional e até mais, pois relaciona também a realidade humana com o transcendente. Essa nova relação é específica. E também se verá que é irreduzível. Considerando, entretanto, que a experiência religiosa continua *humana*, seu resultado será limitado à realidade (não a aspiração) e, por isso, será sempre objeto de um desejo e de uma busca incessantes, sem fim³⁰.

²⁶ ELIADE, 1999, p.25-61.

²⁷ ELIADE, 1999, p.25.

²⁸ ELIADE, 1999, p.27.

²⁹ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p.44.

³⁰ CROATTO, 2010, p.44.

Essa possibilidade de diferentes percepções de mundo é indissociável ao homem, pois este almeja constantemente um significado para sua existência. Trata-se de uma subjetividade inerente a vivência humana³¹.

Na experiência com o espaço profano ainda percebe-se que há interferência de valores que de alguma forma lembram a “não-homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço”³².

Sobre essa onipresença do sagrado-profano, Croatto explica que “o sagrado é , em si mesmo, parte do profano (um lugar sagrado, como um santuário, pertencente às coisas deste mundo)” de forma que é percebido pelo homem religioso de forma significativa e expressiva de sua relação com o sagrado³³.

Eliade usa o exemplo de uma igreja para realçar a delimitação, por meio de um limite que circunscreve ou divide o espaço. “Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra.”³⁴. Quando uma porta de uma igreja se abre significa uma solução de continuidade do espaço sagrado “daí a sua grande importância religiosa, porque se trata se um símbolo”³⁵, tem ainda para Eliade que:

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos - é o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado³⁶.

Ao admitir a existência do espaço profano, Eliade afirma que “Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos”³⁷.

As pessoas sejam religiosas ou profanas disputam o espaço de forma que ambos coexistem e mexem com a fé e a curiosidade delas. É possível perceber essas relações antagônicas quando, por exemplo, ao passar em frente a um determinado templo religioso ligado a igreja católica onde pessoas fazem o gesto do

³¹ CROATTO, 1999, p.44.

³² CROATTO, 1999, p.28.

³³ CROATTO, 2010, p.59.

³⁴ ELIADE, 1999, p.29.

³⁵ ELIADE, 1999, p.29.

³⁶ ELIADE, 1999, p.29.

³⁷ ELIADE, 1999, p.17.

“sinal da cruz” em sinal de reverência ao sagrado, enquanto outras pessoas não manifestam qualquer reação, pois “(...) há um gesto de poder infalível, que salva de todos os perigos” representado por este gesto³⁸.

Os elementos que constituem o espaço profano organizam-se segundo uma lógica própria, isto é, decorrente de sua organização com o sagrado. O espaço profano diretamente vinculado ao espaço sagrado apresenta forte ligação com as atividades religiosas³⁹.

Para Rosendahl “O espaço sagrado é o lócus de uma herofania, isto é, uma manifestação do sagrado, a qual permite que se defina um “ponto fixo”, ponto de toda a orientação, o centro do mundo “⁴⁰.

Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente⁴¹.

Ainda de acordo com Eliade é possível diferenciar além do ponto fixo, o seu entorno, pois no ponto fixo, as formas espaciais existentes cumprem funções associados à manifestação material do sagrado, já o entorno possui elementos vinculados ao crente para a realização das práticas e ritos devocionais⁴².

Os templos religiosos, por exemplo, se apresenta como espaços tradicionalmente sagrados, vinculados diretamente a divindade. Além dos templos existem outros espaços que são considerados sagrados, pois para o homem religioso é possível que este assuma uma realidade transcendente das necessidades humanas como comer, dormir, viver em espaços profanos e vazios, em resumo os espaços destinados ao homem sempre terão uma característica que se aproxima do sagrado, sobre isso Eliade diz que:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em

³⁸ BASCHET, Jérôme. “Diabo” In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, v. II, 2002.p.322.

³⁹ ROSENDAHL, 2002, p.239.

⁴⁰ ROSENDAHL, Zeny. *O Sagrado e o Espaço*. In: CASTRO, I. E. et al (org.). *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Ateliê Geográfico Goiânia-GO v. 6, n. 1 abr/2012 p.119-153, p.120.

⁴¹ ELIADE, 1999, p.20.

⁴² ELIADE, 1999, p.18.

última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real⁴³.

Para o homem religioso o espaço sagrado possui um valor existencial, assim que há manifestação do sagrado, isto é, a hierofania⁴⁴ que é exatamente o ato de manifestação do sagrado, a sua maneira de expressar-se ou de revelar-se, assim este espaço passa a ter valor, “O mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado”⁴⁵, a decisão religiosa que permite e conduz o homem religioso a ocupar e transformar qualquer espaço em algo próximo à divindade. O homem, independentemente do espaço e do tempo, tende a se comportar de forma religiosa, sendo que o termo religioso dependendo da experiência com o sagrado pode revelar intensidades diferenciadas de acordo com as variáveis sócio históricas.

Sobre a necessidade humana de vivenciar o sagrado sobre o ponto de vista espacial, Eliade discute que,

[...] o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. É por essa razão que se elaboraram técnicas de orientação, que são, propriamente falando, técnicas de construção do espaço sagrado⁴⁶.

Para Rosendahl, o homem religioso se vincula intimamente com espaço sagrado, pois:

O homem consagra o espaço porque sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de se mover num espaço sagrado. O homem religioso, dessa maneira, exprime-se sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida⁴⁷.

⁴³ ELIADE, 1999, p.18.

⁴⁴ Para Croatto, todo fenômeno religioso é uma hierofania. O Sagrado, de fato, só pode ser experimentado se ele se *mostrar*. Ao se manifestar no espaço e no tempo, deixa de descrever. CROATTO, 2010, p.71.

⁴⁵ ELIADE, 1999, p.59.

⁴⁶ ELIADE, 1999, p.21.

⁴⁷ ROSENDAHL, ZENY. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2012.p.26-27.

Temos aí como os maiores exemplos de espaços sagrados os templos religiosos que, simbolicamente representam o centro da manifestação da experiência religiosa através dos ritos e demais formas de aproximação do sagrado. A importância simbólica do espaço pode ser expressa de maneira reservada nos ritos, uma vez que eles desenvolvem-se no âmbito físico, ora considerado sagrado. O espaço sagrado é um “espaço recortado”, sobre tudo um lugar hierofânico, pois é nele que se agrupa a sacralidade e temos nos templos a conversão simbólica do “centro” do mundo⁴⁸.

Apoiando em Rosendahl, podemos dizer que para o homem religioso, não basta somente expressar ou manifestar sua fé e sim ir além da frequência ao templo religioso, existe a necessidade, ora vinculada com a fé, de modificar o espaço, aproximando-o do sagrado através da representação simbólica, ou seja, diferenciando do profano⁴⁹.

Segundo Claval o homem religioso define o espaço sagrado mediante a construção de templos e santuários: “[...] a presença do santuário significa uma modificação sensível na percepção do espaço, dando fim, inicialmente, a um estado de relativa indeterminação. Este espaço é doravante organizado, repartido, e a fronteira entre o sagrado e o profano é nitidamente traçado”⁵⁰.

É importante ressaltar que, independentemente da localização dos espaços sagrados, a sociedade é atraída, em busca de aproximação com a divindade e material. Sobre os símbolos Rosendahl afirma que “... é por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de meditação entre o homem e a divindade. Dessa maneira é por meio do espaço sagrado que o homem entra em contato com a realidade transcendente chamada de Deuses e nos rituais o homem constrói o espaço sagrado na medida em que ele reproduz a obra de Deus e de seus Deuses”⁵¹.

Segundo Rosendahl, “A experiência da fé é tão visível quanto emocionante e revela um simbolismo forte, que ultrapassa qualquer concepção da experiência religiosa [...]”⁵². Desde a antiguidade que as crenças, os cultos, as oferendas e as

⁴⁸ CROATTO, 2010, p.347.

⁴⁹ CROATTO, 2010, p.26-27.

⁵⁰ ROSENDAHL, 2012, p.27.

⁵¹ ROSENDAHL, 2002, p.30.

⁵² ROSENDAHL, 2012, p.30.

práticas religiosas são materializadas no espaço. A maneira e a forma com que o homem religioso se relaciona com a divindade irá refletir diretamente na dinâmica de construção e reconstrução dos espaços e lugares sagrados, criando uma rede de significação e funcionando como uma espécie de mecanismo de reforço da fé⁵³.

1.1.2 Espaço e Lugar Sagrado: Simbolismo e Percepção

Para Costal, o temário relacionando religião e sua espacialidade tem sido cada vez mais objeto de discussão, principalmente quando se deseja compreender os diversos sistemas simbólicos, em particular os religiosos⁵⁴.

Conforme Costa:

Os lugares associados ao sagrado são potencialmente férteis e estimulam os indivíduos a compreenderem o sentido que a religião oferece à razão humana, bem como a vivência e a prática religiosa, elementos definidores os espaços sagrados⁵⁵.

A definição dos lugares sagrados não é uma tarefa fácil para o pesquisador da geografia da religião visto que “esses espaços sagrados caracterizam-se por apresentarem um ordenamento espacial marcado pela prática religiosa e que se define pela periodicidade de tempos e rituais sagrados”⁵⁶,

Aparentemente, definir lugares sagrados pode ser uma tarefa fácil para o estudioso da geografia da religião; entretanto, o entendimento desses lugares vai além do processo de elencar elementos simbólicos presentes em santuários ou lugares de peregrinação [...]⁵⁷.

Devemos tentar compreender como os espaços se diferenciam entre si, para entender como o espaço sagrado se diferencia e opõe ao espaço profano por um determinado grupo religioso. Assim, poderíamos em um primeiro momento delimitar o que é um lugar sagrado para este grupo.

⁵³ ROSENDAHL, 2012, p. 30.

⁵⁴ COSTA, 2010, p.35.

⁵⁵ COSTA, 2010, p.36.

⁵⁶ COSTA, 2010, p.36.

⁵⁷ COSTA, 2010, p.36.

Rosendahl afirma que “Todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca”⁵⁸, pois estes ambientes encorajam a devoção, induzindo à aceitação intelectual e reforçando o compromisso emocional com o devoto.

Após análise do estudo realizado por Tuan, Rosendhal, expõe que:

O sagrado é tudo que se destaca no lugar comum da rotina. Naturalmente, nem tudo que é excluído espacialmente é o espaço sagrado, nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. A palavra sagrado significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso. Espaços sagrados são espaços qualitativamente fortes, em que o sagrado se manifestou. E para o homem religioso, essa manifestação pode estar contida num objeto, uma pessoa, em inúmeros lugares. Para o homem religioso, a natureza não é exclusivamente natural, está sempre carregada de um valor sagrado⁵⁹.

De acordo com Rosendahl existem santuários de maior atração que outros, porém ressalta que “qualquer que seja a localização do espaço sagrado, a população, atraída em busca de satisfação espiritual e material, apresenta características singulares e repetitivas em seu comportamento”⁶⁰.

Os padrões de transformações impostas pelas atividades religiosas, sua maior ou menor impressão no espaço, estão fortemente relacionadas com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados. Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas escolhidos o potencial é realizado. A manifestação do poder sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais lugares. O poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar em centro convergente de crenças [...]⁶¹.

Rosendahl aponta que vários povos têm atribuído sacralidades a diferentes objetos, como árvores sagradas, grutas com poderes milagrosos e pedras, lugares estes onde “A fidelidade religiosa demonstrada nos faz acreditar na existência de uma topografia sagrada”⁶², nas religiões cristãs, “ Os cristãos elegem igualmente as montanhas e as grutas, e isso está demonstrado nas abundantes igrejas construídas nos inúmeros locais em que a evangelização teve êxito⁶³.” A vinculação da divindade cristã ao céu, as alturas, faz com que a atividade religiosa dos cristãos seja associada a aproximação de lugares de altitude elevada, assim como a inserção de

⁵⁸ ROSENDAHL, 2012, p.26.

⁵⁹ ROSENDAHL, 2012, p.26.

⁶⁰ ROSENDAHL, 2012, p.27.

⁶¹ ROSENDAHL, 2012, p. 28.

⁶² ROSENDAHL, 2012, p.29.

⁶³ ROSENDAHL, 2012, p.29.

símbolos em locais e espaços altos que sejam mais visíveis aos fiéis que vivenciam essa prática religiosa.

Temos nos templos sagrados uma vivência permanente da experiência religiosa, pois “A visita aos lugares sagrados, especialmente no cristianismo, está associada à prática da peregrinação”⁶⁴.

Por isso Rosendahl elucida que :

Os estudos baseados na experiência religiosa pessoal e os que evidenciam o sentido de lugar são importantes por fornecerem dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas mais específicos da valorização subjetiva, como os da percepção e da consciência do espaço e de suas formas de representação⁶⁵.

Rosendahl explica que a definição dos lugares sagrados transcorre pela percepção do grupo, ou seja, sua experiência religiosa:

A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente pode ser generalizada quanto aos princípios de lugar sagrado⁶⁶.

Conforme Costa, “O espaço da vida comum separa-se do lugar sagrado através da presença de processos rituais e elementos simbólicos que conferem a sacralidade do lugar⁶⁷.” Costa cita Meslin ao admitir a sacralidade e a estruturação do lugar:

Os ritos religiosos quer se trate de ritos de sacrifícios quer intervenham por ocasião da descoberta, ou fundação do sítio ocupado pelo homem a fim de atrair para ele a benção divina, quer se trate mais precisamente da delimitação de uma porção desse espaço que o homem há de declarar sagrado porque ele aí encontra o lugar em que se estabelecem⁶⁸.

Sobre as alterações proporcionadas pelo o homem religioso no espaço, Costa esclarece que “A relação entre o sagrado e os lugares se insere numa ordem pela

⁶⁴ ROSENDAHL, 2012, p.29.

⁶⁵ ROSENDAHL, 2012, p.30.

⁶⁶ ROSENDAHL, 1996, p.68.

⁶⁷ COSTA, Otávio José Lemos. *Os lugares sagrados na perspectiva da geografia da religião*. Revista Geo UECE .Programa de Pós-Graduação em Geografia da UECE Fortaleza/CE, v. 2, nº 1, p. 18-28, jan./jul. 2013, p.20. Disponível em:<<http://seer.uece.br/geoeuce>>Acessado em 4 Feb.2014.

⁶⁸ MESLIN, *apud* COSTA, 2013 p.129.

MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino. Fundamentos de uma Antropologia Religiosa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

qual a experiência religiosa engendra formas espaciais, reunindo um sistema de símbolos capaz de tornar os lugares em algo humanamente significativo”⁶⁹.

Ao chamarmos a santidade de um determinado lugar, podemos perceber a existência dos significados que são a sacralidade de um lugar, percebemos a existência de significados que são justificados a partir da relação entre sujeito e lugar e com a sua realidade cotidiana permeada por objetivas práticas que adquirem significado⁷⁰.

Assim temos, que os lugares sagrados, enquanto construção simbólica não é meramente escolhida pelo homem, conforme a elucidação de Eliade:

O espaço sagrado é revelado sob uma ou outra forma. A revelação não se produz necessariamente por intermédio de formas hierofânicas diretas; ela é obtida, por vezes, através de uma técnica tradicional saída de um sistema cosmológico – a *orientatio* que é um dos processos usados para “descobrir” lugares⁷¹.

Para Costa as diferentes análises geográficas sobre o lugar sagrado realçam a vivência e a identidade de cada grupo ou comunidade religiosa pelo qual se firma no mundo sagrado e se faz atuante na memória histórica⁷².

Ainda para Costa a geografia humanista enfoca as relações que as pessoas estabelecem com os lugares sagrados, já que existem alguns trabalhos desenvolvidos por geógrafos como Yi-Fu-Tuan (1980) e Lily Kong (1990), os quais

[...] sublinham a existência de uma ligação emocional que é criada e mantida através da edificação do lugar sagrado. A criação dos lugares sagrados também está associada à ação simbólica que o homem desenvolve através de processos que indicam a organização de um espaço socializado e que representa a própria história, estabelecendo um elo entre o mundo e as relações simbólicas⁷³.

Conforme Duncan existe um tipo de organização ou ordenamento de signos estruturados pelo qual os sistemas sociais são reproduzidos, explorados e repassados ao longo da organização da própria sociedade ou grupo social⁷⁴.

⁶⁹ COSTA, 2013, p.20.

⁷⁰ COSTA, 2013, p.21.

⁷¹ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.297.

⁷² COSTA, 2013, p.21.

⁷³ Ibid, p.21.

⁷⁴ DUNCAN, James. *A Paisagem como Sistema de Criação de Signos*. In: Correa, R. L. e Rosendahl, Z.(org.) *Paisagem, Textos e Identidades*. Rio de Janeiro: EDUERJ/NEPEC, 2004, p.90.

Os processos de criação de um determinado espaço ou lugar sagrado faz parte da autoidentificação dos grupos e se intensifica através da experiência partilhada. Santos analisa os lugares sagrados a partir da ligação emocional dos fiéis com esses lugares, onde os centros de peregrinação são lugares onde os símbolos religiosos ganham força, impregnados de afetividade e significação. Porém a área de abrangência destes centros é variável, pois

As áreas de influência dos centros de peregrinação são determinadas pela relevância de ordem espiritual que lhes é atribuída, ou seja, pela fama de santidade que deles emana. Sendo certo, que essas são as razões fundamentais, embora eminentemente subjetivas, que contribuem para a sua dimensão local, regional, nacional e internacional, concorrem também alguns fatores objetivos como a sua acessibilidade e a sua localização⁷⁵.

Costa explica que “cada elemento presente em um lugar sagrado comporta um leque de significados que provêm das experiências do indivíduo com esse lugar e que se acumula ao longo de tempo”⁷⁶.

O espaço que se inscreve na vida dos homens constitui-se de diversos aspectos materiais e de valores simbólicos. Esse espaço é transformado pela cultura, que pode ser expressa pelas práticas religiosas, configurando um determinado lugar [...] ⁷⁷.

Sobre a importância da interpretação da significação dos espaços sagrados para os estudos que relacionam a geografia e religião, Costa diz

Na visão da geografia da religião, a valorização das paisagens e lugares sagrados apresenta uma perspectiva que reúne características de componentes materiais simbólicos. A significação dos lugares sagrados, representados por seus objetos, ritos, peregrinações, assume grande importância, pois está relacionada com a valorização do mundo vivido⁷⁸.

Nota-se na paisagem urbana, devido à elevada concentração populacional e conseqüentemente a propagação de lugares religiosos, que “[...] efetivamente se verificou, com o surgimento das cidades, foi a concentração de diversas funções [...]”⁷⁹ “ A cidade se revelou não simplesmente um meio de expressar em termos

⁷⁵ SANTOS, Maria das Graças Mougá Poças. *Conhecimento geográfico e peregrinação: contributo para uma abordagem teórica*. In ROSENDAHL, Zeny. *Trilhas do Sagrado*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p145-186, p.181.

⁷⁶ COSTA, 2010, p.36.

⁷⁷ COSTA, 2010, p.36.

⁷⁸ COSTA, 2010, p.38.

⁷⁹ ROSENDAHL, 2012, p.33.

concretos a ampliação do poder sagrado e secular, mas também um meio de expressão ampliado de todas as dimensões de vida”⁸⁰.

A função religiosa das cidades, bem como sua organização territorial no Brasil foi discutida na obra de Rosendahl, onde propõe que as relações entre o sagrado e o profano podem ser vistas em termos espaciais, segundo a dimensão econômica, política e a do lugar, isto é, as três dimensões de análise geográfica da religião⁸¹.

1.2 O SAGRADO E A ORIGEM DAS CIDADES

1.2.1 Cidade: Gênese e Organização Do Território Religioso

Ao iniciar as discussões entre o sagrado e o urbano Rosendahl em seu livro se preocupa em “[...] desvendar a ligação entre o sagrado na paisagem e reconhecer a existência de um sistema de relações entre o homem e a divindade”⁸². Dessa forma é possível compreender que “As crenças, os cultos, as oferendas e as praticas religiosas materializadas no espaço persistem entre os homens desde as antigas civilizações”⁸³.

Rosendahl sugere “uma maneira particular de se olharem as cidades em relação a seu contexto cultural, estabelecendo um elo entre religião e a gênese da cidade”⁸⁴. “Autores como Eliade (1962), Tuan (1978) e Lewandowski (1984) sustentam que as construções são moldadas pelas ideias de uma sociedade, por suas atividades, crenças e valores prevaletentes em qualquer período”⁸⁵

De acordo com Rosendahl

É preciso ressaltar a íntima correspondência do objeto sagrado de culto e o espaço sagrado destinado ao ritual. A experiência do sagrado é vivenciada no espaço sagrado. A ideia de religião associa-se à de sagrado, e ambas têm muita coisa em comum⁸⁶.

Os santuários do período paleolíticos, por exemplo, não se representava somente como abrigo e lugar de expressão dos artistas, atuavam também com o

⁸⁰ ROSENDAHL, 2012, p.33.

⁸¹ ROSENDAHL, 2012, p.11.

⁸² ROSENDAHL, 2012, p.30.

⁸³ ROSENDAHL, 2012, p.30.

⁸⁴ ROSENDAHL, 2012, p.31.

⁸⁵ ROSENDAHL, 2012, p.31.

⁸⁶ ROSENDAHL, 2012, p.31.

poder de atrair homens vindos de outros lugares, “atraídos pelo estímulo espiritual para compartilhar as mesmas práticas mágicas ou crenças religiosas”⁸⁷.

Sobre a origem das cidades santuários no período paleolítico, Rosendahl elucida que os rituais religiosos não se apagaram a medida que a cidade crescia, “pelo contrário, o sagrado permaneceu e ampliou sua eficácia e seu alcance”⁸⁸.

O que efetivamente se verificou com o surgimento das cidades foi a concentração de diversas funções até ali dispersas e desorganizadas dentro de uma área limitada. Essa concentração, realizada no interior de muralhas, já continha partes da protocidade: santuário, fonte, aldeia, mercado e fortificação. A cidade se revelou não simplesmente um meio de expressar em termos concretos a ampliação do poder sagrado e secular, mas também um meio de expressão ampliado de todas as dimensões da vida⁸⁹.

Em seu trabalho, Rosendahl comenta que ao interpretarmos as origens das cidades, “é preciso tratar igualmente da técnica, da política e da religião, sobretudo do aspecto religioso da transformação.” Ao citar os estudos arqueológicos de Mumford (1991) e Tuan (1980), aponta que as escritas e os documentos achados entre as ruínas eram mais de natureza religiosa do que de economia ou política. “A cidade foi erguida da vontade de Deus, e o sacerdote era o símbolo todo-poderoso”⁹⁰. O Sacerdote era considerado “o cocriador do cosmo”⁹¹. Não se admitia a criação de espaços sem a autorização ou a justificação divina.

As cidades cresceram sempre atreladas ao poder sagrado, acreditava-se que com a construção de muralhas aos arredores das cidades ou vilas era possível separar ou “afastar o demônio, a doença e a morte, ou seja, os perigos do caos”⁹².

Sobre a associação da gênese das cidades e o papel da(s) religião(s) neste processo, Rosendahl afirma que:

Efetivamente, no curso natural da gênese e da evolução das cidades, o papel desempenhado pela religião foi essencial. Tanto o poder sagrado quanto o poder temporal cresceram ao absorver as novas invenções da época. Necessidade de controlar o ambiente também deu mais autoridade àqueles que se ocupavam dessa função. O sacerdote e o monarca, muitas

⁸⁷ ROSENDAHL, 2012, p.32.

⁸⁸ ROSENDAHL, 2012, p.33.

⁸⁹ ROSENDAHL, 2012, p.33.

⁹⁰ ROSENDAHL, 2012, p.34.

⁹¹ ROSENDAHL, 2012, p.34.

⁹² ROSENDAHL, 2012, p.34.

das vezes unidos em uma só função e um só cargo, desfrutavam de mais autoridade⁹³.

Observando a configuração e a organização das primeiras cidades tem que atrás das imensas muralhas⁹⁴, a cidade se tornou um lugar sagrado, era o lar do seu Deus revestido de poder.

Os símbolos arquitetônicos e legitimados pelo povo elevaram a cidade muito acima da aldeia. Foram as potências religiosas que se achavam no recinto dos templos e dentro dos palácios que estabeleceram as finalidades e os significados para as transformações urbanas. A cidadela era a associação religiosa e política das famílias e das tribos⁹⁵.

Por outro lado existe outra vertente que surgiu nos anos de 1970 que privilegia as transformações ocorridas no período neolítico, período este marcado pela separação entre as classes e o predomínio do poder pela classe dominante que era caracterizada pelos que realizavam trabalho intelectual e que detinha excedentes⁹⁶ de produção sob os que eram meramente agricultores. Tal separação dá origem a cidade cercada, “[...] que abriga os símbolos de dominação-palácio e templo-, os agentes da dominação-militares, sacerdotes- e os especialistas diversos- artesãos, comerciantes e escravos”⁹⁷.

É importante verificar que a gênese das primeiras cidades está vinculada à apropriação de um excedente por uma classe social que emerge e que tem no aparecimento do Estado e na religião os elementos de efetivo controle político, militar, institucional e ideológico, assegurando e justificando a dominação⁹⁸.

⁹³ ROSENDAHL, 2012, p.34.

⁹⁴ Segundo Rosendahl “O propósito simbólico da construção provavelmente antecipou a função militar” de proteção das cidades, ou seja, as muralhas surgiram num primeiro momento para estabelecer espaços profanos e sagrados.

ROSENDAHL, 2012, p.34.

⁹⁵ ROSENDAHL, 2012, p.34.

⁹⁶ Para Rosendahl, “ O conceito de excedente, tal como se relaciona com o urbanismo, tem sido objeto de grande pesquisa na literatura sobre as origens urbanas. Propõe-se neste estudo o exame do excedente em sua relação com o sagrado. As teorias supõem que o excedente para sustentar uma elite foi extraído de uma base agrícola. Alguns apontam para a possibilidade de que o poder, para extrair excedentes, tornou-se concentrado nas mãos de uma elite devido à necessidade de coordenar esforços para alimentar uma população crescente com a base limitada de recursos. Outros enfatizam que as elites surgiram por monopolizar uma forma de conhecimento ou tecnologia. Nas sociedades pré-urbanas, o conhecimento espiritual ou religioso realmente poderia ter sido uma fonte importante de monopolizar.

ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades*. In: ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: O sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro. EDUERJ, 2009, p-15-40, p.22.

⁹⁷ ROSENDAHL, 2012, p.35.

⁹⁸ ROSENDAHL, 2012, p.35.

Esse controle do excedente era exercido pelos chamados reis-sacerdotes, visto que “eles coletavam, armazenavam e redistribuíam excedentes”. Sack relaciona a expansão dos líderes espirituais com a interdependência econômica crescente das comunidades, para possibilitar o então surgimento de uma elite permanente. “Ela se encarregava do excedente e exercia o controle territorial sobre a população camponesa”⁹⁹.

Conforme exposição de Sack temos a consolidação do poder sacerdotal, assim como sua centralização, inclusive sobre a função econômica, pois o principal instrumento para transformar o monopólio espiritual em econômico é justamente monopolizar o papel de coordenação e redistribuição de excedentes¹⁰⁰.

Sobre controle da produção excedente Rosendahl explica que na medida em que surgia excedentes nas mãos dos sacerdotes era preciso garantir que as cotas destinadas aos rituais fossem cumpridas e que a unidade de produção fosse mantida, onde, para isso, eram necessários conhecimentos específicos que exigiam registros, supervisores e administradores do Estado. Portanto, o papel da Igreja na vida econômica, social, política e administrativa da cidade-catedral era bastante amplo que caracterizava o regime teocrático, onde “A prática religiosa passa a ser legitimada, entendida e aceita na vida urbana”¹⁰¹.

Na medida em que as cidades iam se desenvolvendo as classes de menor poder econômico iam se afastando dos templos sagrados e as cidades se especializavam. “No início, o templo era de fácil acesso ao povo; lentamente, foi-se ampliando a distância entre eles”¹⁰².

Dirigidas por cleros e organizados e dirigentes diversos, essas cidades sagradas eram assinaladas por templos piramidais, pátios cerimoniais, praças de mercados e terraços. As elites sacerdotais organizavam as cidades em torno do santuário que ligava o povo ao mundo sobrenatural¹⁰³.

No mundo moderno, existe uma complexidade funcional de cidades, que se expressa pela divisão territorial do trabalho de forma hierarquizada. Existem por um lado, cidades centrais de distribuição de produtos especializados, como os industrializados e outras especializadas no fornecimento de serviços especializadas

⁹⁹ ROSENDAHL, 2012, p.36.

¹⁰⁰ ROSENDAHL, 2012, p.36.

¹⁰¹ ROSENDAHL, 2012, p.37.

¹⁰² ROSENDAHL, 2012, p.37.

¹⁰³ ROSENDAHL, 2012, p.37.

em atividades portuárias, recreação, universitárias e as religiosas entre outros exemplos que se apresentam com um padrão de localização próprio¹⁰⁴.

Pelo simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de hierópolis ou cidades-santuário-centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço¹⁰⁵.

Essa configuração singular e repetitiva pode ser de natureza permanente ou apresentar por períodos em tempos de festividades ligadas a religiosidade local¹⁰⁶.

Enfatizando ela diz:

Ao analisar as atividades das cidades de função religiosa, é preciso considerar dois aspectos, a sua organização espacial interna e o papel do agente modelador no caso os peregrinos- por meio da vivência do espaço sagrado¹⁰⁷.

A visita ao templo religioso, às peregrinações, as romarias, enfim a fé é o ponto de encontro para o homem religioso encontrar o sagrado, em visita ao espaço sagrado, é como se procurasse o consolo para sua própria existência, equilíbrio para seu cotidiano.

1.2.2 Fé E Espaço: Difusão De Abrangência Dos Territórios Católicos

De acordo com Rosendahl, podemos dizer de modo geral que “ a experiência de fé nos classifica como crentes. A fé identifica o crente num sistema religioso e o investe de poderes que ele só adquire em sua experiência religiosa”¹⁰⁸, baseando-se no contexto judaico-cristão na bíblia consta no texto de São Marcos, XI, 22-24 “ Se o homem não duvidar e creditar que aquilo que diz se realizará, isto realizar-se-á. É por isso que vos digo: Tudo o que pedirdes rezando ser-vos-á concedido”¹⁰⁹, desta forma a fé tem o significado de liberdade, ao qual permite o homem interagir com Deus, encontrando sua validade e seu apoio em Deus.

¹⁰⁴ ROSENDAHL, 2012, p.38.

¹⁰⁵ ROSENDAHL, 2012, p.38.

¹⁰⁶ ROSENDAHL, 2012, p.38.

¹⁰⁷ ROSENDAHL, 2012, p.38.

¹⁰⁸ ROSENDAHL, 2012, p.17.

¹⁰⁹ ROSENDAHL, 2012, p.17.

Portanto, a fé pode significar para o homem religioso, liberdade que o permite de interagir com a existência de Deus, assim ainda para Rosendahl “A perspectiva que interessa aos geógrafos está na análise da experiência de fé, no tempo e no espaço em que ela ocorre”¹¹⁰., pois sobre a importância dos estudos sobre o espaço Santos coloca que “O espaço é a matéria trabalhada por excelência. Nenhum dos objetos sociais tem uma tamanha imposição sobre o homem, nenhum está tão presente no cotidiano dos indivíduos”¹¹¹.

O Sagrado e sua dimensão espacial apresentam várias questões interessantes relacionadas às formas e as funções. A ideia de que existem espaços sagrados, quer designados em locais fixos, quer apresentados em sua categoria móvel, vem atraindo a atenção dos geógrafos, em parte devido ao interesse da disciplina pela paisagem religiosa [...] ¹¹².

No Brasil, por exemplo, segundo Souza, o costume de fixar cruzeiros tem suas raízes nos missionários jesuítas, os primeiros organizadores do catolicismo nesse país que, aonde chegavam, as erguiam como forma de marcar sua territorialidade num dado espaço, pois são um dos mais significativos símbolos do cristianismo que é essencialmente, como descreve Le Goff, uma “religião de recordação”¹¹³, onde a necessidade das lembranças é uma tarefa fundamental¹¹⁴.

De acordo com Rosendahl “o interesse em estudar as peregrinações aos santuários católicos vem crescendo entre os geógrafos”¹¹⁵. A peregrinação cristã católica que data do século V, “também é conhecida com romaria, pelo fato de consistir inicialmente na ida de devotos para Roma”¹¹⁶.

A peregrinação, o transeunte de fiéis, a religião e os elementos culturais agregados a sua origem, afetam diretamente a relação do homem e a paisagem local. Sobre a movimentação de fiéis no espaço, Rosendahl considera que:

A migração de pessoas que transmitem sua cultura e a migração de sistemas religiosos resultam em adaptação ou integrações de religião a um

¹¹⁰ Ibid, p.50.

¹¹¹ SANTOS, 2005, p.34.

¹¹² ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: _____, CORRÊA, Roberto Lobato (Org). Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999, p.236.

¹¹³ LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora Unicamp, 1990, p.382.

¹¹⁴ SOUZA, Laura de Mello. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.p.16.

¹¹⁵ ROSENDAHL, 2012, p.20.

¹¹⁶ Ibid., p.20.

determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismo de conquista¹¹⁷.

Por isso, a difusão do cristianismo para as áreas vizinhas a Roma bem como para outros países “[...] proporcionou a estabilidade política através da comunicação favorecida pelo uso da língua comum [...]”¹¹⁸, onde “ A Igreja Cristã foi se tornando cada vez mais privilegiada e de forte cultural nas áreas convertidas [...]”¹¹⁹.

A dispersão da fé torna-se para a ciência geográfica, em particular, importante elemento ao “refletir sobre a ação missionária de expansão de ideias e condicionamentos simbólicos [...]”¹²⁰que dinamizam o espaço, em um dado período histórico estabelecendo territórios.

Na paisagem das cidades brasileiras, nota-se que os locais sagrados

[...] variam em tamanho e importância, incluindo desde um pequeno sacrifício à beira da estrada até santuários requintados como a Basílica de Nossa Senhora Aparecida estrategicamente construída no eixo Rio-São Paulo, ligando as duas mais importantes cidades brasileiras¹²¹.

Estes locais são centros de “[...] convergência religiosa, predominantemente do catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso re-cria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação”¹²².

Rosendahl, ao fazer uma análise da relação entre religião, território e territorialidade¹²³ no contexto geográfico da apropriação por determinados segmentos sociais, alude que:

¹¹⁷ Ibid.,p.53.

¹¹⁸ Ibid.,p.53.

¹¹⁹ Ibid.,p.53.

¹²⁰ ROSENDAHL,2002, p.53.

¹²¹ Ibid., p.58.

¹²² Ibid., p.58.

¹²³ Segundo HAESBAERT apesar de ser um conceito central para a Geografia, território e territorialidade, por dizerem respeito à espacialidade humana, têm certa tradição em outras áreas, cada uma com enfoque centrado em uma determinada perspectiva. Enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade-natureza), a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder (na maioria das vezes, ligada à concepção de Estado); a Economia, que prefere a noção de espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção (enquanto “força produtiva”); a Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do “novo tribalismo” contemporâneo); a Sociologia o enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais, em sentido amplo, e a Psicologia, finalmente, incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo. HAESBAERT, 2006, p.37.

Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios-Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território. É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre os espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus¹²⁴.

Sobre esta estratégia de apropriação do espaço associada às religiões Correa aponta que a assimilação dos espaços “[...] pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas espacializadas realizadas por parte de grupos distintos definidos segundo renda, raça, religião, sexo, idade ou outros atributos”¹²⁵.

Vinculado à hierarquia de poder no espaço, a territorialidade, segundo Rosendahl, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar dado território¹²⁶.

Sopher tratando as religiões como fenômeno cultural assegura que existem dois grandes grupos de religiões: as religiões étnicas e as religiões universalizantes, onde as étnicas estão associadas a um grupo de pessoas e a um lugar específico, enquanto as universalizantes associam-se com a ideia de que suas crenças e suas doutrinas tratam da vida e das relações com seu deus, ou deuses. Com isso, as religiões universalizantes, como o budismo, islamismo e o cristianismo, por exemplo, ao contrário das étnicas, romperam os seus laços com os locais de origens, específicos e se difundiram amplamente para várias partes do mundo¹²⁷.

Ao estudar a organização da Igreja Católica, Rosendahl sujeita que essa instituição no Brasil estruturou uma complexa hierarquia sobre o espaço, onde:

Uma organização complexa como a Igreja Católica Romana desenvolveu exemplos notáveis do uso da territorialidade em diferentes espaços, durante o longo tempo na história. A Igreja Católica articula-se num sistema territorial hierárquico e burocrático, talvez com a mais antiga e duradoura das organizações¹²⁸.

Sopher e Sack ao realizarem pesquisas sobre a estrutura administrativa e de serviços religiosos da Igreja Católica Romana apontam que esta instituição mantém sobre o seu domínio muitos territórios classificados em dois tipos: os lugares

¹²⁴ ROSENDAHL, 2002, p.59.

¹²⁵ CORREA, 1993, p.1-2.

¹²⁶ ROSENDAHL, 2012, p.23.

¹²⁷ SOPHER, *apud* ROSENDAHL, 2012, p.22.

¹²⁸ ROSENDAHL, 2012, p.23.

sagrados e edifícios da igreja e a própria estrutura administrativa da igreja, que por sua vez possui unidades hierárquicas em territórios paroquiais e diocesanos¹²⁹.

Segundo Sopher a “Igreja Católica é responsável por organizar comunidades de católicos romanos, objetivando ensinar a fé e fornecer serviços rituais”¹³⁰. Observando a hierarquia desta instituição temos que cada um dos tipos de territórios são comandados por um funcionário, por exemplo, os sacerdotes tem jurisdição sobre a paróquia; os bispos, sobre as dioceses; os arcebispos, sobre as arquidioceses; e o papa, em Roma, sobre todos os níveis hierárquicos.

Então Sack infere que existe uma “tentativa, por um indivíduo ou grupo, de atingir/ afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos, pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica. Esta área será chamada território”¹³¹.

Ainda para Sack, os estudos inter-relacionados a dinâmica espacial deve se ater ao fato de que os espaços socialmente produzidos, ora dominados só se transformam em território quando há efetivamente uma delimitação de suas fronteiras, ao qual mantém suas relações de poder que são usadas com forma de controle desse espaço, inclusive de acesso de outros grupos e instituições. Dessa maneira, o território se define por meio da apropriação e delimitação, mas, sobretudo com o seu controle¹³².

Para exemplificarmos, nas cidades ou regiões em que a fé católica devocional se manifesta, os espaços só se tornam territórios se a Igreja Católica enquanto instituição se transformar em uma região-religiosa, aplicando-lhe medidas de apropriação doutrinária, delimitação jurídico-política administrativa e controle pastoral-religioso: neste caso, as fronteiras da região estão afetando o acesso à fé doutrinária, à prática católica e ao poder do sagrado por intermédio dos profissionais religiosos. “Elas estão moldando o comportamento e assim o lugar se torna território”¹³³.

No Brasil, especificamente no Estado do Espírito Santo, a formação do território da Igreja católica estabelecendo controle sobre o mesmo é facilmente

¹²⁹ ROSENDAHL, 2012, p.23.

¹³⁰ ROSENDAHL, 2012, p.23.

¹³¹ SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986, p.6.

¹³² SACK, 1986, p.19.

¹³³ SACK, 1986, p.19.

percebida, por exemplo, no principal monumento histórico-religioso-turístico do Estado conforme aponta Gomes, observa-se que:

De modo geral, os símbolos e as imagens compõem, no espaço do Convento da Penha, paisagens religiosas que confluem para a constituição do todo, competindo para que os devotos se movimentem a buscá-los e ampliem suas próprias experiências religiosas. Esses mesmos artefatos se misturam, por muitas vezes, às próprias trajetórias de vida de vários fiéis. Os simbolismos, a ritualização e as imagens religiosas atraem pessoas, colaboram diretamente para a grande parte das transformações nas paisagens do Convento, atribuindo valor e sentido a específicos pontos do lugar¹³⁴.

Assim exposto, “[...] a rede de lugares sagrados no espaço [...]” sobre o simbolismo dos espaços sagrados, “permeia a experiência do homem religioso de modo a comprometê-lo com o lugar, com o seu deslocamento até aquele espaço. Os sentimentos e os valores transmitidos e produzidos em tais lugares atraem, reforçam e mantêm a experiência de fé e devoção [...]”¹³⁵.

Rosendahl após tentar relacionar a religião e ambiente por meio do estudo da organização espacial dos centros de peregrinação do interior do Brasil, conclui que os centros rurais de convergência religiosa, ligadas ao catolicismo popular, por meio da peregrinação do fenômeno religioso há a recriação dos espaços sagrados¹³⁶.

No presente estudo, pretende-se investigar se a Cidade de Colatina, localizada no noroeste do Estado do Espírito Santo apesar de não ser considerada uma cidade santuário, existe uma territorialidade por parte da igreja católica sobre o bairro centro de modo a produzir um arranjo espacial em torno de sua principal matriz/templo religioso.

Para isso, no próximo capítulo, continuaremos nos referenciando na obra de Zeny Rosendahl para explicar como ocorreu a gênese dos centros religiosos do catolicismo popular brasileiro, assim como discutir o histórico da territorialidade da Igreja Católica no Brasil entre o período de 1551 a 1930.

¹³⁴ GOMES, Helder Januário da Silva. *CONVENTO DA PENHA: a manifestação do sagrado delineando paisagens religiosas e culturais no Espírito Santo*. In: Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. 2012, p.63.

¹³⁵ GOMES, 2012, p.64.

¹³⁶ ROSENDAHL, 2012, p.21.

2 A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

2.1 A PERSPECTIVA HISTÓRICA DO CATOLICISMO POPULAR

No território brasileiro, a fé, o místico, os mistérios da fé cristã foram introduzidos pelos colonizadores portugueses, não somente pela intervenção do Estado, mas também pelas instituições religiosas. De acordo com Rosendahl, o processo de ocupação do espaço territorial brasileiro foi feito em etapas, valorizando determinadas áreas em momentos diferentes, fazendo com que o catolicismo implantado no Brasil apresentasse características intrínsecas, distintas do europeu¹³⁷.

Conforme estudos de Ribeiro de Oliveira, um dos aspectos mais marcantes do catolicismo popular brasileiro é a questão da privatização dos fiéis com os seres sagrados, visto que ocorre “Muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre”¹³⁸ dando um caráter autônomo ao homem religioso sem a intervenção direta da instituição. Para Rosendahl as relações do homem religioso com o sagrado ficam sujeitas à interpretação e a ritualização do praticante, desse modo, é ele que conduz e decide em matéria religiosa a sua vida espiritual¹³⁹.

Importante destacar que o catolicismo popular brasileiro nasce sob forte influência da cultura local ligado à sacralidade, às crenças populares e rituais, às rezas, por isso as romarias e procissões adquirem uma forma simbólica-religiosa centralizada nos santos, sejam estes canonizados oficialmente pela igreja ou não¹⁴⁰.

Marcelo Camurça expõe em seu estudo que as romarias tratam-se de manifestações religiosas em que a população busca uma forma de manifestar sua fé com liberdade, buscam exercer suas crenças religiosas.

O elemento central deste catolicismo se centra na figura do santo, que pode ser tanto os santos canonizados do catolicismo, quanto uma Pessoa da Trindade, almas ou diferentes denominações da Virgem Maria. O santo que é padroeiro, padrinho, se encontra ligado à vida cotidiana do devoto, protegendo-o em todos os momentos. Ele é cultuado através de sua imagem, num processo de reificação/fetichização, pois o devoto conversa,

¹³⁷ ROSENDAHL, 2012, p.43

¹³⁸ OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.A. apud ROSENDAHL, 2012, p.43.

¹³⁹ OLIVEIRA, 2012, p.43.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, 2012, p.44.

ornamenta a imagem, que por sua vez sai em procissão, faz e recebe visitas. O santo geralmente fica no Oratório de uma capela que por guardá-lo toma-se o centro da vida religiosa local, onde se realizam as novenas, terços, festa do Santo etc. Estes ritos ficam a cargos dos animadores religiosos escolhidos pela comunidade local, rezadores, benzedeiros, beata(o)s, festeiros etc. A Festa do Santo se transforma no momento de “efervescência social” (Durkheim) por excelência da coletividade, quando a sociedade através destes rituais reforça seus laços e estruturas¹⁴¹.

Rosendahl, citando os estudos de Ribeiro de Oliveira e Camurça concorda que não existe no catolicismo popular brasileiro um conhecimento sistematizado que determina as diretrizes de manifestação religiosa, o que existe são mitos e práticas do sagrado que se constituem em um saber oral, com repertório de crenças e ritos, que são criados e recriados de acordo com a memória popular¹⁴².

Para Hoornaert, compreender o Catolicismo Popular é uma tarefa ampla e inesgotável, porque é um processo histórico onde se desenvolvem expressões de fé e organização, absorvendo características intrínsecas e elementos universais do catolicismo.

Diante do assunto que passamos a apresentar existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um Catolicismo Popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o Catolicismo Popular, mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um Catolicismo Popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu [...] ¹⁴³.

De acordo com Oliveira o catolicismo popular brasileiro é considerado um conjunto de representações e práticas religiosas que liga o ser humano ao sobrenatural, ao místico, por intermédio de santos e santas, independentes das orações dos religiosos institucionais. O período do Brasil colônia se caracteriza pela autoprodução religiosa em comunidade ou individual, mesmo considerando que em uma sociedade de classes, os rituais religiosos estarem associados aos símbolos religiosos do catolicismo oficial¹⁴⁴.

¹⁴¹ CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Panorama Religioso Do Catolicismo E do Protestantismo No Brasil*. Revista Magis Cadernos De Fé E Cultura. Ed.PUC Minas, nº14, 1996, p.4. Disponível em:<< <http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc14.pdf> >> Acessado em 15 abr. 2014.

¹⁴² ROSENDAHL, 2012, p.44.

¹⁴³ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p.98-99.

¹⁴⁴ OLIVEIRA, 1985, p.135.

Para Cruz, ao analisar o princípio do catolicismo popular e os atores envolvidos no processo de manifestação da fé católica no Brasil assegura que

O Catolicismo Popular veio com os próprios colonos lusitanos e se caracteriza pela devoção aos santos, dos quais se espera proteção para superar as dificuldades e resolver os problemas desta vida, bem como para obter a salvação eterna. As suas práticas religiosas são de âmbito familiar e nas pequenas comunidades rurais. Comumente o povo se reúne na casa de alguém ou na capelinha local para rezar o terço ou fazer uma novena. O devoto vai estabelecer uma relação com a divindade dentro da sua singularidade. Os leigos assumiam funções religiosas como rezadores, curandeiros, parteiras, conselheiros¹⁴⁵.

Ainda segundo Cruz, a expressão catolicismo popular não se trata de um termo subalterno ou vulgar e sim na distinção de um comportamento religioso de um povo que se diferencia do oficial, visto que as crenças e as práticas religiosas foram socialmente assimiladas como católicas praticadas dentro e fora dos templos religiosos¹⁴⁶.

Temos no processo de construção da identidade territorial da igreja católica no Brasil os centros religiosos como “expressão do catolicismo popular; originaram-se de diversas manifestações relacionadas, em sua maioria, a fatores socioeconômicos e políticos. Apesar de os primeiros locais de culto datarem do primeiro século da colonização portuguesa, foi nos séculos XVII e XVIII que surgiram os mais importantes centros de convergência religiosa do país. Diferentemente do que ocorreu no século XVI, por exemplo, onde a ação dos missionários jesuítas e franciscanos atuou na conquista e na ocupação do litoral brasileiro. Porém, neste período as romarias foram incentivadas pelos líderes religiosos e tinham uma identidade missionária de conversão. Já nos séculos XVII e XVIII as práticas religiosas surgiram espontaneamente de acordo com relação estabelecida entre o homem religioso e as peculiaridades locais/regionais, fazendo com que o povo construísse o seu espaço sagrado, evidenciando a vontade divina na preferência dos lugares destinados ao culto¹⁴⁷.

Ainda durante o século XVIII, observa-se que a expansão dos santuários ocorreu concomitante com o fluxo migratório de aventureiros portugueses e brasileiros em direção a Minas Gerais estimulados pela possibilidade de ascensão

¹⁴⁵ CRUZ, João Everton da. *Frei Damião: a figura do conselheiro no catolicismo popular do Nordeste brasileiro*. (Dissertação de mestrado), 2010. PUC Minas. Disponível em <<file:///C:/Users/1797482/Desktop/CiencReligiao_CruzJE_1.pdf>>. Acessado em 04 abr. 2014. p.17.

¹⁴⁶ CRUZ, 2010, p.17.

¹⁴⁷ ROSENDAHL, 2012, p.44.

social instantânea com a exploração das minas. Rosendahl afirma que o que caracteriza a formação de santuários neste período é a ausência de ordens religiosas clássicas que atuaram diretamente na costa brasileira. Os santuários que surgiram neste período marcam uma tentativa de valorização da fé regional, em resposta aos males provocados pela corrida pela exploração do ouro¹⁴⁸.

No século XX, as Hierópolis, na dinâmica de surgimento de novos centros de dispersão da fé católica não diferem muito daquelas já criadas no processo de romanização que englobava a substituição das devoções tradicionais pelas novas devoções tradicionais, como nas paróquias urbanas. Já nos santuários rurais, por ter pouco ou nenhum contato com padres e sacerdotes o processo de criação de santuários ficava sob a responsabilidade de agentes não especializados de práticas tradicionais do catolicismo popular¹⁴⁹.

É inegável que a religião católica no Brasil, desempenhou um papel fundamental do desenvolvimento e no processo de formação e transformação do território brasileiro, contribuindo para a criação de uma identidade sagrada endêmica. Ao analisar este processo, Rosendahl conclui que “a dimensão política de religião, no espaço e tempo em que ela ocorre, imprime formas e fluxos à compreensão das relações entre religião, território e territorialidade”¹⁵⁰.

2.1.1 A Relação Entre Religião E Territorialidade

A religião e a territorialidade atraem o interesse dos geógrafos culturais. Considerando que a territorialidade pode ocorrer de forma religiosa ou não religiosa, podemos pensar em uma ciência que se preocupe com as relações entre território e religião. Para Le Bessé essa reflexão se torna importante, pois é possível compreender o território pelas relações que são estabelecidas entre a religião e o espaço, através da apropriação desta no território, modificando-a mediante suas práticas religiosas, como os rituais, pelos quais se consolidam e criam identidades¹⁵¹.

Rosendahl analisando os estudos de Sack define a territorialidade “como estratégia de controle sempre vinculada ao contexto social no qual se insere.

¹⁴⁸ ROSENDAHL, 2012, p. 45.

¹⁴⁹ ROSENDAHL, 2012, p. 45.

¹⁵⁰ ROSENDAHL, 2012, p. 47.

¹⁵¹ ROSENDAHL, 2012, p. 49.

Partindo para uma definição mais simples a territorialidade “significa uma estratégia de poder e manutenção independente do tamanho da área a ser dominada ou de caráter meramente quantitativo do agente dominador”¹⁵². Nesta conjuntura, a Igreja Católica Apostólica Romana apresenta-se como um exemplo mais expressivo no território brasileiro como instituição religiosa que durante sua história, formou e estabeleceu uma rede sistêmica territorial hierárquica e burocrática que influenciou e influencia as metas e a política desta e de outras instituições. A territorialidade religiosa seria um conjunto de práticas desenvolvido por uma instituição ou grupo social no sentido de controlar determinado território religioso, em que o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo.

A ação da Igreja Católica Apostólica Romana, em seu processo de geração produziu marcas territoriais com o objetivo de orientar a fé católica no espaço. O território neste sentido “apresenta uma arranjo espacial determinado, constituído por fixos e fluxos, possuindo funções e formas”¹⁵³.

Nas reflexões de Sack (1986), as autoridades da Igreja Católica afirmam que sua organização e hierarquia são partes sagradas e essenciais da Igreja e de sua missão. Os interesses estão refletidos na noção geral de que a Igreja Católica possui duas naturezas. A primeira, chamada de Igreja Invisível, inclui o sistema abstrato da fé e dos valores encontrados nas escrituras sagradas. A segunda refere-se às instituições sociais da Igreja e compreende seus membros, funcionários, regras e regulamentos, estruturas físicas e propriedades. É chamada de Igreja Visível, que inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada, bem como os itinerários percorridos pelos peregrinos, que são, entre outros, os meios pelos quais o território é reconhecido e vivenciado¹⁵⁴.

Por meio da rede territórios demarcados, a Igreja Católica Apostólica Romana tem mantido uma unidade político-espacial, onde o território religioso constitui-se de estruturas específicas seja na distribuição ou na gestão espacial dos mesmos¹⁵⁵.

Rosendahl reconhece três níveis político-administrativos hierárquicos de gestão do sagrado, são eles: primeiro o Vaticano, sede oficial da Igreja; o segundo a diocese e o terceiro a paróquia. Em cada um destes níveis dentro da gestão administrativa desta instituição, existe um poder hierárquico que reflete na

¹⁵² ROSENDAHL, 2012, p.49-50.

¹⁵³ ROSENDAHL, 2012, p.51.

¹⁵⁴ ROSENDAHL, 2012, p.51.

¹⁵⁵ ROSENDAHL, 2012, p.51.

organização territorial, por exemplo, os sacerdotes atuam nas paróquias, os bispos nas dioceses, os arcebispos nas arquidioceses e o papa sobre todas as unidades territoriais¹⁵⁶.

Considerando que este estudo se foca especificamente em uma paróquia, vamos nos ater a este nível hierárquico para fazer nossas discussões.

Rosendahl ao refletir numa visão ampla sobre a territorialidade da igreja afirma que as relações de poder que se estabelecem lembram as mais antigas civilizações, tempo em que a dimensão espacial era vista como um importante instrumento de manutenção para a conquista e o exercício do poder. Um exemplo disso é o que ocorreu no século IV na França, quando a igreja sob uma política episcopal teve como meta as construções de igrejas (paróquias) e centros religiosos sobre todo o território francês, onde, mesmo após a Revolução Francesa, com a separação entre o Estado e a Igreja, não ocorreu a separação espacial da comunidade religiosa da civil¹⁵⁷.

Já no século XVI os habitantes das vilas e aldeias francesas já se queixavam do distanciamento da Igreja matriz, dificuldade de acesso que representava uma barreira ao desenvolvimento político-religioso, pois pretendia fazer de cada aldeia uma paróquia.

" A igreja Católica, às vésperas do Concílio de Trento, desejava de uma política de controle de seus fiéis, favoreceu a criação de novas paróquias e, com isso, a relação paróquia-aldeia apresentou aumento significativo..."¹⁵⁸.

Rosendahl ao discutir sobre a importância das paróquias para a organização territorial da igreja afirma que as paróquias representa para os paroquianos, um lugar simbólico onde cada habitante de acordo com a sua relação com o sagrado, desenvolve uma identidade religiosa. Por isso, as paróquias é como se fosse o território principal da vida cotidiana das comunidades locais¹⁵⁹.

Para Rosendahl e Correa as paróquias devem ser reconhecidas organizações de controle territorial cotidiano, pois elas fazem parte da escala de vivência humana, pois são lugares de proximidade de escalas, seja esta local, regional e universal¹⁶⁰.

¹⁵⁶ ROSENDAHL, 2012, p.52.

¹⁵⁷ ROSENDAHL, 2012, p.52.

¹⁵⁸ ROSENDAHL, 2012, p.53.

¹⁵⁹ ROSENDAHL, 2012, p.53.

¹⁶⁰ ROSENDAHL, 2012, p.54.

Temos na organização territorial da Igreja várias estratégias geopolíticas que interligam a religião e o território. Partindo do dimensionamento da política do sagrado adotado pelas instituições religiosas podemos investigar e compreender as formas e normas por elas adotadas. No espaço territorial do Brasil, veremos que a Igreja adotou e continua adotando estratégias múltiplas visando o controle e o exercício do poder nesta parcela do espaço¹⁶¹.

2.1.2 A Política Territorial da Igreja Católica no Brasil

Concomitante ao processo de ocupação do território brasileiro, a territorialidade da Igreja Católica no país, concretizou-se nos últimos três séculos sob forte evangelização. A fé católica fora introduzida no país oficialmente pelos portugueses, recebendo influência da Coroa Portuguesa e também das ordens religiosas. Para os jesuítas, por exemplo, a questão territorial era fundamental para cumprir a missão de evangelizar¹⁶².

A missão evangelizadora dos portugueses estava carregada de uma ação com vistas para a conversão¹⁶³ de uma ideologia religiosa, de uma única verdade, de um único caminho da verdade e do bem. Os reis estavam convencidos de que a responsabilidade de evangelizar e de explorar as novas terras descobertas eram deles. Assim, a representação religiosa e política estavam vinculadas à posse e ocupação do território. Tal conquista territorial estava legitimada à concepção teológica da cristandade de que o

“...o poder real é considerado um dom, uma graça divina, e o monarca, impregnado de graça de Deus, deve, enfim, ocupar a chefia política e religiosa sobre o seu povo no território e nas novas terras descobertas”¹⁶⁴.

Considerando a expressão de fé e unidade do povo português durante o império, período próximo do século XV, em que os portugueses dominavam as

¹⁶¹ ROSENDAHL, 2012, p.54.

¹⁶² ROSENDAHL, 2012, p.54.

¹⁶³ “Em grego, o significado de conversão contido no Novo Testamento utiliza o termo metanoia, isto é, mudança interior, mudança de mentalidade, de visão e de critérios.” “A conversão produz uma mudança radical de mentalidade e de atitudes que se manifestam em ações comportamentais novas, deferentes das anteriores. Foi sob essa perspectiva estratégica do colonizador que a sociedade colonial brasileira nasceu”.

ROSENDAHL, 2012, p.56.

¹⁶⁴ ROSENDAHL, 2012, p.55.

técnicas de navegação, considerava o povo escolhido por Deus para a missão evangelizadora, tendo, portanto, uma grande missão político-religiosa de expandir a fé e o Reino de Deus¹⁶⁵.

A primeira missa realizada em solo brasileiro ocorreu por volta de 1500, representando um ritual religioso, mas, sobretudo uma expressão do poder luso-católico sobre os nativos. O ritual célebre contou com todo o aparato simbólico de fé católica, altar, bíblia, cálice e a hóstia que marca o ápice a cerimônia religiosa, onde ocorre a consagração do pão e do vinho como corpo e sangue do Senhor Deus. Este momento singular representou um marco, onde deixava claro que o país nascia luso-católico, com forte devoção e vinculação ao sagrado¹⁶⁶.

Cabe destacar o caráter da missão civilizadora católica portuguesa no Brasil, pois no primeiro momento não apoiava opção religiosa diversa, mas sim estabelecia um novo caminho de comportamento religioso impregnado, carregado por uma doutrina. Aconteceu no período colonial uma espécie de aprisionamento religioso, os nativos, primeiros povos existentes no território brasileiro até então, foram submetidos ao processo de conversão que ocasionou a perda de sua identidade cultural e a renúncia de seus cultos, rituais e tradições religiosas. Na medida em que aumentava o domínio português e por consequência expandia a influência da fé católica sob o ideal da missão civilizadora no território brasileiro, ocorria a submissão dos habitantes ao poder da Coroa portuguesa. A expansão política da fé católica, tratava-se de uma estratégia política e religiosa aplicada pelos países da Península Ibérica, sobretudo durante os séculos XVI e XVII¹⁶⁷.

No processo de introdução dos mistérios da fé católica no país apesar de ter sido introduzido oficialmente pelos portugueses contou também com a participação das ordens religiosas (jesuítas, franciscanos entre outros) e pela ação dos colonos. Além disso, este processo sucedeu em etapas e valorizando diferentes áreas em períodos históricos diferentes, fazendo com que o catolicismo adquirisse características próprias e distintas do europeu, com o predomínio do aspecto devocional dos fiéis, expostos por meio das romarias, procissões, promessas e festas dedicadas aos santos. Resendahl reforça que o "...caráter eminentemente social e popular à prática religiosa do catolicismo brasileiro, que, como salientam os

¹⁶⁵ ROSENDAHL, 2012, p.56.

¹⁶⁶ ROSENDAHL, 2012, p.56.

¹⁶⁷ ROSENDAHL, 2012, p.56-57.

historiadores, constitui a cultura religiosa mais original e mais rica que o país já produziu”¹⁶⁸.

Para organizar a expansão do território católico sobre o território brasileiro, a Igreja Católica atuou diretamente na gestão do território religioso, pois estabeleceu a subdivisão política administrativa hierárquica que consistia em dioceses, paróquias e freguesias permitindo um maior controle, uma vez que estas tinham a função de organizar, permitir e controlar as práticas devocionais dos devotos, fato este comprovado pela criação da primeira diocese do Brasil, em Salvador na Bahia.

“As paróquias, territórios religiosos de gestão do sacerdote pároco, representaram e representam, no Brasil, territórios religiosos fragmentados, mas aglutinados em dioceses e controlados pela Unidade Territorial Central de gestão das práticas e atividades religiosas mundiais”¹⁶⁹.

A sociedade colonial era impregnada de sacralidade, isto é, de práticas devocionais, como o culto de adoração à Eucaristia, as romarias e as promessas. Tais centralizam o catolicismo popular implantado no Brasil, onde a forma simbólico-religiosa na visão do corpo de Deus e na devoção aos santos sejam estes canonizados ou não. A frequência às missas, por exemplo, onde ocorre o momento da consagração da hóstia, representava para os fiéis uma visão de Deus¹⁷⁰.

Essa devoção ao corpo de Deus foi uma prática religiosa estimulada pelo clero que consistia em orientar os fiéis a visitar e adorar o Santíssimo dentro de uma igreja Matriz em grupo ou individual, prática essa que estava ligada diretamente as irmandades de inúmeras freguesias e outras Matrizes¹⁷¹.

Destaca-se também no período colonial as confrarias que são associações religiosas de leigos que se uniam para construir igrejas, santuários, realizar cultos e adoração a santos. Rosendahl evidencia que existem dois tipos de confrarias: a irmandades e as ordens de terceiras. As irmandades representavam o catolicismo popular brasileiro, onde a vida religiosa cotidiana dos fiéis era caracterizada por hábitos e práticas religiosas como a reza do terço, devoção aos santos, festa de celebração de padroeiros, novenas, muitas das vezes sem a presença do

¹⁶⁸ ROSENDAHL, 2012, p.57.

¹⁶⁹ ROSENDAHL, 2012, p.57.

¹⁷⁰ ROSENDAHL, 2012, p.57.

¹⁷¹ ROSENDAHL, 2012, p.58.

representante do poder eclesiástico, porém com aceitação do bispo e do pároco e com poucos vínculos com a sede em Roma¹⁷².

Desde o século XVI, as irmandades mantêm forte atuação social e religiosa no território brasileiro, assim como as festividades aos padroeiros locais, e as romarias que para Rosendahl ao refletir sobre o catolicismo popular no Brasil, alega que

As promessas, romarias e devoção aos santos, também consideradas ação estratégica de conversão, são representações fundamentais do catolicismo popular e da vida cotidiana religiosa. O culto popular assumia importância muito maior que os do ciclo litúrgico oficial. É interessante observar ainda hoje, nos centros religiosos, a persistência dessa relação do fiel com o sagrado, num relacionamento direto e pessoal¹⁷³.

Apesar das romarias, promessas, festas de devotos entre outros rituais religiosos do catolicismo popular serem considerados um conjunto diferenciado da estrutura litúrgica estabelecida da igreja oficial, Rosendahl adverte que os estudos relacionados a essas práticas não devem estar desassociados do controle que a Igreja Oficial exerce sobre elas. A permissividade, o controle destes rituais e de seus fiéis no espaço, trata-se de uma estratégia de gestão do território¹⁷⁴.

Deste modo, as práticas religiosas que envolvem o catolicismo popular brasileiro envolvendo festas, por exemplo, foram excitadas pelo corpo eclesiástico desde o final do século XVI até início do século XVIII. Ao instalar uma supremacia católica e ao mesmo tempo o domínio e controle no norte e no nordeste do país a Igreja Católica “ é apontada por historiadores da Igreja no Brasil como uma das estratégias fundamentais para a conversão dos habitantes e a conquista do território”¹⁷⁵.

Ao analisar a religiosidade popular católica no Brasil, sobretudo a sua identidade considerando a incorporação de certos aspectos das crenças e práticas das populações regionais aos rituais religiosos, Alves acredita que a religiosidade pode ser pensada como manifestação, já Ribeiro de Oliveira classifica o fenômeno da religiosidade popular como um sistema simbólico que resulta de um trabalho

¹⁷² ROSENDAHL, 2012, p.58.

¹⁷³ ROSENDAHL, 2012, p.58.

¹⁷⁴ ROSENDAHL, 2012, p.59.

¹⁷⁵ ROSENDAHL, 2012, p.60.

coletivo ou individual pelo qual o povo, atuante, produz e reproduz um campo religioso, estes por sua vez assumem lutas populares¹⁷⁶.

Durante os séculos XVII e XVIII registrou-se na história da Igreja Católica no Brasil o surgimento de centros religiosos imensamente marcados por protestos contra a sociedade e suas injustiças sociais. “ Os santuários nascem da inspiração e da fé de gente humilde, de ermitões, de irmãos, de leigos e de beatos”¹⁷⁷.

Análogo Rosendahl aponta, “A geografia da fé inicia-se no local de nascimento do devoto”. À medida que os romeiros eram atraídos aos santuários pelas manifestações de milagres e eventos sobrenaturais foram sendo construídos em áreas muitas das vezes ocupados por indígenas, distantes das moradias dos então colonizadores, contribuindo para o surgimento das romarias¹⁷⁸.

Nos séculos XVI os jesuítas e os franciscanos se destacaram na implantação da fé e na conquista do litoral brasileiro. Já nos séculos XVII e XVIII, as romarias surgiram de forma espontânea a partir da atuação dos missionários no seu processo de conversão de novos fiéis. O povo construiu assim uma ilimitada liberdade de cultos religiosos, associados aos centros de convergência de romeiros¹⁷⁹.

As devoções surgem do povo, e as práticas desenvolviam-se com ampla liberdade de expressão. Os mitos, os símbolos, os gestos e as festas sagradas são criações do lugar. As imagens eram encontradas por pescadores, índios, aventureiros, e o aspecto milagroso de sua aparição evidenciava a vontade divina que escolhera aquele lugar para ser destinado ao culto¹⁸⁰.

Para se ter uma ideia de importância do simbolismo e da devoção da fé católica, A Paixão de Cristo, antiga devoção dos portugueses foi implantada intencionalmente no Brasil, pois a partir da encenação e dos rituais apresentados na chamada Semana Santa a fé católica se propagava no território aumentando sua territorialidade. A encenação da Paixão de Cristo vai além da representação teatral e artística do drama vivido por Nosso Senhor Jesus Cristo porque se insere na liturgia religiosa e participava da vivência religiosa de um número cada vez maior de

¹⁷⁶ ROSENDAHL, 2012, p.60.

¹⁷⁷ ROSENDAHL, 2012, p.60.

¹⁷⁸ ROSENDAHL, 2012, p.60.

¹⁷⁹ ROSENDAHL, 2012, p.61.

¹⁸⁰ ROSENDAHL, 2012, p.60.

devotos, o que se observa até os dias atuais em muitas paróquias, igrejas e dioceses¹⁸¹.

2.1.3 A Devoção e Difusão das Igrejas no Território

É importante destacar que no processo de construção e expansão da fé católica no Brasil, temos as procissões como ato de culto externo de maior relevância para os fiéis no momento de visitação durante as romarias ao santuário, mesmo considerando que as romarias e as procissões foram práticas devocionais católicas impostas durante o período colonial, como modelo estratégico desenvolvido pelo clero, onde os integrantes eram considerados auxiliares e agentes oficiais da religião legitimados pela Coroa Portuguesa¹⁸².

A promo o dos cultos eucar sticos na colônia estava vinculada   Igreja Matriz, onde as paróquias forneciam o território de abrangência da a o de conversão. Desta forma Rosendahl aponta que a constru o da igreja valorizava o povo e a comunidade local. Assistir a missa aos domingos e nos dias de festas e demais obriga es religiosas católicas, sob orienta o do pároco, atuava diretamente na conversão de fiéis. Muitas dessas orienta es vinham da sede da institui o em Roma pela Coroa Portuguesa.

No contexto das autoridades eclesiásticas do Brasil colônia, o corpo eclesiástico era considerado pela Coroa Portuguesa como funcionários a serviço da Coroa Portuguesa, pois faziam com que a vida política, religiosa e social da sociedade colonial se mantivesse associada ao poder público, contudo permitiam que os arraiais estabelecessem devo es populares, desde que fossem cumpridas as obriga es oficiais da igreja, como por exemplo, assistir a missa.¹⁸³

O cenário proposto era assistir passivamente ao ato religioso em latim, com a presença do sacerdote, no espaço sagrado e no tempo sagrado e, em seguida, participar da festa popular, geralmente ao ar livre, no espaço profano diretamente vinculado ao sagrado¹⁸⁴.

¹⁸¹ ROSENDAHL, 2012, p.61-62.

¹⁸² ROSENDAHL, 2012, p.62.

¹⁸³ ROSENDAHL, 2012, p.62-63.

¹⁸⁴ ROSENDAHL, 2012, p.63.

Nestes espaços de devoção do sagrado do catolicismo popular, a dança, o comércio a feira livre coexistiam na celebração religiosa de forma harmônica, o que pode ser observado até hoje nas proximidades dos principais centros de devocionais da Igreja Católica no Brasil. "O sagrado e o profano se contemplavam na celebração religiosa"¹⁸⁵. Como estratégia da prática devocional no território brasileiro, a vida cultural e social dos devotos estavam intimamente ligadas.

Rosendahl ao analisar o processo de associação da devoção à vida cultural do colono, afirma que na transmissão da fé e no exercício da devoção, os sacerdotes se uniam e se aproximavam da população num ritual que estabelecia a comunhão religiosa, cultural e social, demarcando o espaço sagrado¹⁸⁶.

Existe uma dimensão política do sagrado na organização dos eventos populares de devoção; a dimensão econômica, nos recursos que sustentam o evento e no capital adquirido nas festas e a dimensão do lugar de acordo com a tipologia do centro religioso, escala de atuação. Neste último, se refere ao ponto de convergência dos moradores dos lugares, que se deslocam para viver e reviver sua religiosidade, isto é, onde há vida religiosa e participação popular que imprimem no comércio, nos hábitos alimentares, nas músicas entre outros elementos, marcas desta vivência com o místico, o que contribui efetivamente para o desenvolvimento de uma identidade local¹⁸⁷.

Rosendahl aponta que além de ter transmitido valores, crenças e costumes, o incrível no processo de colonização portuguesa por intermédio da propaganda da Fé, permitiu que fosse preservado o singular na cultura local. Durante todo o período colonial, "a ação eclesiástica para a implantação da fé e da cultura lusitana esteve vinculada diretamente ao catolicismo e ocorria em territórios selecionados para maior sucesso de seus objetivos missionários"¹⁸⁸, veremos que a difusão espacial da Fé católica decorreu primeiramente da necessidade de garantir expansão territorial e do efetivo controle e administração deste território em formação.

Segundo Rosendahl, as dioceses e paróquias fazem parte do arranjo e da configuração espacial do espaço brasileiro desde a sua origem, se apoiando principalmente em dois focos de difusão espacial, a Diocese Primaz Principal, em

¹⁸⁵ ROSENDAHL, 2012, p.63.

¹⁸⁶ ROSENDAHL, 2012, p.63.

¹⁸⁷ ROSENDAHL, 2012, p.63.

¹⁸⁸ ROSENDAHL, 2012, p.64.

Salvador, na Bahia, criada em 1551 e a Diocese Primaz Secundária, em São Luís, no Maranhão, criada em 1677¹⁸⁹.

Existem alguns fatores que ajudam a explicar a dupla primazia das dioceses neste período, visto que a diocese de Salvador é identificada como a Diocese Primaz Principal devido o papel que desempenhou durante os primeiros séculos da colonização portuguesa, onde a cidade de Salvador representava a sede político-administrativo do Brasil até 1763, já o estado do Grão-Pará e Maranhão, até 1751 tinha vínculos sociopolíticos com Salvador, apesar da ausência de uma unidade política nacional neste período¹⁹⁰.

Rosendahl considera que “A construção da territorialidade da Igreja Católica foi lenta e descontínua no espaço brasileiro”¹⁹¹ A vinda dos jesuítas, por exemplo, por volta de 1549 deu início ao processo de conversão dos gentios à fé católica liderada por Manuel de Nóbrega. Logo em seguida, chega ao Brasil o padre José de Anchieta que dominava a língua tupi que caracterizava a ação dos jesuítas. Pois, segundo Rosendahl a respeito da atuação dos jesuítas, explica que

A formação da sociedade colonial brasileira confunde-se com a ação missionária dos padres jesuítas. A estratégia de ocupação estava baseada no ensino da língua portuguesa e na implantação de novos hábitos e atitudes comportamentais, com a finalidade última de conversão e catequese dos índios-notadamente a catequese infantil, frente à resistência generalizada dos adultos em se desligar de suas tradições religiosas¹⁹².

Rosendahl explica também que até 1580 somente a Companhia de Jesus atuava como a única instituição na formação espacial do país, mesmo assim, no período colonial foi observada a presença de outras ordens religiosas como os franciscanos, beneditinos, mercedários e capuchinhos, que atuavam diretamente nos serviços administrativos e na gestão religiosa das dioceses e dos colégios. Além da responsabilidade administrativa, existia a competência de ajudar na manutenção da ordem e da disciplina social, sempre subordinados ao comando da Coroa Portuguesa¹⁹³.

Nota-se que uma das características mais marcantes das autoridades eclesiásticas brasileiras neste período é a vinculação ao Estado. Outras

¹⁸⁹ROSENDAHL, 2012, p.64.

¹⁹⁰ROSENDAHL, 2012, p.65.

¹⁹¹ROSENDAHL, 2012, p.65.

¹⁹²ROSENDAHL, 2012, p.65.

¹⁹³ROSENDAHL, 2012, p.66.

características deste período apontadas por Rosendahl é o número desfavorável de dioceses e a relativa falta de padres, assim como suas extensas vacâncias. Neste período não existiam seminários suficientes para a formação religiosos no Brasil, pois estes só foram fundados a partir do século XVIII. No contexto da formação sacerdotal, os sacerdotes desta época tinham precária formação teológica na gestão dos próprios ritos da fé católica, dos lares, da vivência nas comunidades e dos colégios jesuítas¹⁹⁴.

Nessa conjuntura histórica da América portuguesa, a Igreja Católica, tinha como estratégia garantir a apropriação de um amplo território, marcado pelo catolicismo popular que passa a integrar a cultura brasileira¹⁹⁵.

A distribuição espacial das primeiras dioceses criadas no Brasil mostra a lentidão da criação dos territórios religiosos no Brasil, pois somente após 1676 foram criadas as diocese de Rio de Janeiro e a de Recife e de Olinda. Sobre isso, Rosendahl explana que “em trezentos anos de colonização, o poder religioso oficial possuía apenas nove unidades territoriais em todo o vasto território brasileiro”¹⁹⁶ como demonstra a figura 1, são elas: Dioceses de Olinda e Recife, de Salvador e de São Luís, na região Nordeste; o Rio de Janeiro, de São Paulo, de Mariana e mais duas prelazias: a de Goiás e de Cuiabá na região Centro-Sul e no Norte a de Belém. A criação das dioceses refletia a conjuntura político-econômica do Brasil, como as localidades de atividade mineradora e de criação de escolas jesuíticas¹⁹⁷.

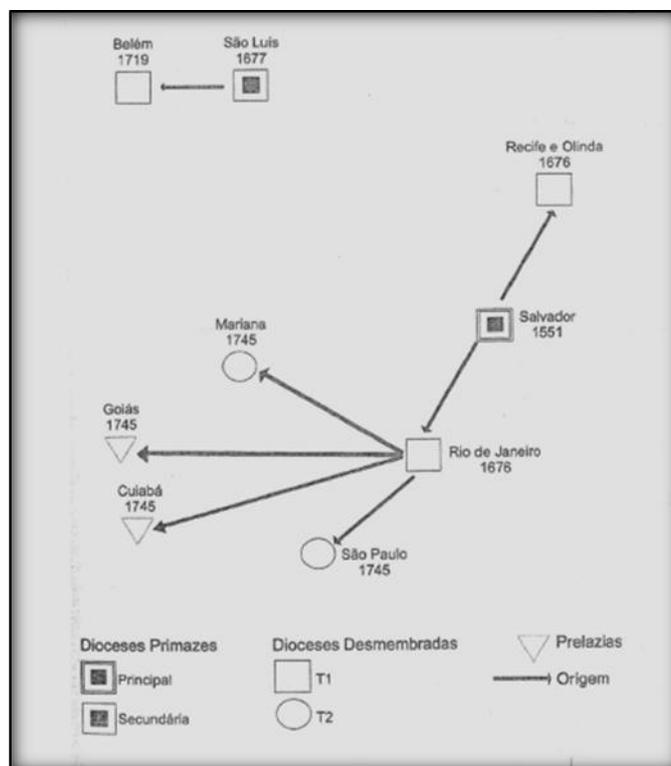
¹⁹⁴ ROSENDAHL, 2012, p.67.

¹⁹⁵ ROSENDAHL, 2012, p.67.

¹⁹⁶ ROSENDAHL, 2012, p.68.

¹⁹⁷ ROSENDAHL, 2012, p.68.

Figura1-Brasil: dioceses e prelazias em 1800, origem e difusão



Fonte: Rosendahl, 2012, p.67.

Um exemplo da descontinuidade da construção territorial por parte da Igreja Católica foi o período entre 1745 a 1848, onde ocorreram conflitos na relação entre a Coroa e a Igreja. No período Pombalino, os religiosos foram expulsos do território brasileiro, principalmente no estado do Maranhão¹⁹⁸.

É importante destacar que a estratégia de devoção e difusão da Igreja no território brasileiro no período colonial foi bem distinta das igrejas europeias, pois o culto e as orações nas capelas e as devoções domésticas proporcionaram um catolicismo popular que envolveu elementos tradicionais do catolicismo português de devoções de santos adicionados às tradições africanas e judaicas¹⁹⁹.

No Brasil, a prioridade estratégica da Igreja sempre esteve ligada à expansão colonial e em segundo plano a missão evangelizadora, visto que a territorialidade religiosa estava submissa à política, à dependência econômica e ao controle ideológico do Estado. Os dízimos, por exemplo, eram administrados pelos reis, e o

¹⁹⁸ ROSENDAHL, 2012, p.69.

¹⁹⁹ ROSENDAHL, 2012, p.70.

Estado mantinha a religião católica como religião oficial em regime de monopólio, excluindo qualquer outra religião²⁰⁰.

Na medida em que a Igreja se aproximava das lideranças políticas econômicas locais aristocratas seja pelas lideranças femininas dos conventos ou pelos coronéis latifundiários, a territorialidade religiosa ora imposta nos três primeiros séculos manifestava-se em diferentes escalas sociais, pois o clero mesmo no período do Brasil-Império permanecia na organização da sociedade civil, pois com a constituição de 1824 a religião católica foi declarada como a religião do império, porém o princípio da liberdade religiosa permanecia restrito aos cultos domésticos e particulares²⁰¹.

Entretanto, no período compreendido entre 1890 a 1930 a relação entre a Igreja e o Estado dá sinais de desgaste, onde o Estado queria manter suas prerrogativas sob a igreja enquanto a Igreja desejava sua independência em relação aos interesses do Estado. Em 1890, no dia 07 de janeiro foi assinado o decreto 119-A que separava a Igreja do Estado no Brasil, mesmo assim, assinatura deste decreto não favoreceu a liberdade e a igualdade das práticas religiosas para todos, beneficiando apenas as igrejas cristãs, o judaísmo e o budismo, deixando as demais religiões e os cultos afro-brasileiros dependentes de autorização policial para o seu funcionamento. A liberação dos cultos só foi permitida em 1988 com a promulgação da Constituição de 1988²⁰².

No período republicano, influenciada pela conjuntura sociopolítica e econômica marcado pela: abolição da escravidão; ampliação econômica advinda das exportações de borracha, café e o cacau; a industrialização; a urbanização; e o aumento significativo da população, a Igreja privilegia a criação de novas dioceses e prelazias de forma a expandir e difundir a fé no seu território pelas cinco grandes regiões do país²⁰³.

A concentração temporal associa-se a uma concentração espacial. Das oitenta dioceses e prelazias existentes até 1930, 53 estão localizadas nas Regiões Sudeste e Nordeste, representando cerca de 2/3 do total. A estratégia da Igreja Católica foi marcada por uma dupla concentração-temporal e espacial-[...]²⁰⁴.

²⁰⁰ ROSENDAHL, 2012, p.70-71.

²⁰¹ ROSENDAHL, 2012, p.73.

²⁰² ROSENDAHL, 2012, p.73-74.

²⁰³ ROSENDAHL, 2012, p.74.

²⁰⁴ ROSENDAHL, 2012, p.75.

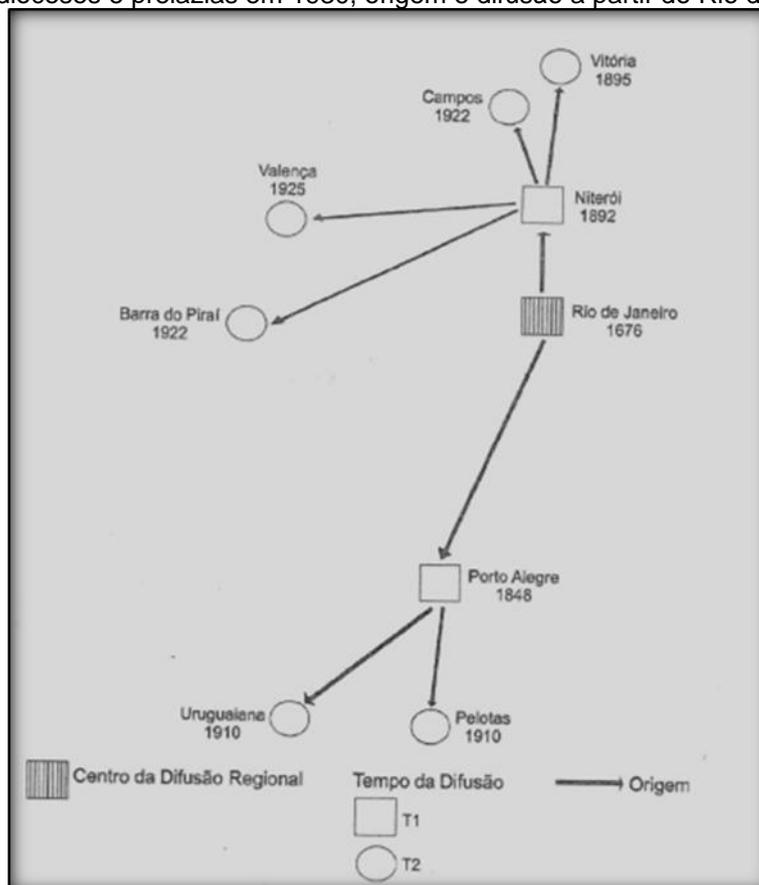
A figura 2 representa a origem e a difusão dos territórios religiosos a partir da Diocese do Rio de Janeiro, já a tabela 1, Rosendahl demonstra a territorialidade da Igreja no período de 1551 até 1930, nas cinco regiões econômicas do Brasil e o quantitativo em cada região, nesta tabela fica claro que a intensificação da ação da Igreja Católica fez com que fosse criada uma rede densa de dioceses e prelazias no Complexo Centro-Sul do país.

Tabela 1- Criação de dioceses e prelazias no Brasil de 1551 até 1930, por regiões.

REGIÕES	Períodos		TOTAL
	1551-1854	1890-1930	
Amazônia	1	8	9
Nordeste	4	18	22
Centro-Sul	7	42	49
TOTAL	12	68	80

Fonte: Rosendahl, 2012, p.74.

Figura 2-Brasil: dioceses e prelazias em 1930, origem e difusão a partir do Rio de Janeiro.



Fonte: Rosendahl, 2012, p.78.

A concentração espacial e temporal das novas unidades diocesanas e das prelaças apontada por Rosendahl privilegiavam as regiões mais povoadas e importantes do ponto de vista econômico, o que contribuiu para que nestas regiões fosse criada uma rede diocesana com uma menor distância entre os centros hierárquicos²⁰⁵.

A tática de criação de territórios religiosos nos centros administrativos como capitais e centros regionais demonstra a visão conjuntural da Igreja Católica a partir do século XX que extrapola a função da orientação espiritual. A construção, reconstrução e o controle dos territórios religiosos integrava o processo de difusão espacial, onde a seletividade dos espaços era uma prática amplamente adotada mediante análise de fatores locacionais que alternava ao longo do tempo e que determinavam a necessidade e a possibilidade da Igreja em se expandir no amplo, complexo e desigual território nacional²⁰⁶.

2.2 O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA CRIAÇÃO DAS DIOCESES E A REDE REGIONAL NO SUDESTE

2.2.1 A Estratégia Política da Igreja e os Territórios Católicos No Sudeste

Rosendahl deixa claro que o modelo de expansão territorial da Igreja implantado pelos reis de Portugal, tinha como função primária a de povoar em detrimento da conversão de habitantes, isto é, primeiro a obrigação e depois a devoção²⁰⁷.

Desde meados de 1500, por volta da celebração da primeira missa em Porto Seguro até aos dias atuais, o tempo e o espaço do catolicismo no Brasil foram associados à estratégia político-religiosa, estratégias de ação do corpo eclesiástico organizado hierarquicamente envolvidos na implantação da fé nas paróquias e dioceses, comunidades religiosas de convergência e controle da manutenção e vivência de valores cristãos²⁰⁸.

Ao analisar a localização os centros regionais de conversão e de difusão da fé católica no Brasil, tem-se que no século XVIII a Igreja em sua dimensão política já

²⁰⁵ ROSENDAHL, 2012, p.75.

²⁰⁶ ROSENDAHL, 2012, p.85.

²⁰⁷ ROSENDAHL, 2012, p.89.

²⁰⁸ ROSENDAHL, 2012, p.89.

previa a existência de três regiões geoeconômicas no país: Amazônia, Nordeste e Centro-Sul. Cada uma com uma determinada singularidade²⁰⁹.

Neste estudo vamos nos ater somente a região Sudeste ao qual está contida no Complexo Centro-Sul, visto que, Colatina/ES, cidade onde se encontra nosso objeto de estudo, está inserida nesta região geoeconômica.

Em sua obra, Rosendahl aponta dois caminhos metodológicos de delineamento da discussão a respeito do processo de constituição dos territórios diocesanos na Região Centro-Sul, são eles: o primeiro se refere à implantação das dioceses, tendo como marco os centros de difusão e o segundo considera a análise da sociedade católica local²¹⁰.

As estratégias político-religiosas que marcaram a Região Centro-Sul residem na força do catolicismo de seus bispos, monges e freiras e de uma ampla maioria que pode escolher entre ser católico praticante ou ser católico sem obrigações confessionais²¹¹.

Do ponto de vista teológico, alicerçada na reza de missas, na comunhão dos santos, Rosendahl aponta que existe uma “comunhão invisível” em que a sociedade católica se apresenta desde 1575, com a criação da Prelazia de São Sebastião, no Rio de Janeiro, onde mais tarde tornou-se diocese pelo papa Inocêncio XI, devido sua forte centralidade na gestão religiosa da cidade do Rio de Janeiro durante os períodos do Brasil-Colônia, Brasil-império e até em relação ao Distrito Federal durante a Proclamação da República²¹².

Considerando a conjuntura histórica-política, a dimensão religiosa católica, no período de 1930 a 1945, nasce de um modelo marcado por forte nacionalismo, onde a Igreja atuava com o objetivo de resolver problemas nacionais por meio de obras que demandavam análises sociais e políticas²¹³.

Assim, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, líder da Arquidiocese de São Sebastião no Rio de Janeiro entre 1930 a 1942, buscou manter o diálogo com o então presidente Getúlio Vargas, desempenhando o papel de líder hierárquico da

²⁰⁹ ROSENDAHL, 2012, p.89.

²¹⁰ ROSENDAHL, 2012, p.117

²¹¹ ROSENDAHL, 2012, p.117.

²¹² ROSENDAHL, 2012, p.117.

²¹³ ROSENDAHL, 2012, p.117.

Igreja, da sociedade local e de todo o país, comungando com a difusão da neocristandade^{214 215}.

A revista *A Ordem* e o Centro de Dom Vidal representou um dos mais influentes canais de geração de líderes leigos católicos, criados em 1922 por Jackson Figueiredo, importante colaborador de Dom Sebastião, onde contribuíram para articular as congregações de núcleos intelectuais católicos leigos que realizavam neste período a organização dos retiros intelectuais; a fundação da Ação Universitária Católica; a Criação do Instituto Católico de Estudos Superiores (futuro embrião da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)); e a atuação da Ação Católica Brasileira que participava ativamente dos rumos das ações políticas religiosas socialmente reformistas²¹⁶.

A atuação de Dom Sebastião Leme na diocese de São Sebastião no Rio de Janeiro teve seu auge quando foi criada a CNBB (Confederação Nacional do Bispos do Brasil) e teve como primeiro secretário geral o bispo Dom Hélder Câmara, que deu base política para várias transformações políticas promovidas pela Igreja, inclusive na formulação de projetos nacionais, como a criação da Sudene (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste)²¹⁷.

Diante deste contexto, Rosendahl aponta que a Igreja saiu de seu isolamento interior, de sua atuação restrita ao templo religioso e participou de forma resistente ao autoritarismo dos governos militares contando com importantes líderes religiosos como Frei Beto (Diocese de Vitória/ES) Dom Mauro Morelli (Duque de Caxias/RJ) entre outros. Porém a partir de 1980, ocorre uma ruptura da Igreja local com as lideranças do Vaticano, indicando a queda pela opção preferencial de ações voltado

²¹⁴ ROSENDAHL, 2012, p.118.

²¹⁵ A neocristandade é um termo utilizado para designar o conjunto de práticas e estratégias católicas surgidas, segundo MAINWARING, à partir da Carta Pastoral de 1916 de D. Sebastião Leme, na época ele era Cardeal Arcebispo do Recife e propôs recatolicizar o Brasil. D. Leme apegou-se ao “mito da maior nação católica do mundo”, que seria o Brasil por “vocação” e por “tradição”, e caberia aos setores mais “conscientes” da Igreja e do laicato se organizar no sentido de fazer frente a este desafio ocorrido, num primeiro momento pela união Estado-Igreja e que acabou estabelecendo características brasileiras ao catolicismo, e após a proclamação da república, com a aproximação das ideias liberais, positivistas e mais tarde, comunistas.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916 – 1985*. São Paulo, Brasiliense, 2004, p.43.

²¹⁶ ROSENDAHL, 2012, p.118-119.

²¹⁷ ROSENDAHL, 2012, p.119.

aos pobres, inclusive teólogos como Leonardo Boff, um dos líderes da *Teologia da Libertação*²¹⁸ é chamado a prestar esclarecimentos aos líderes do Vaticano²¹⁹.

As dioceses implantadas na região sudeste são reflexos das práticas da Igreja Católica norteadas pelo movimento libertados de 1920; a conjuntura socioeconômica do período após a 2ª Guerra Mundial; e as estratégias efetuadas por parte do corpo eclesiástico e do povo na luta contra a pobreza e pela anistia de redemocratização do país. Concomitante a essa conjuntura, a igreja passou por um processo de renovação estimulado pelo Concílio Vaticano II, liderado pelo então Papa João XXIII²²⁰, neste período o Brasil assiste ainda o advento da renovação Carismática Católica e a abertura de canais de televisivos que atuavam na transmissão de celebrações e eventos.

A Distribuição das dioceses e das paróquias estava relacionada ao processo de divisão territorial de dioceses, é possível perceber até momento, que as circunstâncias temporais são distintas, onde a religião se firma e se apoia pela política e economia presentes em cada espaço, a difusão da fé católica no território brasileiro e regional é exposta mediante a elaboração de tempos de difusão, os quais permitem desvendar a lógica de distribuição espacial das dioceses no Estado do Espírito Santo.

Assim, tornou-se necessário a Igreja Católica intensificar sua opção adotando como estratégia que cada estado da República recém-proclamada tinha que ter de imediato, pelo menos uma diocese que pudesse conduzir os trabalhos pastorais e resolver os negócios eclesiásticos locais, uma vez que cada estado do país tinha uma realidade diferente²²¹.

²¹⁸ A teologia da libertação é um movimento teológico que quer mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida numa práxis libertadora e que ela pode contribuir para tornar esta práxis mais autenticamente libertadora.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980, p.25.

²¹⁹ ROSENDAHL, 2012, p.120.

²²⁰ ROSENDAHL, 2012, p.122.

²²¹ TERRA, Ana Carolina Lobo. *Território e Territorialidade: dinâmica espacial das dioceses Fluminenses e Capixabas*. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, N.28, p.93-105, JUL/DEZ de 2010, p.98-99.

2.2.2 A Contribuição das Comunidades Eclesiais de Base

A partir da configuração da rede urbana capixaba e da consequente implantação da logística de controle territorial da Igreja, temos a expansão da rede diocesana²²².

No Estado do Espírito Santo nota-se a forte presença de ordens religiosas com os Jesuítas e os Franciscanos, sendo responsáveis pela evangelização, criação de conventos e escolas, como ação social permanente, assim como a administração econômica do patrimônio, através da gestão de fazendas²²³.

Terra acredita que a quantidade de paróquias e municípios no Estado está em consonância como grau de importância da rede urbana capixaba. Nota-se que os territórios religiosos foram implantados em cidades com diferentes aspectos socioeconômicos, no entanto, são centros urbanos de destaque regional como demonstra a tabela 2²²⁴.

Tabela 2: Dioceses Capixabas

Dioceses	Ano de Criação	Número de Municípios	Número de Paróquias
Cachoeiro de Itapemirim	1958	29	35
Colatina	1990	17	23
São Mateus	1990	19	18
Vitória (Arquidiocese)	1895	14	42

Fonte: Anuário Católico do Brasil, 2000, Elaborado por TERRA, A.C.L.,2006.²²⁵

Concomitante a expansão das paróquias e a criação das dioceses, ocorreram à formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), nascendo assim à possibilidade de participação e abertura para os leigos, dentro da estrutura tradicionalmente rígida da Igreja²²⁶.

Segundo Barbosa, as CEB's foram organizadas no interior do país a partir da década de 60 por grupos de fiéis que se organizavam para fazer estudos bíblicos e

²²² TERRA, 2010, p.103.

²²³ TERRA, 2010, p.103.

²²⁴ TERRA, 2010, p.103..

²²⁵ TERRA, Ana Carolina Lobo. *A Territorialidade da Igreja Católica nos Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo*. In: II Simpósio Internacional Sobre Religiões, Religiosidade e Culturas. 2006. Rios de Janeiro. Anuais. Dourados: UFGD, 2006.

²²⁶ BARBOSA, Fabiane Machado. *Comunidades Eclesiais de Base na História Social da Igreja Cariacica (1973-1989)*.(Dissertação de Mestrado), 2007.UFES.Disponível em <http://www.dhnet.org.br/dados/teses/edh/tese_barbosa_cebs_cariacica.pdf> Acessado em 22 jun.2014,p.13.

orações, visto que esta prática dentro da Igreja Católica só foi possível após a concessão dada pelas diretrizes do Concílio Vaticano II. “As CEB’s representam uma tentativa de descentralização da estrutura da Igreja: iniciativa motivada pela Cúria Romana”²²⁷.

Com as CEB’s o compromisso social da Igreja ganha força no território brasileiro, pois aproxima a realidade local de cada comunidade com a leitura popular da Bíblia, surgindo também novas teorias sobre a interpretação do texto sagrado²²⁸.

Gramsci assinala que as religiões, principalmente as universalizantes, com o objetivo de impedir a fragmentação em igrejas nacionais, produz dentro de uma religião uma multidão de religiões, distintas e às vezes contraditórias. Assim as religiões se esforçam para manter uma doutrina capaz de manter uma união entre os estratos intelectualmente superiores e os inferiores, permitindo que algumas individualidades permeassem dentro da Igreja, mantendo sua unidade²²⁹.

Barbosa frisa que tratava de uma nova maneira de a Igreja se manifestar, pois ganhava adeptos do mundo inteiro por buscar articulação entre a fé e a política²³⁰.

No Estado do Espírito Santo a conjuntura política e econômica da década de 1970 contribuiu para o direcionamento ideológico das CEB’s que começavam a surgir nos centros urbanos. “A falta de liberdade individual, combinada às grandes desigualdades sociais provocadas pela rápida urbanização da região da Grande Vitória foram decisivas para o sucesso de uma teologia da libertação nas comunidades eclesiais”²³¹.

Na época da criação da CNBB, por volta de 1952, o então bispo do Estado do Espírito Santo, Dom José Joaquim Gonçalves deu os primeiros passos para a criação de províncias eclesiásticas no estado, com a subdivisão do bispado em três dioceses: uma de Vitória, a arquidiocese, outra no Sul, com sede em Cachoeiro de Itapemirim e outra a o norte, com sede até então a ser definida²³².

Após o afastamento por motivo de saúde de Dom José que teria optado pelo município de Nova Venécia para sede da diocese do norte, Dom João Batista da

²²⁷ BARBOSA, 2007, p.13.

²²⁸ BARBOSA, 2007, p.13.

²²⁹ GRAMSCI, Antônio. *Cadernos de cárcere*. v1. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.p.99.

²³⁰ BARBOSA, 2007, p.16.

²³¹ BARBOSA, 2007, p.16..

²³² Cf., CARNIELLI, Adwalter Antônio. *História da Igreja Católica no Estado do Espírito Santo, 1535 – 2000*. 2ªed. Revisada por D. Silvestre Luiz Scandian, Pe. Ailton Menegussi e Maria José Lacerda Biccas, Vila Velha: Comunicação Impressa, 2006, p.530.

Mota e Albuquerque ao assumir o bispado, entendeu que o município de São Mateus representava melhor escolha para futura sede da diocese do norte, pelo seu valor histórico e pela sua posição geográfica estratégica cruzada pela BR-101. Naquela época o território da Arquidiocese de Vitória, abrangia também a atual Diocese de Colatina²³³.

Dom João foi promovido a Arcebispo de Vitória em 1958 e recebeu convocação para participar do Concílio Ecumênico Vaticano II, sonhava com um novo modelo de ser da igreja, propunha a “criação de células vivas ou pequenos grupos para dinamizar a vida litúrgica, catequética e missionária das paróquias”²³⁴.

Por volta de 1965, por indicação do próprio Dom João, Dom Luiz Gonzaga Fernandes foi nomeado como bispo auxiliar da Arquidiocese de Vitória, e participou do Concílio Ecumênico Vaticano II juntamente com outros bispos²³⁵.

Em seu estudo, Barbosa afirma que a Igreja Católica passou por várias transformações após o Concílio Ecumênico Vaticano II, desprendendo mais atenção às comunidades locais.

A redescoberta da comunidade pela Igreja representa, indiscutivelmente, a maior característica de sua transformação. A partir dos anos 60, a valorização das comunidades naturais e sua inclusão na instituição, geraram uma pastoral que estimulou a participação de leigos nos assuntos da igreja²³⁶.

Barbosa cita o livro escrito por Dom Luiz Fernandes *Como se faz Comunidade Eclesial de Base*, onde Dom Luiz se demonstra disposto à abertura das CEB's, pois existia uma abertura institucional para uma nova forma de organização dos fiéis, uma vez que espaços seriam criados para que todos pudessem participar²³⁷.

Rosendahl atenta também para outras formas de atuação da dinâmica da Igreja Católica atual, que se concretiza no território Brasileiro atuando diretamente em três elementos básicos, são eles: a) reorganização Pastoral I, que compreende a CNBB e os organismos de colegiado episcopal; b) reorganização Pastoral II, que atende a rede e as CEBs, assegurando a articulação dos leigos nas escalas local, diocesana e nacional e; c) reorganização Pastoral III, as pastorais (índios, negros,

²³³ CARNIELLI, 2006, p.531-532.

²³⁴ BARBOSA, 2007, p.67-68.

²³⁵ BARBOSA, 2007, p.71.

²³⁶ BARBOSA, 2007, p.72.

²³⁷ BARBOSA, 2007, p.73.

mulheres, enfermos, jovens entre outros). Através das pastorais, a Igreja Católica atua nas escalas local, regional e nacional em diversos segmentos levando o pensamento católico às necessidades sociais e políticas destes grupos²³⁸.

Para Barbosa o engajamento dos fiéis é um dos elementos constitutivos da “*nova forma de ser da igreja*”. Mesmo considerando que os que não entendem o sentido de uma mobilização social, permanecia, entretanto, o atrito entre os diferentes grupos que apoiavam as atividades militantes das CEBs e os que defendiam modelos tradicionais eclesiais, onde o trabalho de conversão interior era o único elemento de pela salvação de almas. Barbosa ressalta ainda que as mudanças, os novos modelos, ocorrem de forma lenta que implica no surgimento de uma nova mentalidade, onde emerge uma nova forma de compreender o mundo e vivenciar a fé²³⁹.

²³⁸ ROSENDAHL, 2012, p.184.

²³⁹ BARBOSA, 2007, p.154.

3 TERRITORIALIDADE DA IGREJA EM COLATINA

3.1 ESTRATÉGIA TERRITORIAL: A RENOVAÇÃO ECLESIAL

A ação de renovação iniciada por Dom João deu continuidade com o então bispo auxiliar da Arquidiocese de Vitória Dom Luiz que fora encaminhado para Colatina com a responsabilidade de executar no interior as reformas litúrgicas, pastorais e eclesiais aprovados pelo Concílio Ecumênico²⁴⁰.

Dom Luiz começou os trabalhos em Colatina estimulando os Círculos Bíblicos que tiveram aceitação pela população local; eram encontros para promoção de catequese de adultos. Neste período, Dom Luiz foi residir no Colégio Marista de Colatina, revestido das funções de Vigário Geral e Episcopal. Já o Padre Geraldo Lyrio Rocha, que foi o primeiro bispo da diocese de Colatina em 1990, assumiu em 1968 a coordenação dos trabalhos pastorais e intensificou a oferta de cursos e encontros de formação de padres e leigos²⁴¹.

Numa época em que leitura dos textos sagrados ainda era considerada um privilégio para poucos, Dom Luiz, em Colatina, ministrava cursos bíblicos devido a um antigo problema da Igreja, que consistia na falta de sacerdotes para evangelização na imensidão da nação católica brasileira o que atrasava o processo de renovação eclesial²⁴².

Apesar de existir um ambiente em Colatina que favorecia a criação das CEB's, com as comunidades italianas, por exemplo, que se organizavam em torno de capelas, havia certa resistência litúrgica, pois havia uma espécie de catolicismo popular conduzindo a pastoral destas comunidades. Este tipo de catolicismo era caracterizado por um conjunto de crenças e práticas sociais reconhecidas e reproduzidas por um número expressivo de católicos, tinham seu sistema religioso centrado nos santos e nas relações interpessoais, mantidos por leigos²⁴³.

As manifestações devocionais aos santos eram vistas como uma alienação do catolicismo que deveria ser superado pelo corpo eclesiástico justificado pela renovação conciliar²⁴⁴.

²⁴⁰ ROSENDAHL, 2012, p.74.

²⁴¹ ROSENDAHL, 2012, p.74.

²⁴² ROSENDAHL, 2012, p.74.

²⁴³ ROSENDAHL, 2012, p.75.

²⁴⁴ ROSENDAHL, 2012, p.75.

Em 1960 é fundado o Instituto de Pastoral da Arquidiocese de Vitória (IPAV), com o objetivo de formar agentes de pastoral e oferecer formação de leigos que atuavam no interior²⁴⁵.

A renovação eclesial e a ação preferencial pela CEB's "rompem com o sistema de manifestação eclesial e individualismo pastoral", criando uma rede de pertença aos fiéis uma vez que permite todos fiéis se integrar ao corpo místico da Igreja, fazendo com que o território de atuação católico no Estado se amplie e se consolide sem restrição social²⁴⁶.

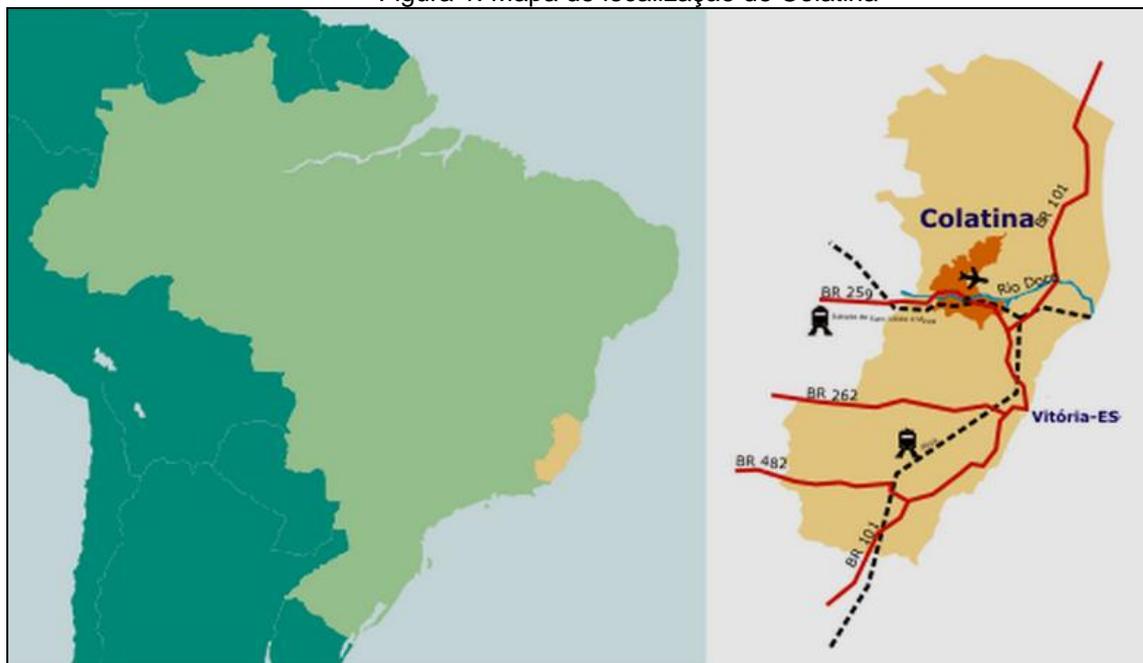
3.2 O TERRITÓRIO SAGRADO EM COLATINA

A diocese de Colatina foi fundada em 1990 e possui sua sede na Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus, situada no bairro Centro de Colatina. Tal bairro, formado por um comércio forte e por famílias de alto poder aquisitivo, tem como principal via o eixo da Avenida Getúlio Vargas que foi historicamente a principal avenida de trânsito de pessoas e serviços na Cidade de Colatina até a década de 1990. A Figura 1 mostra a localização da cidade de Colatina no Estado do Espírito Santo e a Figura 2 destaca a localização da Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus no bairro Centro de Colatina.

²⁴⁵ ROSENDAHL, 2012, p.75.

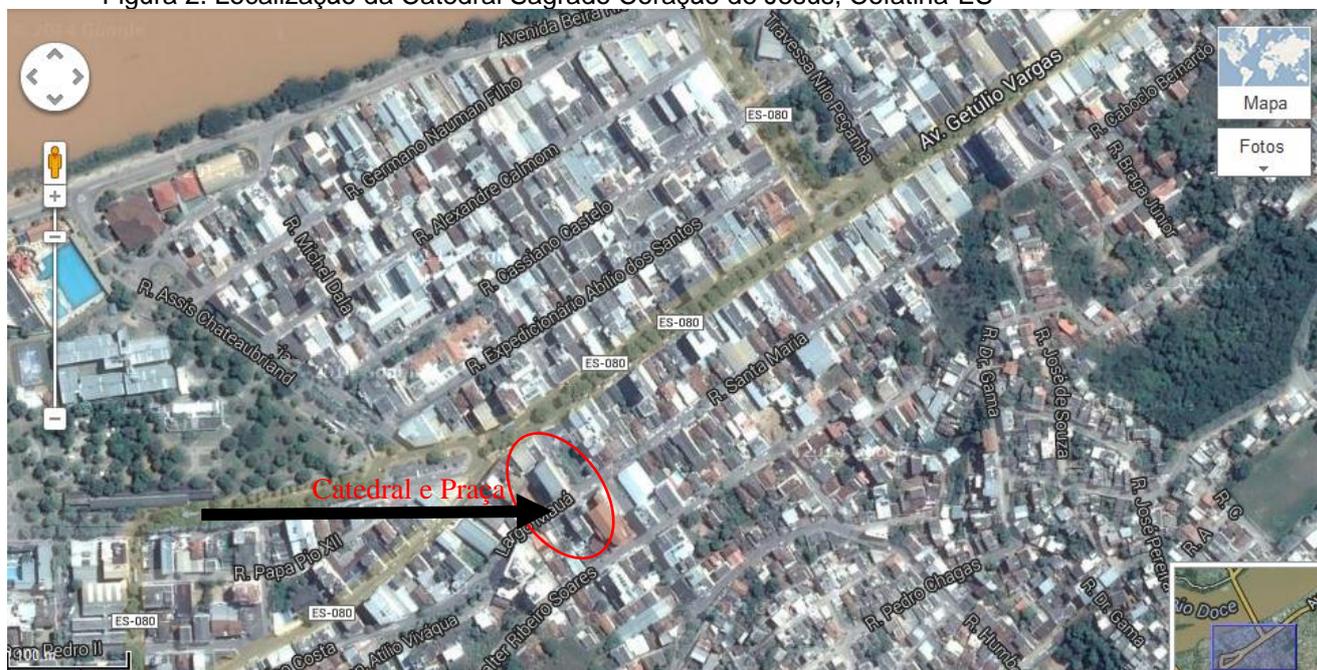
²⁴⁶ ROSENDAHL, 2012, p.77.

Figura 1. Mapa de localização de Colatina



Fonte: Disponível em: <<http://www.colatina.es.gov.br/acidade/?pagina=geografia>> Acessado em 05 jul.2014.

Figura 2. Localização da Catedral Sagrado Coração de Jesus, Colatina-ES



Fonte: Disponível em: <<https://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR&q=rua%20santa%20maria%20Colatina&gbv=2&um=1&ie=UTF-8&sa=N&tab=wl>> Acessado em 12 jun.2014.

A história da cidade de Colatina está ligada à vinda de imigrantes, principalmente italianos, quando por volta de 1899 após a composição de diversas

vilas e barracões, Colatina foi elevada à categoria de sede do distrito, pois ainda nesta época Colatina pertencia politicamente à administração do município de Linhares²⁴⁷.

Por volta de 1918 deu-se início aos projetos para a construção da Ponte Florentino Ávidos sobre o Rio Doce que pertencia a Companhia Vale do Rio Doce, quando o município assumiu importante posição econômica, superando o município de Linhares. A construção da ponte representava caminho e facilidade para a vinda de imigrantes alemães, polacos e principalmente italianos do sul para o norte do Estado, em busca de melhores condições de vida e oportunidades de trabalho²⁴⁸.

Após a chegada de imigrantes italianos e alemães no final do século XIX e início do século XX e a introdução da pecuária e da agricultura cafeeira, Colatina obteve crescimento econômico de destaque regional, garantindo sua emancipação em 1921. A partir de 1928 assistiu-se a uma rápida urbanização, com a construção do Hospital Sílvio Ávidos, a Inauguração da Ponte Florentino Ávidos e a implantação da Estrada de Ferro Vitória-Minas. Já na década de 1950, Colatina ganha destaque internacional se tornando o maior produtor mundial de café²⁴⁹.

Em relação a Igreja Católica em Colatina, destaca-se a atuação do Padre Geraldo Meyers, sendo o responsável pela construção da então Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus, cuja pedra fundamental foi lançada em 1952(ver figura 3 e 4), na administração do prefeito Justiniano de Mello e Silva Netto. A igreja só passou a ser denominada Catedral no final da década de 80 quando o Papa João Paulo II criou a Diocese de Colatina²⁵⁰.

²⁴⁷ Disponível em:< <http://www.culturacolatina.com.br/historia.html>>Acessado em 03 de jul.2014.

²⁴⁸ Cf., CARNIELLI, 2006, p.250.

²⁴⁹ Disponível em:< <http://www.culturacolatina.com.br/historia.html>>Acessado em 03 de jul.2014.

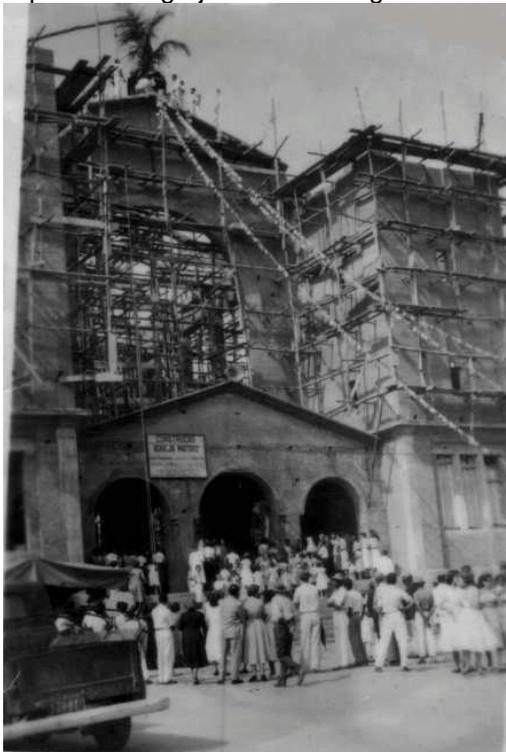
²⁵⁰ Disponível em:< <http://www.colatina.es.gov.br/acidade/?pagina=turismo&item=2>>Acesso em 02 jun.2014.

Figura 3-Vista frontal parcial da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus, 1956.



Fonte: acervo pessoal do autor

Figura 4-Vista frontal parcial da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus, 1958.



Fonte: acervo pessoal do autor

De acordo com Carnielli, a criação da Diocese do Sagrado Coração de Jesus de Colatina teve início em 1988, em Vitória, quando o Arcebispo de Vitória Dom Silvestre Scandiam, avaliando a extensão territorial da Arquidiocese de Vitória, o aumento vertiginoso da população e as necessidades pastorais, encarregou Dom Geraldo Lyrio Rocha para instruir o processo de formalização junto ao Vaticano. O processo de criação da Diocese deveria ter os seguintes itens: a justificativa de criação de Nova Diocese; a extensão territorial; número de Paróquias; colégios católicos; escolas em nível superior; sacerdotes; seminaristas; religiosas e habitantes. Deveria conter ainda “o patrimônio da Nova Diocese, seus recursos financeiros, a sede da catedral e a residência episcopal”²⁵¹.

Após primeira análise documental pela Nunciatura Apostólica em Brasília, o processo seguiu para Roma para tramitar em várias instâncias chegando às mãos do Pontífice, pois segundo o artigo 373 do Código Canônico compete exclusivamente à suprema autoridade da Igreja erigir Igrejas Particulares (Dioceses)²⁵².

Com a criação da Diocese de Colatina pelo Papa João Paulo II, o território da Diocese recém-criada ficou conjugado pelos municípios de Colatina, Aracruz, Baixo Guandu, Ibraçu, Itarana, João Neiva, Laranja da Terra, Linhares, Marilândia, Pancas, Rio Bananal, Governador Lindenberg, São Roque do Canaã, Itaguaçu, São Domingos e Santa Teresa, fixado como nova sede principal desta nova comunidade eclesial a cidade de Colatina, momento em que o templo paroquial de Sagrado Coração de Jesus foi elevado à categoria de Catedral. No mesmo dia da criação da Catedral, o Papa João Paulo II nomeou Dom Geraldo Lyrio Rocha seu primeiro bispo²⁵³.

Em 1990, Dom Geraldo tomou posse da Diocese Sagrado Coração de Jesus tomado por um sentimento coletivo de muito entusiasmo, de bispos, sacerdotes, do povo católico e das comunidades eclesiais²⁵⁴.

Após a posse, o novo bispo, o clero e os leigos engajados, deram início ao processo de organização da nova diocese, quando o Padre Acácio Valentim Morais foi nomeado Chanceler do Bispado. A organização da nova Diocese procurou seguir as normas gerais do Direito Canônico, as orientações pastorais da CNBB e as

²⁵¹ CARNIELLI, 2006, p.635.

²⁵² CARNIELLI, 2006, p.635.

²⁵³ CARNIELLI, 2006, p.638.

²⁵⁴ CARNIELLI, 2006, p.641.

necessidades da comunidade local, juntamente com as leis civis. Ao longo dos anos foi constituída a Cúria e a Mitra Diocesana²⁵⁵.

Ainda na década de 1990 foram organizadas assembleias diocesanas orientando e determinando a formação de líderes pastorais leigos, dando atenção especial aos jovens e trabalhadores rurais, assim como a organização de encontros de formação e treinamento. Neste período fundaram ainda a Cedic (Centro de Estudos da Diocese de Colatina), a Escola Catequética e diversas pastorais, entre elas destacamos a pastoral indígena, do dízimo e da saúde. Os leigos atuavam de forma expressiva nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) dando suporte a expansão da diocese²⁵⁶.

Dom Geraldo deu início também ao processo de aquisição de imóveis funcionais para a Igreja no Espírito Santo, comprando terrenos em outros municípios como Serra, Marilândia, Cariacica e Ibirapu. Estes terrenos passaram a abrigar Seminários, casas paroquiais, centros de formação e escolas²⁵⁷.

Outro empreendimento de destaque implantado por Dom Geraldo foi à fundação da Livraria Cordis, que contava com a administração do Padre Ernandes Samuel Fantin, colocando a disposição da comunidade local, regional, nacional e até internacional à venda de livros religiosos, litúrgicos, alfaias, objetos sagrados, cálices, âmbulas, hóstias, vinho de mesa entre outros elementos dos rituais católicos. Com os recursos advindos da Livraria a Diocese de Colatina tem conseguido conduzir os seus projetos pastorais e mantendo o Seminário Maior²⁵⁸.

Segundo Carnielli, a Pastoral do Dízimo está bem implantada por toda a Diocese de Colatina, e devido a ela, as Pastorais e a própria Diocese se autossustentam. O dízimo é recolhido nas comunidades eclesiais e matrizes, parte dele é repassado a Mitra Diocesana, havendo também muitas comunidades seguindo formas tradicionais de arrecadação de fundos para obras da Igreja, com festas e outros eventos²⁵⁹.

Com o passar dos anos na medida em que iam surgindo novos organismos, templos, serviços e pastorais, tanto na diocese quanto nas paróquias, a Igreja se

²⁵⁵ CARNIELLI, 2006, p.641.

²⁵⁶ CARNIELLI, 2006, p.644.

²⁵⁷ CARNIELLI, 2006, p.641.

²⁵⁸ CARNIELLI, 2006, p.643.

²⁵⁹ CARNIELLI, 2006, p.643.

organizava, adaptando-se a modernidade em termos administrativos, visto que a Diocese de Colatina encontra-se hoje quase toda informatizada²⁶⁰.

Os demais prédios que abrigam a estrutura administrativa da Diocese de Colatina, como o Ed. João Paulo II, situado na Praça da Catedral, fora construído antes da criação da própria Diocese, abriga a Mitra, a Cúria, o Secretariado de Pastoral, a Casa Paroquial e abrigava a Livraria Cordis, guarda ainda toda a parte documental da paróquia e da Diocese.

Sobre a expansão da Igreja, Rosendahl afirma que “(...) cada vez que se ergue uma nova igreja o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida”²⁶¹.

Em relação à Catedral, segundo registro teve como engenheiro responsável pela planta arquitetônica, Calixto Benedito, o mesmo que projetou o Santuário de Aparecida, em São Paulo e teve como grande incentivador da construção do templo o cônego Geraldo Meyers. No interior do templo foi construída uma cripta para depositar os restos mortais do cônego. A Catedral é cercada por belos vitrais. A qualidade do desenho das imagens e a extraordinária profusão de cores conferem a eles uma beleza sem par, tornando-os famosos no Brasil²⁶².

Destaca-se neste local o que Rosendahl concebe como uma manifestação do sagrado, ou uma *hierofania*, ou seja, experimentação de um sentimento religioso em relação a um objeto sagrado. Mas não apenas a Catedral parece traduzir tal realidade, mas também a Praça Frei José que sugere reverência ao Padroeiro Sagrado Coração de Jesus e um convite à experimentação do sagrado²⁶³.

No interior da Matriz, é identificado um ambiente de benevolência, muito embora se localize próxima à principal avenida do comércio municipal. Existem no templo vitrais e quadros das estações sacras, imagens do padroeiro da Catedral Sagrado Coação de Jesus e da padroeira da Diocese Nossa Senhora da Saúde, declarada padroeira da diocese pelo então Papa, Bento XVI em 2007, bem como uma capela especialmente construída para a Virgem, nesta capela todos os dias às 18h00min é rezado o Santo Rosário. É percebido que todo este aparato físico-simbólico proporciona um ambiente emanado do sagrado.

²⁶⁰ CARNIELLI, 2006, p.643-644.

²⁶¹ ROSENDAHL, 2002, p.65.

²⁶² Disponível em:< <http://www.colatina.es.gov.br/acidade/?pagina=turismo&item=2>>Acessado em 012 de jun.2014

²⁶³ ROSENDAHL, 2012, p.120.

Ao analisar a manifestação do sagrado em diversos templos e religiões. Rosendahl afirma que tudo pode ser potencialmente sagrado, porém, somente em alguns locais escolhidos o potencial é realizado. A própria manifestação do sagrado em diferentes lugares diferencia os espaços. Dessa forma o poder do sagrado pode contribuir para a atração de fiéis, tornando o local como um centro convergente de crentes²⁶⁴.

Dentro da perspectiva humanística da geografia, a noção do espaço sagrado está vinculada a familiaridade com o lugar assim como a experiência compartilhada. Uma vez definida a localização do templo é criado um círculo sagrado que terá suas dimensões estabelecidas pelo número de participantes²⁶⁵.

Temos na Catedral a construção de uma identidade, vinculada ao pensamento e a manifestação do sagrado para os religiosos enquanto comunidade local e regional. Conforme consta no regimento da diocese, as ideias religiosas bem como a doutrina católica permeiam a hierofania, criando assim uma identidade de confiança direcionada pelos princípios do acolhimento; espiritualidade; criatividade; comunhão-participação; profecia e da inclusão.

Além do templo da Igreja Matriz, território religioso local conta com o Ed. João Paulo II, que abriga toda Cúria diocesana e da Comunidade Sagrado Coração de Jesus, a Praça Frei José e um pequeno espaço ao lado da Matriz que funciona a Livraria Cordis.

Nesta localidade destaca-se o que Rosendahl entende como manifestação do sagrado, ou a hierofania, isto é, a experimentação de um sentimento religioso em relação aos objetos e ao espaço religioso, mas não apenas a Catedral repete e revela essa realidade, mas também a capela, os vitrais, a praça, as imagens e os quadros sacros que sugerem a peregrinação de Cristo pela Via Sacra, como demonstra o texto bíblico²⁶⁶.

Todos estes símbolos e ambientes criam ares que autenticam uma atmosfera local impregnada de elementos transcendentais, proporcionando aos fiéis transcenderem nestes espaços, conforme Rosendahl, sobre a necessidade

²⁶⁴ ROSENDAHL, 2002, p.68.

²⁶⁵ ROSENDAHL, ZENY. *O Sagrado e sua dimensão espacial*. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p.77.

²⁶⁶ ROSENDAHL, 2012, p.25.

consagrar os espaços, pois o homem tem a necessidade de se movimentar nos espaços sagrados e exprimir simbolicamente na experiência religiosa²⁶⁷.

Assim, o templo da catedral para a maioria dos fiéis frequentadores, representa uma extensão dos seus lares, vivem ali momentos de reflexão e amadurecimento espiritual, sendo fundamental para sua vivência e experiência religiosa com o sagrado.

Saturada da presença de elementos do sagrado, a Matriz, não apenas qualifica, mas também distingue os espaços sagrados dos profanos fora do templo religioso, desta forma é possível fazer uma análise sobre o que os fiéis consideram como elementos sagrados e aquilo que não consideram, pois a identidade de ser ou não ser sagrado, de ser ou não ser território, exercer ou não exercer territorialidade depende da subjetividade e dos elementos da paisagem, apresentando significados para o homem. Dessa maneira existem espaços sagrados, repletos de sentido e significado, e há outros espaços não sagrados, sem estrutura, sem consciência²⁶⁸.

De acordo com Rosendahl, um território religioso não é somente um ritual e simbólico, mas também um local de práticas atuais e ativas que os tornam um local identitário²⁶⁹.

Ao observar a identidade criada no ambiente do interior da Matriz, nos remetemos à citação feita por Rosendahl sobre o caráter subjetivo e objetivo de um espaço, isto é, a partir da experiência com o transcendente, o homem permite criar uma identidade territorial com o espaço, passando a dar e ganhar sentido a partir da manifestação e da relação com os valores sagrados, construindo através dos rituais os espaços sagrados²⁷⁰.

Ao atuar nestes espaços, as atividades religiosas impõem padrões de transformações, com maior ou menor grau de modificação, vinculados com os aspectos culturais da comunidade e o modo como estes espaços são percebidos com os valores simbólicos ali representados²⁷¹.

Temos que o espaço da Catedral além de representar a dimensão física através do templo e suas características particulares, representa a dimensão simbólica, caracterizada pelos valores religiosos, a doutrina, os dogmas, os rituais

²⁶⁷ ROSENDAHL, 2012, p.25-26.

²⁶⁸ ELIADE, 1999, p.25.

²⁶⁹ ROSENDAHL, 2012, p.88.

²⁷⁰ ROSENDAHL, 2002, p.30.

²⁷¹ ROSENDAHL, 2002, p.68.

católicos e suas peculiaridades locais, fazem com que os fiéis identifiquem este espaço com um conjunto de valores que dão vida à vivência com o sagrado desta comunidade. Assim percebe-se que existe uma apropriação simbólica do espaço, criando uma identidade própria diante do lugar, seguido do território e da territorialidade.

4.2.1 A Construção do Território Sagrado na Comunidade Local

Vislumbramos analisar a construção da identidade territorial da Igreja Católica a partir da Matriz Sagrado Coração de Jesus em Colatina, pois esta análise implica em identificar elementos sagrados locais. A identidade local é construída a partir da relação com o sagrado mediante o exercício da fé deste grupo religioso que transforma, reforma e dá significados a seus elementos e a própria fé, pois existe uma relação de influência mútua entre o espaço e os fiéis²⁷².

A construção do sagrado então ocorre através do processo de apropriação e da transformação do espaço pela Igreja, indicando claramente a efetiva construção de um território sagrado e um conjunto de práticas para mantê-lo e administrá-lo, isto é, a territorialidade²⁷³.

Ao apropriar-se do espaço interno, a comunidade a determinou uma significação, pois os elementos sagrados internos e externos, como os vitrais sacros, por exemplo, sugerem uma “atmosfera” sagrada, supõe reverência e respeito aos que visitam ou frequentam o templo.

Temos que a compreensão dos espaços carregados da significação do sagrado está relacionada à questão da transcendentalidade, pois os espaços sagrados para um coletivo de fiéis caracterizam-se por apresentarem um arranjo espacial marcado pela prática religiosa local, onde todo lugar sagrado contém um sentimento de obrigação para com o fiel²⁷⁴. Obrigação essa que alterna de indivíduo para indivíduo de acordo com experiência religiosa.

A configuração arquitetônica bem como o arranjo dos objetos sacros, indicam que há um espaço, um ambiente emanado do sagrado, sendo este um espaço voltado para o exercício da fé católica na cidade.

²⁷² ROSENDAHL, 2002, p.59.

²⁷³ ROSENDAHL, 2002, p.59.

²⁷⁴ ROSENDAHL, 2010, p.36.

A Catedral é percebida pela comunidade local e pelos frequentadores como um lugar de oração e de exercícios de rituais católicos, onde os fiéis estabelecem frequentemente o exercício de transcender. Assim, considerando que o bairro centro de Colatina é voltado para atividade do setor terciário como comércio e serviços, o espaço da Igreja representa um ambiente sagrado e os demais são profanos. Este templo faz parte do cotidiano das pessoas que frequentam e transitam no bairro centro, sejam essas religiosas ou não.

O templo em questão é um local de refúgio, de reflexão, de referência espiritual para os católicos de Colatina, como mostra a Figura 5 vários elementos que remetem a sacralidade deste espaço, demonstrando o que Eliade diz sobre a dimensão simbólica das imagens para o homem religioso “(...) As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique, elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função, revelar as mais secretas modalidades do ser”. A expansão da fé e o desenvolvimento dos símbolos ocorrem em determinado território com estratégia de dominação sobre as pessoas e coisas²⁷⁵.

Figura 5. Vista interna da Igreja Sagrado Coração de Jesus



Fonte: Elaborada pelo autor

Um dos Padres líderes da paróquia Sagrado Coração de Jesus, afirmou que a Catedral não foi construída de forma aleatória, levou-se em consideração o contexto socioeconômico da época favorável para Colatina, à localização geográfica do terreno e, sobretudo a necessidade de expansão da fé católica na região como forma de ampliar a rede diocesana.

²⁷⁵ ELIADE, 1999, p.8

A partir da concepção de Rosendahl a respeito de territorialidade, foi observado que existe uma estratégia de controle vinculada ao contexto social local para a manutenção do poder através das inter-relações da Igreja, líderes religiosos locais, políticos, empresários, comunidade local e demais comunidades da Diocese²⁷⁶.

O templo da Catedral é identificado como o ponto central e fundamental da manifestação da sacralidade católica no Bairro Centro compreendendo a Praça Frei José, devido ao fato da edificação ser saturada de elementos simbólicos e ser interpretado pelos fiéis com uma relação de hierofania. Essa interpretação é estimulada pelos vitrais com imagens sacras retratadas na figura 6 e 7.

Figura 6-Vista interna dos vitrais sacros-Igreja Sagrado Coração de Jesus-Colatina/ES.



Fonte: Elaborada pelo autor.

²⁷⁶ ROSENDAHL, 2012, p.49-50.

Figura 7-Vista da entrada principal da Igreja Sagrado Coração de Jesus-



Colatina/ES.

Fonte: Elaborada pelo autor.

Rosendahl explica que ao passar do espaço profano para o sagrado, isto é, quando a porta se abre para o interior da Igreja há uma comunicação entre os dois mundos, porém esta passagem é marcada por inúmeros ritos como gestos, reverências de expressão de seus sentimentos²⁷⁷.

Segundo Mircea Eliade as quatro direções do mundo são representadas pelas quatro partes do interior da igreja, isto é, a primeira representa o Universo que é o interior da igreja; o segundo o Paraíso que é representado pelo altar; terceiro a Porta do Paraíso que é a porta para a igreja ou altar e por último a Terra é representada pelo meio do edifício da Igreja²⁷⁸.

Para Rosendahl, a Igreja não é considerada somente um lugar de união dos fiéis, mas sim um recinto blindado das influências do mundo profano²⁷⁹.

As visitas aos locais sagrados, especialmente no cristianismo, estão relacionadas à prática de peregrinação²⁸⁰.

Apesar do sagrado e do profano sempre ter sido percebido pelo homem religioso como gêneros separados, como dois mundos dos quais não existem coisas

²⁷⁷ ROSENDAHL, 2002, p.33.

²⁷⁸ ELIADE, 1999, p.58.

²⁷⁹ ELIADE, 1999, p.33.

²⁸⁰ ELIADE, 1999, p.69.

em comum, na visão dualista de Durkheim um se opõe ao outro, sendo que ao se aproximarem os dois não mantêm suas naturezas próprias²⁸¹.

A figura 8 evidencia a Praça Frei José, principal acesso a Igreja Matriz, como um lugar onde os espaços profanos e sagrados se encontram. Hoje a praça é utilizadas para eventos comemorativos na maioria eventos de cunho religioso, como ponto várias linhas de ônibus e por autônomos como ambulantes e banca de revistas e jornais.

Figura 8-Vista parcial da Praça Frei José, em destaque a lateral do Ed. João Paulo II, sede da Diocese de Colatina.



Fonte: Elaborada pelo autor.

A partir da apropriação e da relevância dos espaços sagrados para a construção de uma identidade dos católicos no local está relacionada diretamente com a apropriação simbólica dos elementos revestidos de reverência.

A Catedral é um espaço de encontro, de confluência dos membros, de convivência da comunidade e dos católicos de modo geral, pois são realizadas várias missas comemorativas, procissões, rosários e outros eventos como distribuição de cestas básicas às pessoas carentes. Estes eventos revigoram as

²⁸¹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.22.

relações interpessoais dos membros e a própria identidade da Igreja. A figura 9 evidencia a vista parcial frontal da Igreja.

Figura 9-Vista parcial frontal atual da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus



Fonte: Elaborada pelo autor.

Os membros frequentadores da Catedral, mantem uma vida vinculada à realidade política, econômica e social da Cidade de Colatina, mesmo mantendo uma frequência de visita a Igreja de pelo menos duas vezes por semana.

A partir da observação *in loco*, identificamos que os membros da Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus juntamente com seus fiéis frequentadores se mantêm presentes no Bairro centro de Colatina em relação aos seus valores e princípios religiosos. No entanto, foi identificado que sua área de abrangência está além do espaço do bairro, pois a Catedral representa não somente para os membros da comunidade local, mas também parte da população católica da cidade como um pólo de referência da Igreja Católica, pois sua imagem simbólica também está associada à administração diocesana e própria história da Igreja na região.

A identidade religiosa pode ser compreendida mediante a construção histórico-cultural socialmente identificada por um grupo, havendo um sentimento de pertença e está associada a um determinado tempo e espaço. É através da materialização simbólica dos espaços que os indivíduos se identificam. Ainda para

Gil Filho e Gil, a associação de poder institucional pode marcar uma identidade religiosa no espaço, capaz de associar diferentes culturas na construção de diferentes territorialidades²⁸².

Para Haesbaret “Toda identidade territorial é uma identidade defendida fundamentalmente através do território...”, pois existe uma relação de apropriação no campo das ideias e da realidade concreta, visto que o espaço geográfico é parte fundamental dos processos de identificação social²⁸³.

A Igreja Católica como um elemento da cultura nacional procura reproduzir a cultura viva, por meio dos símbolos conhecidos (sino, crucifixo, vitrais, torres, altares, imagens e esculturas entre outras) que desencadeiam sentimentos identitários de pertencer a esta denominação. Contudo a Igreja Católica trata-se de um símbolo hierofânico do território sagrado das cidades brasileiras. Por isso, em várias cidades brasileiras, a exemplo Colatina, encontramos em diversos locais praças na área central dos povoados, bairros e vilas.

A identidade territorial e a territorialidade da Igreja Católica em Colatina são permeadas de simbolismo e de sacralidade para os católicos, pois parte da hierofania da fé católica está associada diretamente aos espaços sagrados carregados de significados.

Portanto, a construção da territorialidade no Bairro Centro, confirma a presunção de que a Igreja Católica criou uma identidade territorial que abrange diferentes escalas, ora materializada pela própria doutrina, ora pelas estratégias de dominação de espaços sacros no território brasileiro, como forma de se fazer presente e exercer influência nos mais variados espaços e grupos sociais.

²⁸² GIL FILHO e GIL, 2001, p.49.

GIL FILHO S. F. & GIL A. H. C. F. *Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado: Notas para uma Teoria do Fato Religioso* in ROSENDAHL, Z. & CORREA, R.L. (org.) *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

²⁸³ HAESBAERT, Rogério. *Identidades territoriais. Em Manifestações da cultura no espaço*. Orgs. Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa, 169-190. Rio de Janeiro: UERJ, 1999, p.172.

CONCLUSÃO

No processo de formação do espaço geográfico, inúmeros agentes sociais contribuem para a materialização do imaginário humano, que por sua vez estão vinculados as diversas formas de estruturação social, assim sendo, o espaço pode ser compreendido além da manifestação da diversidade e da complexidade social, pois é o próprio espaço que denomina uma dimensão de mundo, seja este material ou simbólico, ora expresso em formas, conteúdos e movimentos.

O olhar geográfico sobre o espaço nos indica que as práticas religiosas, para o funcionamento e continuidade das religiões requerem uma organização de territórios e uma interação com o meio, conduzindo a uma adaptação ou a transformação deste.

A temática relacionada à construção territorial por instituições religiosas está presente em diversas correntes do pensamento geográfico, indo desde a compreensão da territorialidade e do processo de construções de território como instrumento social, político e econômico, até o estudo dos fatos culturais e simbólicos de grupos religiosos. Na manifestação das realidades simbólicas destaca-se a importância das experiências humanas com a religião, onde o ser humano com sua subjetividade direcionada ou não por doutrinas atribui significados aos espaços, selecionando os mesmos de acordo com suas próprias experiências.

A tentativa de compreender as modificações e a formação dos espaços locais por meio do fenômeno religioso reafirma a complexidade das relações sociais e suas faces do poder, que ao longo da história se materializa e se modifica. No entanto, emerge a importância temática da análise da apropriação dos espaços urbanos e as metamorfoses dos mesmos quando dotados de significação e valorados por grupos significativos, como os católicos.

Analisando a constituição dos territórios, utilizando abordagem histórica-cultural, bem como interpretando as relações estabelecidas pelo ser humano, enquanto ser social podemos compreender como uma determinada visão de mundo e a vivência religiosa de um grupo, se materializa no espaço. Através deste foco de análise também conseguimos estudar a influência das instituições religiosas no espaço, por meio de sua territorialidade em diferentes escalas.

No capítulo 1 discutiu-se sobre a relação entre o espaço e o sagrado e concluiu-se que o espaço religioso ou sagrado está contido dentro do espaço geográfico, sendo este o objeto de estudo da ciência geográfica, onde este deve ser estudado e pesquisado exaustivamente, pois a princípio, para analisar o espaço temos que considerar sua dinâmica com as relações sociais e o processo histórico de construções e estruturação, considerando-o carregado de projetos variados dos grupos sociais. Temos que o sagrado e o profano são duas modalidades de ser, de viver, ou de enxergar o mundo que interessa não somente os sociólogos, historiadores e antropólogos, mas todos profissionais que desejam conhecer as dimensões da existência humana.

A partir da concepção de que o sagrado parte da experiência humana com o cósmico, com o sagrado, temos que os espaços profanos se opõem ao sagrado, pois todo espaço que são é considerado sagrado é considerado profanos, seja a partir da própria seleção simbólica ou não e até mesmo a partir da percepção do homem como espaço. A partir desta relação com o sagrado o homem estabelece uma rede de relações com a divindade muitas vezes materializadas no espaço das cidades, como a construções de santuários, cemitérios, monumentos, imagens e templos religiosos.

No Brasil foi constituída a partir dos denominados centros de convergência religiosa, estimulados pelo catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso católico cria e re-cria espaços sagrados incentivados pelas peregrinações. Mediante o estabelecimento de uma rede de hierárquica de templos religiosos, a Igreja Católica, passa a participar de decisões políticas-administrativas, moldando o comportamento e o lugar, dando origem a o território e conseqüentemente a territorialidade.

Durante o capítulo 2 foi verificado que a territorialidade da Igreja católica no Brasil teve a contribuição do catolicismo popular sobre forte influência da cultura local ligada a sacralidade, às crenças populares e a rituais, em muitos casos focados na devoção aos santos. Não havendo um conhecimento sistematizado que determinavam as diretrizes da manifestação religiosa dos católicos em território brasileiro, ocorreu foi a disseminação do saber oral, com repertório de rezas, crenças e rituais que foram criados e recriados pela memória popular. Assim concluímos que o Brasil colônia se caracteriza pela autoprodução religiosa seja esta

em comunidade ou individual, porém é inegável que o catolicismo contribuiu consideravelmente para o processo de formação e transformação do território brasileiro assim como para o surgimento de uma identidade religiosa endêmica.

Num primeiro momento, a missão evangelizadora católica portuguesa no Brasil não apoiava a opção religiosa diversa, mas devido à falta de sacerdotes e o avanço do catolicismo no território, traçou a estratégia permissiva neste contexto. Para organizar a expansão do território religioso, a Igreja atuou diretamente na gestão do território estabelecendo subdivisões hierárquicas que consistia em dioceses, paróquias e prelaças.

As subdivisões territoriais seguiam na maioria das vezes um ordenamento socioeconômico e político, incentivada sempre pela necessidade maior de garantir o controle territorial para a coroa portuguesa, outrora para disseminar a fé católica e expandir o domínio cristão. A expansão no interior do Brasil e em especial no estado do Espírito Santo, contou com a contribuição das Comunidades Eclesiais de Base que permitia a participação dos leigos dentro da estrutura rígida da Igreja ampliando a rede de territórios e territorialidade da instituição.

Os territórios se constituem com espaços que ultrapassam os limites físicos dos templos, são estabelecidos pela sociedade ou grupo social, assimilando particularidades, valores, formas, visões, olhares. Eles concebem como uma referência para um determinado grupo social que possui uma relação afetiva de pertença a um espaço, pois ao mesmo tempo em que identificam este espaço como um território, atribuem, qualificam, transformam e garantem a posse.

Já a territorialidade religiosa dentro da abordagem da geografia cultural significa um conjunto de práticas fomentadas por instituições e/ou grupos religiosos com o objetivo de controlar objetos e pessoas em um determinado território, abrangendo diversas escalas. No estudo fica clara que a Igreja Católica estabeleceu uma territorialidade que permeia diversos segmentos sociais que ainda direta e indiretamente em nossa sociedade.

Atualmente a Igreja Católica tenta potencializar seu grau de influência sobre o território brasileiro, fortalecendo e criando novas territorialidades por meio da dialética entre a CNBB, CEBs e Pastorais cada uma com suas características particulares e autonomia. Contudo, na medida em que se articulam espacialmente dão continuidade ao processo de criação de novas territorialidades que por consequência conduzem a criação de novos territórios religiosos.

No capítulo 3 analisamos a territorialidade da Igreja, mediante a análise do templo da Catedral Sagrado Coração de Jesus em Colatina, que trata-se de um local em que o ideário religioso estabelecido hierarquicamente pela Igreja Católica, foi determinada estrategicamente para estruturar e garantir espacialmente territórios religiosos e dar seguimento a propagação das estruturas de poder da Igreja na região, como a rede de Paróquias e Dioceses.

A Igreja Catedral Sagrado Coração de Jesus, localizada no Bairro Centro de Colatina, representa um elemento chave da história da Igreja Católica na região, estabelecendo laços de identidade que cresceram conjuntamente com a cidade. Concebe ainda um espaço impregnado de sacralidade, não se restringindo a um espaço de eventos e encontros dos fiéis, mas sim como um local de exercícios da fé. Desta forma, ao apropriar-se deste espaço, a Igreja juntamente com seus membros, sinaliza a identidade local, manifestada mediante suas especificidades, seja de padroeiros ou de ritos.

A arrumação dos elementos religiosos e simbólicos fora e dentro do espaço da Catedral faz com que os membros da paróquia, frequentadores e católicos da cidade identifique neste espaço um território católico, sendo este repleto de significados sacros para esta denominação, distinguindo-se dos espaços do entorno, considerados profanos.

A territorialidade atribuída a Igreja Católica no Bairro Centro e na cidade se estabelece por intermédio do sagrado, que contribui para a manutenção da união católica enquanto instituição e estabelecimento do território religioso.

A partir do levantamento bibliográfico e das discussões estabelecidas no trabalho possibilitaram apreender e compreender melhor como os espaços sagrados influenciam nas práticas religiosas na comunidade local. Dialogando com as obras de Zeny Rosendahl, Mircea Eliade fica claro que na qualidade de homem social, o grupo estudado, “sente” a necessidade de viver o transcendente e de se comunicar com o cosmo, havendo a necessidade de existir espaços para estas práticas e nestes espaços são atribuídos elementos que relembram cotidianamente a “chamar” o fiel a para exercer sua religiosidade, o que reforça a territorialidade da Igreja Católica na região e no território brasileiro.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Fabiane Machado. *Comunidades Eclesiais de Base na História Social da Igreja Cariacica (1973-1989)*. (Dissertação de Mestrado), 2007. UFES. Disponível em < http://www.dhnet.org.br/dados/teses/edh/tese_barbosa_cebs_cariacica.pdf> Acessado em 22 jun. 2014.

BASCHET, Jérôme. “Diabo” In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, v. II, 2002.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Panorama Religioso Do Catolicismo E do Protestantismo No Brasil*. Revista Magis Cadernos de Fé e Cultura. Ed. PUC Minas, nº14, 1996, p.4. Disponível em:<<<http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc14.pdf>>> . Acessado em 15 abr. 2014.

CARNIELLI, Adwalter Antônio. *História da Igreja Católica no Estado do Espírito Santo, 1535 – 2000*. 2ªed. Revisada por D. Silvestre Luiz Scandian, Pe. Ailton Menegussi e Maria José Lacerda Biccas, Vila Velha: Comunicação Impressa, 2006.

COSTA, Otávio José Lemos. *Hierópolis: O Significado dos Lugares Sagrados no Sertão Cearense*. In: ROSENDAHL, Zeny. *Trilhas do Sagrado*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p-35-60.

_____. *Os lugares sagrados na perspectiva da geografia da religião*. Revista Geo UECE . Programa de Pós-Graduação em Geografia da UECE Fortaleza/CE, v. 2, nº 1, p. 18-28, jan./jul. 2013, p.20. Disponível em:<<http://seer.uece.br/geoeuce>>Acessado em 4 Fev.2014.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Região e Organização espacial*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *Estudos sobre a rede urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *Redes, fluxos e territórios-uma introdução*. Anais do III Simpósio Nacional de Geografia Urbana. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993, p19-38

CRUZ, João Everton da. *Frei Damião: a figura do conselheiro no catolicismo popular do Nordeste brasileiro*. (Dissertação de mestrado), 2010. PUC Minas. Disponível em <<file:///C:/Users/1797482/Desktop/CiencReligiao_CruzJE_1.pdf>>. Acessado em 04 abr.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

DUNCAN, James. *A Paisagem como Sistema de Criação de Signos*. In: Correa, R. L. e Rosendahl, Z.(org.) *Paisagem, Textos e Identidades*. Rio de Janeiro: EDUERJ/NEPEC, 2004.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997.

_____. *Identidades territoriais*. Em *Manifestações da cultura no espaço*. orgs. Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa, 169-190. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p.98-99.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro:LTC, 1989.

GIL FILHO, Sylvio Fausto ; GIL A. H. C. F. *Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado: Notas para uma Teoria do Fato Religioso* in ROSENDAHL, Z. & CORREA, R.L. (org.) *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

GOMES, Helder Januário da Silva. *Convento da Penha: a manifestação do sagrado delineando paisagens religiosas e culturais no Espírito Santo*. In:Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões.Faculdade Unida de Vitória, 2012.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos de cárcere*. v1. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.p.99.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino. Fundamentos de uma Antropologia Religiosa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916 – 1985*. São Paulo, Brasiliense, 2004.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 92p. Coleção Geografia Cultural.

_____. *O Sagrado e o Espaço*. In: CASTRO, I. E. et al (org.). *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Ateliê Geográfico Goiânia-GO v. 6, n. 1 abr/2012 p.119-153.

_____. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2012.

_____. *O espaço, o sagrado e o profano*. In: _____, CORRÊA, Roberto Lobato (Org). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

_____. *Hierópolis: O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades*. In: ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: O sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro. EDUERJ, 2009, p-15-40.

_____. *O Sagrado e sua dimensão espacial*. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo-razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 2004.

SANTOS, Maria das Graças Mougá Poças. *Conhecimento geográfico e peregrinação: contributo para uma abordagem teórica*. In ROSENDAHL, Zeny. *Trilhas do Sagrado*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p145-186.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. Seção Apulo: HUCITEC, 1993.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TERRA, Ana Carolina Lobo. *Território e Territorialidade: dinâmica espacial das dioceses Fluminenses e Capixabas*. *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, N.28, p.93-105, JUL/DEZ de 2010, p.98-99.

_____. *A Territorialidade da Igreja Católica nos Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo*. In: II Simpósio Internacional Sobre Religiões, Religiosidade e Culturas. 2006. Rio de Janeiro. Anuais. Dourados: UFGD, 2006.

