

**MESTRADO PROFISSIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES  
FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
DISSERTAÇÃO**

**SILVIO CESAR ASSIS DOS SANTOS**

**TERRITORIALIDADE E SAGRADO: O CASO DA IGREJA CATÓLICA  
NO BRASIL**

**VITÓRIA – ES**

**2014**

**SILVIO CESAR ASSIS DOS SANTOS**

**TERRITORIALIDADE E SAGRADO: O CASO DA IGREJA CATÓLICA  
NO BRASIL**

Dissertação apresentada para obtenção do grau  
de Mestre em Ciências das Religiões ao  
curso de Mestrado Faculdade UNIDA.

Programa de Pós-graduação  
Área Religião e Esfera Pública

**VITÓRIA - ES**

**2014**

Santos, Silvio Cesar Assis dos

Territorialidade e sagrado / O caso da igreja católica no Brasil /  
Silvio Cesar Assis dos Santos. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de  
Vitória, 2014.

viii, 70 f. ; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

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

Referências bibliográficas: f. 67-70

1. Ciências das religiões. 2. Espaço sagrado. 3. Territorialidade.  
4. Igreja católica. 5. Espírito Santo. 6. Discurso religioso. - Tese. I.  
Silvio Cesar Assis dos Santos. II. Faculdade Unida de Vitória, 2014.  
III. Título.

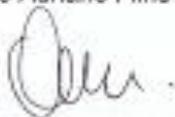
SILVIO CESAR ASSIS DOS SANTOS

TERRITORIALIDADE E SAGRADO: O CASO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

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 David Mesquiati de Oliveira – UNIDA

## DEDICATÓRIA

À Deus, minha família, amigos e orientador pelo apoio, força, incentivo, companheirismo e amizade. Sem eles nada disso seria possível.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, por me amparar nos momentos difíceis, me dar força interior para superar as dificuldades, mostrar os caminho nas horas incertas e me suprir em todas as minhas necessidades.

À minha família, a qual amo muito, pelo carinho, paciência e incentivo.

A esta Instituição de Ensino, seu corpo docente, direção e administração que oportunizaram a janela que hoje vislumbro um horizonte superior, eivado pela acendrada confiança no mérito e ética aqui presentes.

Ao meu orientador Dr. José Adriano Filho, pelo suporte no pouco tempo que lhe coube, pelas suas correções e incentivos.

E a todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado.

## RESUMO

“Territorialidade e Sagrado: O caso da Igreja Católica no Brasil” apresenta alguns conceitos relacionados com a religião, como espaço sagrado, território e territorialidade. Ela considera o desenvolvimento da religião católica romana e sua inclusão na sociedade brasileira do período colonial até o presente momento, especialmente no Estado do Espírito Santo. Desta perspectiva, esta pesquisa considera a forma em que esta religião exerceu seu poder no espaço e procura compreender como ela estabeleceu sua territorialidade, impondo no espaço sua referência de sagrado, sempre com o objetivo principal de manter o controle e o domínio por meio de sua espacialidade. As obras de Mircea Eliade, Sylvio Fausto Gil Son, Zeny Rosendahal, e outros, constituem a base teórica desta pesquisa. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, e as informações que ela apresenta se estruturam principalmente a partir de uma pesquisa textual realizada nos referenciais teóricos pertinentes ao assunto em pauta.

**Palavras-chave:** Espaço Sagrado. Territorialidade. Igreja Católica. Espírito Santo.

## ABSTRACT

“Territoriality and Sacred: The case of Catholic Church in Brazil” presents some concepts related to religion, like sacred space, territory and territoriality. It considers the development of the Roman Catholic religion and their inclusion in Brazilian society from the colonial period to the present time, especially in Espírito Santo area. From this perspective, this research considers the way this religion exercised its power on space, and seeks to understand how it established its territoriality, imposing on the space its reference of the sacred, always with the main purpose to maintain control and dominion through its spatiality. The works of Mircea Eliade, Sylvio Fausto Gil Son, Zeny Rosendahal, and others, form the theoretical basis of this research. This is a qualitative research, and the information it presents are structured primarily from a textual perspective based on the theoretical basis relevant to the subject at hand.

**Keywords:** Sacred Space. Territoriality. Catholic Church. Espírito Santo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>I -A RELAÇÃO ENTRE O ESPAÇO E O SAGRADO.....</b>	<b>12</b>
1.1 O Espaço e o Sagrado.....	12
1.2 O Espaço Sagrado e o Espaço Profano.....	18
1.3 O Espaço e a Religião.....	21
1.3.1 Geografia da Religião: concebendo o espaço sagrado.....	21
1.3.2 A Religião e o Espaço: símbolos de difusão do sagrado.....	25
1.3.3 Religião: território e territorialidade do sagrado.....	27
1.4 Cidade: Organização do território religioso.....	30
<b>2 - A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL.....</b>	<b>32</b>
2.1 A Igreja Católica em perspectiva histórica no Brasil.....	32
2.2 Territorialidade Católica no Brasil.....	37
2.3 A Sistemática Política-administrativa Católica.....	40
2.4 Processo difusor dos territórios: redes diocesanas.....	44
2.5 Discutindo o visível: hierofanias da Igreja Católica.....	55
3.6 A Territorialidade Religiosa e sua eficácia no Espírito Santo.....	58
3.7 A composição de um território do sagrado e construção de uma história- A Igreja Católica de Colatina-ES.....	61
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>65</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>67</b>

## INTRODUÇÃO

A religião, em si, é promotora e propagadora da fé, das crenças e confissões que professa. É através dela, que comunidades inteiras são catequizadas e desta forma passam a serem dominadas pelos prumos de seus conceitos e definições, e isto não ocorre fora do espaço, dentro do qual, ela estabelece sua territorialidade e, deste modo, seu controle sobre o povo. A Presença da Igreja Católica Apostólica Romana em território brasileiro nos chama a atenção dentro deste mesmo aspecto, pois ao considerar esta religião no âmbito de sua perspectiva de dominação, entendemos que a mesma ao longo do tempo foi se estruturando dentro deste mesmo parâmetro de controle. Em relação à história do Brasil, isto também se constitui um dado assertivo constatado até hoje.

Assim que a Igreja Católica lançou suas bases em terras brasileiras, que na ocasião era uma colônia lusitana, suas estratégias foram disseminadas também, dentre elas, além da catequização dos nativos, havia a necessidade de se estabelecer táticas que mantivessem a instituição religiosa como dominadora e mantenedora da fé católica de modo que isso pudesse perdurar além do tempo. A maneira mais eficaz seria, por meio de suas espacialidades, construir em território nacional sua própria territorialidade, o que garantiria seu controle total e perpetuado.

A igreja não perdeu tempo e tratou de dar andamento àquilo que seria para ela sua mais eficiente forma de dominação. Ao longo do tempo, suas marcas foram sendo deixadas na nação de modo que seu espaço foi sendo demarcado evidenciando sempre seu poderio e dominação. Dentro deste rumo, no Brasil, o Estado do Espírito Santo foi um dos mais alcançados, tanto é que mesmo diante da grande lacuna que a Igreja Católica sofre atualmente em relação a seus fiéis, tendo perdido parte deles para outras religiões, as terras capixabas são testemunhas de que a dominação e controle religioso ainda teima em se fazer presente naquela localidade.

Diante disso, podemos considerar a importância de concentrar esforços numa pesquisa que tenha como propósito procurar entender melhor de que forma acontece o exercício da territorialidade da igreja católica no Brasil, tentando compreender, desta maneira, sua dinâmica de estabelecimento de relações de

poder, considerando seu exercício de territorialidade e sua influência na construção da organização da dinâmica espacial.

Para tanto, no primeiro capítulo abordaremos a relação entre o espaço e o sagrado procurando entender como se apresenta o espaço sagrado na concepção religiosa, e desta forma, entender também, como este espaço se distingue do profano, e assim, traçaremos uma compreensão da religião entendendo como ela se estabelece dentro da dimensão espacial. Dentro da perspectiva da religião sobre o espaço consideraremos alguns conceitos da geografia da religião para conceber o espaço sagrado e assim, analisaremos sobre religião e espaço considerando os símbolos de difusão do sagrado, a religião dentro das questões de território e territorialidade do sagrado e por fim, a cidade como o espaço onde a religião organiza seu território religioso.

No capítulo dois, abordaremos mais especificamente sobre a Igreja Católica em sua trajetória na nação brasileira, deste modo traçaremos um pouco a perspectiva histórica da Igreja Católica no Brasil. Em linhas gerais, considerando também o sistema de territorialidade desta Igreja a sua sistemática Político-administrativa, o processo difusor dos territórios através das redes diocesanas no Brasil e as hierofanias da Igreja. Como também, destacaremos mais especificamente sua territorialidade religiosa e sua Eficácia no Estado do Espírito Santo, e por fim, ponderaremos sobre a composição de um território do sagrado e a construção de uma história na cidade de Colatina-ES.

Para alcançar os fins pretendidos nesta pesquisa, conforme já foram delineados, e com a pretensão de orientar a investigação e fundamentar cientificamente a abordagem proposta, lançaremos mão de um amplo levantamento bibliográfico, com vistas à fundamentação teórica da pesquisa, a qual envolverá, ao longo de seu desenvolvimento, a mobilização de algumas noções e conceitos importantes aos seus propósitos; tais como: território, espaço, territorialidade, apropriação, representação simbólica, lugar, identidade, o sentido de sagrado, de religião e de espaço sagrado.

Ao investigar o Sagrado, utilizaremos a obra “O Sagrado e o Profano” de Mircea Eliade, como também Sylvio Fausto Gil Filho e outros para delinear a abordagem sobre os espaços sagrados. Rolando Azzi, Henrique Cristiano José Matos, Sylvio Fausto Gil Filho e outros serão utilizados na abordagem sobre a Igreja Católica no Brasil e as demais questões relacionadas à igreja. Ao tratarmos sobre a

territorialidade da igreja católica propriamente dita, Zeny Roserdahl, Roberto Lobato Corrêa e outros serão os referenciais contemplados.

O método de pesquisa escolhido é essencialmente a análise bibliográfica, pelo fato de existir amplo material publicado sobre o objeto a ser investigado.

Esperamos que tudo o que será abordado aqui seja proveitoso não somente como recurso de avaliação acadêmica, mas que fique como legado ao campo científico sendo produtivo em tudo aquilo que seus conceitos, definições e análise puderam alcançar.

## I - A RELAÇÃO ENTRE O ESPAÇO E O SAGRADO

A religião tem sua estreita relação com o espaço e por isso não pode ser analisada fora dessa realidade. Considerando isto, faz-se necessário compreender de que forma ocorre essa relação, de que maneira se manifesta e como o espaço se mostra relevante na vida religiosa.

### 1.1 O Espaço e o Sagrado

Não há como desvincular o ser humano da dimensão espacial, pois ele se desenvolve no espaço e este espaço, por sua vez, também se torna produto do seu desenvolvimento. Deste modo o espaço é transformado e modificado apresentando aspectos diferenciados e estruturas diversas. Por isso, o espaço assume grande significação para o ser humano em toda a sua realidade existencial, como também o ser humano é quem dá importante significação ao espaço.

Podemos compreender a importância do espaço para a vida humana de modo a afirmar categoricamente que o homem e o espaço estão inter-relacionados e são praticamente inseparáveis, diante dessa inexorável certeza, podemos assim constatar que:

O espaço é um tema de grande complexidade e riqueza, digamos de partida, principalmente o espaço humano, que o homem cria para si, transita e habita. Seja como arquitetura ou como simples lugar, desde a primeira caverna adornada com pinturas simbólicas do cosmo ao seu redor até o mais moderno prédio de apartamentos é parte integrante de toda a humanidade e de tudo que é humano. Não existe o homem sem o espaço humano, não existe uma cultura que não tenha um princípio qualquer de arquitetura. Mas o cosmo, assim como a construção ou a idealização do espaço como um todo, não surge inicialmente ao homem sem um sentido e um significado. Seria como encontrar uma grande harmonia musical que ocorresse sem um maestro, um perfeito relógio que funcionasse sem o relojoeiro, ou uma bela igreja que existisse sem nenhum arquiteto.<sup>1</sup>

A religião, igualmente, tem seus vínculos com o espaço, de modo que percebemos o quanto as religiões tendem a se definirem e estabelecerem também na realidade espacial, isto tem seu início a partir da própria compreensão que o

---

<sup>1</sup> MOURÃO, Rodrigo Brasil da Fonseca. *O espaço sagrado em Mircea Eliade*. 2013. Disponível em <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/031213-QT2n9p9xSgehp.pdf>> Acesso em 30 de jan. de 2014, p. 9.

homem religioso tem do espaço. Para o homem religioso, o mundo é um ambiente sagrado, onde se encontra o território criado e organizado pela ação transcendental de um criador supremo, como também toda criação é fruto da mente de um soberano arquiteto celestial. Além disso, sobre espaço também é organizado o desenvolvimento da proposta do sagrado, nele são erguidos templo, locais de adoração, altares, tudo com fim de se consolidar as mais diversas formas de devoção religiosa. Neste sentido, o espaço então se mostra dotado de significação na compreensão do fiel.

Mourão estudando Mircea Eliade, sendo este um filósofo e um historiador das religiões, entende que o mesmo “ao explicar o fenômeno do sagrado, atribui-lhe uma dimensão espacial, enquanto o sagrado se manifesta essencialmente em um lugar, que, por isso mesmo, se torna sagrado e se distingue do espaço comum, classificado por ele como profano”<sup>2</sup>.

De acordo com Passos, Eliade concebeu o sagrado como um modo de ser no mundo. Recortado pelas dimensões do sagrado e do profano é que o ser humano experimenta a realidade em seus mais diversos aspectos. Neste rumo, existem duas grandes categorias que se mostram como sagrado e profano, estas são o tempo e o espaço, contudo esses binômios tendem a se alterarem “em intensidade maior ou menor a depender do estágio cultural em que se encontram os grupos”<sup>3</sup>.

Notamos também que, a religião em seu escopo histórico assumiu diversas formas de se apresentar e, deste modo, deve ser também absorvida. Os tempos modernos e pós-modernos, por exemplo, romperam com muitas definições outrora praticadas e enfatizada pelos ditames da religiosidade humana. Diante das transformações trazidas para a prática da vida religiosa na sociedade, se percebe uma espécie de dessacralização, um processo que caminha a passos largos para a elaboração de uma vida fora dos preceitos explicados pelos dogmas e pelas divindades. Contudo, mesmo notando o mundo nesta nova realidade, percebemos que a manifestação do sagrado, nas suas mais variadas formas, ainda se apresenta no espaço.

Para Laganá, embora vivamos em um mundo que sofreu um “lento e gradual processo de dessacralização, em que a visão do homem pré-moderno, religioso, foi

---

<sup>2</sup> MOURÃO, 2013, p. 9.

<sup>3</sup> PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza. Tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 73.

substituído por uma visão e uma concepção laica do mundo”<sup>4</sup>, esta substituição na realidade não ocorreu de forma homogênea e completa, sendo assim, as formas religiosas de conceber o mundo ainda permanecem no mundo e nos intervalos mundo moderno, visto que “o sagrado, como parte essencial da alma humana, manifesta-se, e continuará a manifestar-se ressurgindo nas variadas formas de espacialização”<sup>5</sup>. Para a autora a percepção disto ajudará a entender, a partir de uma leitura do espaço, “ao lado de mil outras variantes, os elementos que compõem a organização do mesmo, numa perspectiva que queira ir para além da descrição das aparências”<sup>6</sup>.

De acordo com a autora supracitada, também podemos distinguir o espaço sagrado e o espaço de representação. Deste modo, mesmo diante de um mundo secularizado, ainda podemos encontrar no interior deste mundo o sagrado que “reaparece sob outras formas, naquilo que Bettanini denomina espaço de representação”<sup>7</sup>.

Espaço sagrado e espaço de representação possuem algo em comum: representam um lugar privilegiado no interior de nosso território. Vimos como o espaço sagrado separa-se do espaço da quotidianidade através do monumento que constrói (as igrejas medievais). O monumento é também um traço característico da construção do espaço de representação, que é em última análise um espaço construído para legitimar a ordem institucional.<sup>8</sup>

Outro fato imprescindível é que o sagrado, quando percebido no espaço por quem está envolvido com ele, pode se manifestar de várias formas. Deschain explanando a obra de Micea Eliade, “O sagrado e o profano”, comenta que Eliade analisa, as várias formas de manifestação do sagrado, como, por exemplo, a ocupação de um território, o que ele o faz por meio da observação das práticas de alguns povos primitivos<sup>9</sup>. Nestas ocupações ocorre a ritualização da ocupação a qual resulta na consagração do território, e assim, estabelece um interstício na

<sup>4</sup> LAGANÁ, Liliana. *O sagrado e o profano na percepção do espaço*. 1986. Disponível em <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=15&ved=0CEIQFjAEOAo&url=http%3A%2F%2Fwww.uel.br%2Frevistas%2Fuel%2Findex.php%2Fgeografia%2Farticle%2Fdownload%2F9858%2F8676&ei=45LqUv78DYftkQftwIDIAw&usq=AFQjCNFAw9vvdgduKALZPtMVxvzur5OD4Rg>> Acesso em 30 de jan. de 2014, p. 8

<sup>5</sup> LAGANÁ, 1986, p. 8.

<sup>6</sup> LAGANÁ, 1986, p. 8.

<sup>7</sup> LAGANÁ, 1986, *apud* BETANINI, 1982, p. 7.

<sup>8</sup> LAGANÁ, 1986, p.7.

<sup>9</sup> DESCHAIN, Lucas. *O sagrado e o profano (Mircea Eliade)*. 10 de outubro de 2012. Disponível em <<http://www.posfacio.com.br/2012/10/10/o-sagrado-e-o-profano-mircea-eliade/>> Acesso em 31 de jan. de 2014. S/P.

“homogeneidade do espaço e tornando aquela terra em mais do que sua extensão física, fazendo-a um Cosmos – ou imago-mundi, “habitação sagrada” – dentro do caos da natureza profana de nosso mundo”<sup>10</sup>. Deste modo, pode-se perceber com frequência a indicação desta consagração por meio da presença de totens e lápides de pedra com inscrições.

A religião, também explora o espaço espalhando sobre ele suas representações simbólicas. Fernandes e Gil Filho entendem que a espacialidade das representações simbólicas se concentram no plano da linguagem, numa atitude de percepção a partir do próprio conteúdo oferecido pela a religião<sup>11</sup>. Segundo os autores poderíamos entender tudo isto como uma dimensão constituinte pelo discurso como também pelos símbolos religiosos.

Desta forma, também é importante observar a espacialização do discurso religioso:

A comunicação da fé é realizada por meio da linguagem, e como fruto desse processo temos a experiência do Homem religioso, que é expressa através de distinções sociais e espaciais, resultando em uma nova ordem em sua vida, que passa a ser permeada pela lei divina. A conversão do fiel, através do discurso religioso, se reflete no espaço em novos trajetos e práticas sociais. Dessa forma “a religião oferece uma proteção contra os impulsos anárquicos do Homem e estabelece as raízes atávicas da vida, as quais permanecem latentes por várias gerações”<sup>12</sup>.

Quando a espacialidade do pensamento religioso esta alude, segundo Fernandes e Gil Filho, à articulação do sensível às representações, constituindo a esfera do conhecimento religioso. Essa espacialidade é encontrada nas escrituras e bem como nas tradições orais sagradas, como também nos sentimentos de caráter religioso, como a mística<sup>13</sup>.

Podemos também entender que as espacialidades constroem as articulações no interior do espaço sagrado, e isto é o que dar sentido ao ser religioso. Nesta perspectiva os autores supramencionados afirmam que existem três níveis no

---

<sup>10</sup> DESCHAIN, 2012, s/p.

<sup>11</sup> FERNANDES, Dalvani, GIL FILHO, Sylvio Fausto. *GEOGRAFIA EM CASSIRER. Perspectiva para a geografia da religião*. 2011. Disponível em <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=0CFMQFjAG&url=http%3A%2F%2Fwww.portalseer.ufba.br%2Findex.php%2Fgeotextos%2Farticle%2Fdownload%2F5283%2F4092&ei=NMXmUuWxl9CDkQffzoAI&usg=AFQjCNF9ZvibYZvxOrJFS3wzPALMif4uUw>> Acesso em 30 de jan. de 2014, p. 226.

<sup>12</sup> GIL FILHO, S. F. Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpex, 2008, p. 57.

<sup>13</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p. 226

espaço sagrado: “1) espacialidade concreta das expressões religiosas; 2) espacialidade das representações simbólicas; 3) espacialidade do pensamento religioso”<sup>14</sup>. Estas espacialidades, por sua vez, trazem consigo a afirmativa sobre a articulação estrutural entre o espaço de expressão concreto e o espaço das representações - universo dos fatos e universo simbólico:

A espacialidade concreta das expressões religiosas constitui o nível da materialidade imediata, seria a dimensão objetivada, podendo ser representada tanto pelas paisagens religiosas como pelo templo onde acontecem os cultos e outros lugares sagrados.

A espacialidade das representações simbólicas está ligada ao plano da linguagem, da percepção a partir do conteúdo que a religião oferece. Seria uma dimensão representada tanto pelo discurso como pelos símbolos religiosos.

A espacialidade do pensamento religioso se refere à articulação do sensível às representações, é a esfera do conhecimento religioso. É uma espacialidade encontrada nas escrituras e tradições orais sagradas, bem como nos sentimentos de caráter religioso, como a mística<sup>15</sup>.

Para Fernandes e Gil Filho “O *homo religiosus* vive em um espaço sagrado”<sup>16</sup>. É a partir desse espaço que aquele ou aquela que crer enche de sentido sua experiência cotidiana, visto que, é partir dele se dar forma a seu mundo. Por esta abordagem, o espaço sagrado, acaba por ter um caráter material, sendo assim, estruturas de referência religiosa. Há um caráter simbólico expresso aí, de forma que essas estruturas também, através dos discursos religiosos são ressignificadas juntamente com suas territorialidades, que carregam consigo mesma uma carga emocional movida pela fé.

Por isso, nesse espaço sagrado podemos perceber que “a atividade simbólica modela o mundo em dimensões de experiências que realiza o ser. Sendo construtora de cosmovisões, a religião estrutura mundos de significados e organiza o ‘devir’”<sup>17</sup>.

No que se refere à espacialidade concreta das expressões religiosas esta, por sua vez, se constitui o nível da materialidade imediata, pode ser entendida como a dimensão objetivada, encontrando sua representação tanto nas paisagens religiosas como no templo onde acontecem os cultos e outros lugares sagrados<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p. 225.

<sup>15</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, P. 226.

<sup>16</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p. 224.

<sup>17</sup> GIL FILHO, 2007, p. 220.

<sup>18</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p.225.

Deste modo, não há como não perceber que o espaço sagrado, bem como suas espacialidades são questões intrínsecas ao fenômeno religioso e sua manifestação. Por isso, “Como uma categoria de análise, nos permite observar as muitas possibilidades de abordagem da religião: instituição, discurso, territorialidade, sentimento, sociabilidade, entre outros”<sup>19</sup>.

Porém, o espaço sagrado nem sempre está explícito ou como também nem sempre ele é construído, às vezes ele precisa ser descoberto. Na abordagem de Mourão sobre a descoberta do espaço sagrado ele traça três formas como isso ocorre, a primeira os desuses é que demarcariam este local:

Em muitas ocasiões percebemos que o homem não pode constituir o espaço sagrado, pois este é obra dos deuses, e só uma divindade pode, portanto, indicar qual território é sagrado. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontrares é uma terra santa.” (Êxodo, 3: 5). É necessário, portanto, uma hierofania, uma própria intervenção da divindade diretamente ao homem alertando-o sobre a sacralidade daquele espaço. Ou, um evento que indique ao homem aquela sacralidade. É desta forma que um território se torna sagrado e, mediante a tradição, esta mensagem inicial é repassada, garantindo a continuidade do reconhecimento da sacralidade daquele território<sup>20</sup>.

A segunda seria a construção do sagrado:

Se o sagrado não se manifesta evidentemente em algum lugar é então necessário se procurar por ele, e para isso utiliza-se em geral um animal, pois o homem, ele mesmo, aparentemente teria dificuldade de percebê-lo. Várias técnicas podem ser aplicadas neste intuito, entre elas: caça-se um animal selvagem e onde ele é abatido se ergue a aldeia da tribo, ou solta-se um animal doméstico e procurando depois por ele, o sacrificam onde o encontram e naquele lugar fazem uma construção que garante a preservação do espaço sagrado<sup>21</sup>.

E a terceira diz respeito à sacralização de um espaço:

Em outras ocasiões, usa-se do ritual para se sacralizar um espaço. Neste caso, diferentemente do anterior, o próprio espaço não é anteriormente sagrado, é um espaço profano, que por meio do ritual, se torna sagrado. Este fato, não seria de forma alguma chocante, pois, como percebemos, o sagrado é passível de se revelar em qualquer momento, em qualquer modalidade, objeto, ou lugar do mundo profano, exatamente porque a totalidade deste mundo também é uma obra dos deuses. Enfatizamos, a partir deste exemplo, que o espaço sagrado pode ser criado em um território profano, mas não por vontade do homem propriamente. Com efeito, um espaço não se torna

---

<sup>19</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, P. 226.

<sup>20</sup> MOURÃO, 2013, p. 103.

<sup>21</sup> MOURÃO, 2013, p. 103.

sagrado pelo seu simples querer; o ritual, na verdade, sempre tem a intenção de reproduzir a própria criação do universo pelos deuses<sup>22</sup>.

Podemos então constatar que é um fenômeno essencial do sagrado o espaço sagrado, bem como suas representações encontradas ali, ambos estão evidenciados na manifestação da religiosidade. Deste modo, o ser humano inserido no espaço expressa ali o fenômeno da sua fé, de modo que assim se torna possível observar e investigar sua expressão de vivência religiosa.

## 1.2 O Espaço Sagrado e o Espaço Profano

É preciso entender o sagrado a partir do seu atendimento com o profano. Para Rosendahl, o conceito do sagrado envolve automaticamente a consideração com o profano. De acordo com a autora o conceito do sagrado se opõe ao profano, ele se apresenta diferente do profano, o sagrado sempre é relacionado a uma divindade o que não ocorre com o profano<sup>23</sup>.

O termo hierofania é responsável por indicar o ato da manifestação do sagrado, conforme a autora supracitada também compreende:

O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa algo de sagrado que se revela. O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente da realidade do cotidiano. São inúmeras as hierofanias. A manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra, ou uma pessoa implícita em algo de misterioso, ligado à realidade que não pertence ao mundo<sup>24</sup>.

Na perspectiva traçada pela autora supracitada o espaço se manifesta como forma de hierofania o que pode ser qualificado como espaço sagrado. Sendo assim, torna-se de suma importância conhecer este espaço que se distingue do profano, entendendo como ele se constrói e porque ele se mostra com esse diferencial.

Na geografia mítica encontramos o espaço sagrado demarcado por uma hierofania, este espaço é entendido como real por excelência “quer seja ele

---

<sup>22</sup> MOURÃO, 2013, p. 104.

<sup>23</sup> ROSENDAHAL, Zeny. *Espaço e Religião, uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p. 27.

<sup>24</sup> ROSENDAHAL, 2002, p. 27

materializado em certos objetos ou manifestados nos símbolos hierocósmicos. Desta forma, isola-se do espaço profano que o circunda”<sup>25</sup>.

A geografia mítica se distingue da geografia profana, deste modo Eliade faz a seguinte consideração sobre essa diferenciação:

Espaço sagrado, consagrado por uma hierofania, ou ritualmente construído, e não um espaço profano, homogêneo, geométrico... o que temos aqui é a geografia mítica sagrada, a única espécie efetiva real, em oposição à geografia profana, 'objetiva', de certa forma abstrata e não essencial<sup>26</sup>.

Uma consideração relevante sobre o homem religioso é que, este sente a necessidade de viver dentro de uma atmosfera que esteja impregnada pelo sagrado, por causa disto, ele mesmo elabora técnicas de construção deste sagrado. O mundo então pode ser entendido como um mundo religioso na perspectiva delineada por essa atitude do homem religioso de consagrar um espaço, sendo uma necessidade dele construir o espaço sagrado<sup>27</sup>.

Neste viés, percebemos que o espaço sagrado não é somente uma expressão externa com o fim de expressar religiosidade humana, mas ele é importante, pois é a partir do mesmo, que o homem tem a possibilidade de entrar em contato com a realidade transcendental dos deuses, seja na religião politeísta como na monoteísta. Por isso, deve-se reafirmar a importância do sagrado e do profano na vida social. Conforme aponta Rosendahl *apud* Berger: “o homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa, distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, e coloca a vida numa ordem, dotada de significado”<sup>28</sup>.

Eliade entende que, a experiência do espaço sagrado se opõe a experiência do espaço profano, essas são dimensões específicas apresentadas por ele. O autor entende que a primeira é um referencial para o ser humano e deste modo tem valor existencial. Obtém-se um ponto fixo a partir da revelação do sagrado, sendo assim, ali também se torna o centro do mundo, o ponto de toda a orientação inicial. O oposto também acontece na esfera da experiência profana, não seria possível ter nenhuma verdadeira orientação porque o ponto fixo não tem estatuto ontológico<sup>29</sup>.

Eliade compreende também, que esse espaço sagrado é heterogêneo:

---

<sup>25</sup> ROSENDAHL, 2002, p. 32.

<sup>26</sup> ELIADE, Micea. *Imagens e Símbolos. Ensaios sobre simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 35.

<sup>27</sup> ROSENDAHAL, 2002, p. 29-30.

<sup>28</sup> ROSENDAHL, 2002, *apud* BERGER, 1984, p. 30.

<sup>29</sup> ELIADE, Micea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 18.

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.” (Êxodo, 3: 5) 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. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente - e todo o resto, a extensão informe, que o cerca<sup>30</sup>.

Eliade também endossa que para a experiência profana, em contrapartida, o espaço é homogêneo e neutro:

[...] nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa. O espaço geométrico pode ser cortado e delimitado seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e portanto sem nenhuma orientação – de sua própria estrutura. Basta que nos lembremos da definição do espaço dada por um clássico da geometria. Evidentemente, é preciso não confundir o conceito do espaço geométrico homogêneo e neutro com a experiência do espaço “profano” que se opõe à experiência do espaço sagrado, e que é a única que interessa ao nosso objetivo<sup>31</sup>.

De acordo com Roserdahl uma igreja seria um bom exemplo de espaço sagrado para distinguir do profano. Este ambiente, para o devoto é carregado de significados, de modo que ele é um espaço diferente da rua, onde o mesmo se encontra. A porta indica o limite que o fiel ultrapassa que separa os dois espaços, isto é, o sagrado do profano. Interessante também notar que para o fiel a igreja além de ser um espaço onde ocorre sua unidade com os demais, é também um recinto “protegido das influências dos meios profanos”<sup>32</sup>.

Observando todas essas considerações, percebemos o quanto é importante considerar o sagrado a partir do profano, pois um se torna ponto de distinção para o outro criar sua identificação. Por isso, para o homem religioso não seria possível conceber o sagrado sem se utilizar de um paralelo distintivo do profano. No caso do espaço sagrado este é o local das suas experiências religiosas, o que não ocorre dentro do espaço profano. É dentro do ambiente envolvido pela sacralidade que o devoto manifesta as mais expressivas ações da sua fé, ali é lugar de reverência, de extrema consideração, pois, é neste espaço que a divindade se manifesta se relacionando com aquele que lhe é piedoso.

---

<sup>30</sup> ELIADE, Micea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 17.

<sup>31</sup> ELIADE, 1992, p. 18.

<sup>32</sup> ROSENDAHL, 2002, p. 33.

### 1.3 O Espaço e a Religião

Em decorrência do entendimento do espaço sagrado notamos que a religião constrói seu desenvolvimento na realidade espacial. É no espaço que ela fixa significados de pertença e altera paisagens impregnando ali seu controle e dominação. Por isso, é importante averiguar também a própria religião sob o aspecto do espaço.

#### 1.3.1 Geografia da Religião: concebendo o espaço sagrado

Cabe a geografia, a responsabilidade de definir o que é espaço, mas pelo que podemos notar nem sempre a mesma foi detentora de uma compreensão homogênea sobre o assunto. De acordo com Faria de 1870 a meados de 1950 predominou a concepção geográfica de espaço introduzida por Ratzel e Hartshorne, embora este ainda não fosse considerado como objeto de estudo, para estes teóricos, a concepção de “espaço vital” “se confundia com a de território à medida em que era atrelado a ele uma relação de poder”<sup>33</sup>. Para Kant o espaço não existia em si, o que existia eram os fenômenos que se materializavam em seu referencial, então Hartshorne usa desse conceito de Kant para tecer suas conclusões, deste modo, espaço e tempo são desprezados<sup>34</sup>.

A autora supracitada continua sua abordagem mostrando o desdobrar histórico das conceituações geográficas na tentativa de definir espaço:

A partir de 1950 o espaço passa a ser associado à noção de “planície isotrópica” (superfície plana com as mesmas propriedades físicas em todas as direções, homogênea) sob a ação de mecanismos unicamente econômicos (uso da terra, relações centro – periferia, etc.).

Em 1970 surge uma nova concepção atrelada à geografia crítica, que tem com base os pensamentos marxistas e para a qual o espaço é definido como o locus da reprodução das relações sociais de produção. Nesta concepção espaço e sociedade estão intimamente ligados.

Mais tarde surge uma nova concepção epistemológica para geografia que passa a encarar o espaço como fenômeno materializado. Ou, nas palavras de ALVES (1999), o espaço “é produto das relações entre homens e dos homens com a natureza, e ao mesmo tempo é fator que interfere nas

---

<sup>33</sup> FARIA, Caroline. *Espaço geográfico*. 2005. Disponível em <<http://www.infoescola.com/geografia/espaco-geografico/>> Acesso em 30 de jan. de 2014.

<sup>34</sup> FARIA, 2005, s/p.

mesmas relações que o constituíram. O espaço é, então, a materialização das relações existentes entre os homens na sociedade<sup>35</sup>.

Portanto, podemos afirmar que a compreensão de espaço está vinculada à conceituação geográfica estabelecida sobre ele, neste viés encontramos também as classificações da geografia para definir os tipos existentes de espaços. Dentre eles se destaca, por exemplo, o espaço ocupado pela religião, este, por sua vez, torna-se objeto de estudo da Geografia da Religião.

Na perspectiva de Gil Filho originariamente a geografia da religião foi organizada pelos historiadores da igreja, o que ocorreu com o estudo da geografia bíblica e era condicionado aos parâmetros teológicos. Desta forma, “inicialmente verificamos, a abordagem descritiva do fenômeno religioso em termos geográficos, enquanto paisagem religiosa como substrato da história religiosa”<sup>36</sup>.

Ainda, de acordo com o autor supracitado, geógrafos como David Shopher posteriormente desenvolveu estudos da geografia da religião partindo de uma análise das interpretações espaciais “de diferentes culturas religiosas e seu ambiente”<sup>37</sup>. Este enfoque tinha como ênfase o estudo concernente a religião institucionalizada, bem como os padrões culturais no que se refere à frequência espacial<sup>38</sup>.

Rosendahl comenta que há um interesse cada vez mais intenso no Brasil pela temática da religião por parte dos cientistas sociais, contudo o tema ainda tem pouca investigação pelos geógrafos no que diz respeito à importância do sagrado relativa a sua espacialidade para a geografia<sup>39</sup>.

Os estudos sobre a geografia da religião eram fortemente influenciados pela geografia cultural, neste aspecto é possível constatar a realidade espacial como expressão da religiosidade humana. Para a autora supracitada, o homem como ser participante e portador da cultura se coloca como uma das preocupações dos geógrafos culturais e diante disto essa ciência possui um leque de temas para serem investigados, em relação a estes, podemos destacar dois, “a interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo e a situação espacial entre diferentes culturas”<sup>40</sup>. Desta forma, aqui se localiza o interesse da geografia da religião em

---

<sup>35</sup> FARIA, 2005, s/p.

<sup>36</sup> GIL FILHO, 2008, p. 11.

<sup>37</sup> GIL FILHO, 2008, p. 11.

<sup>38</sup> GIL FILHO, 2008, p. 11.

<sup>39</sup> ROSENDAHL, 2002, p, 11

<sup>40</sup> ROSENDAHL, 2002, apud SOPHER, 1967, p. 14

investigar estas relações procurando concentrar atenção no componente religioso inserido na cultura.

Quanto ao Brasil, segundo Fernandes e Gil Filho a Geografia da religião teve seu desenvolvimento a partir de 1990, e juntamente com a Nova Geografia Cultural ganhou força<sup>41</sup>. Silva e Gil Filho, ao tratarem sobre essa temática, observam que no Brasil, principalmente nas décadas 1990 e 2000, as pesquisas realizadas sobre a religião em Geografia vêm se multiplicando.

Os autores supracitados, destacam-se as pesquisas no âmbito interdisciplinar do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) e, no âmbito específico da Geografia, as ações do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), que mantém uma linha de pesquisa em Geografia da Religião, assim como o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC)<sup>42</sup>.

Os trabalhos realizados podem ser agrupados em duas perspectivas teóricas distintas.

A primeira, de caráter majoritário, é aquela na qual o enfoque principal se atém às estruturas espaciais das religiões e a dicotomia sagrado e profano, assim como estudos funcionais sobre cidades-santuário e dispersão espacial das hireofanias. De forma simples, poder-se-ia afirmar que essa perspectiva busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem.

A segunda perspectiva busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião. O pressuposto é de que pela ação do Homem religioso se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso. Ainda mais quando são realizadas pesquisas sobre as territorialidades institucionais, concebe-se que as mesmas são marcadas muito além da materialidade dos templos, pelos intercâmbios simbólicos que se organizam na mediação das relações de poder<sup>43</sup>.

É interessante também observar a natureza das pesquisas sobre o espaço religioso no Brasil. Fernandes e Gil Filho também colocam que no Brasil,

[...]as pesquisas em geografia da religião se apresentam em duas tendências discerníveis: uma oriunda dos debates do NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisas em Religião), gestado na UFPR (Universidade Federal do Paraná), e da rede NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações), articulada por todo o Brasil. A segunda é representada pelo NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura), centralizado na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, p. 214.

<sup>42</sup> SILVA, GIL FILHO, 2009, p. 95-96.

<sup>43</sup> SILVA, GIL FILHO, 2009, p. 96.

<sup>44</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p. 215

E ainda observa:

As duas escolas, UFPR e UERJ, possuem perspectivas teóricas diferentes, a saber: para Rosendahl (1999), a maioria dos estudos sobre a experiência religiosa baseia-se nos fundamentos estabelecidos por Mircea Eliade, cujo trabalho busca examinar como o espaço comum – profano – é convertido em espaço sagrado<sup>45</sup>.

De acordo com os autores, essa proposta de estudo da religião prioriza mais uma postura funcionalista, na qual entendemos o sagrado numa perspectiva ontológica manifesta no espaço através da hierofania. De acordo com Silva e Gil Filho neste aspecto o sagrado é considerado como algo existente per si, de maneira que ele pode se revelar no espaço como uma força própria. Por isso, nessa linha de pensamento os estudos são direcionados a “apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem”<sup>46</sup>.

Já na UFPR a proposta analítica tem sua construção nos moldes da fenomenologia cassireriana de acordo com Fernandes e Gil Filho *apud* Gil Filho, nesta o sagrado é ontológico<sup>47</sup>. Deste modo, os autores também ressaltam:

Apoiado em Cassirer, Gil Filho entende o sagrado como uma forma simbólica presente na consciência, assim, as coisas sagradas são distintas porque são conformadas simbolicamente pelo sujeito. Nessa abordagem temos um sagrado epistemológico, entendido como forma de conhecimento, funcionando como um mecanismo cognitivo que liga o “universo dos fatos” ao “universo simbólico”<sup>48</sup>.

Nesta perspectiva, o sagrado não seria como a coisa em si mesma, mas sim, como é percebida pelo sujeito, isto ocorre porque ele carrega a ideia do sagrado em sua consciência e desta forma a manifesta. Sendo assim, é a partir do caráter fenomenológico que se procura ter a perspectiva de compreensão da religião, partido do pressuposto de que é através das práticas do Homem religioso, que será possível vislumbrar nas espacialidades da religião as manifestações do sagrado.

Observando desde os gregos clássicos até hoje, Kong e Park percebe que não há uma produção constante abrangendo a relação existente entre religião e espaço<sup>49</sup>. Park também evidencia que há uma predominância de uma Geografia Eclesiástica durante a Idade Média, esta foi, por tanto, a Geografia realizada pela

<sup>45</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p. 215

<sup>46</sup> SILVA, GIL FILHO, 2009, p. 96.

<sup>47</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, *apud*, GIL FILHO, 2009, p. 215.

<sup>48</sup> FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p. 215.

<sup>49</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, *apud* KONG, 1990, e PARK, 1994, p. 214.

Igreja na tentativa de distinguir seu próprio território, o autor também percebe que seu desenvolvimento acontece principalmente durante os séculos XVI e XIX<sup>50</sup>.

Fernandes e Gil Filho consideram ainda, que as explicações para a relação espaço e religião ganharam um caráter determinista com a força do naturalismo no século XIX. Nisto, se procurava saber de que forma o ambiente determinava nas diferentes comunidades religiosas suas características. Nos anos de 1920 e 1950 a Geografia da religião vai se desenvolvendo, conforme observa os autores<sup>51</sup>.

A partir da década de 1920, com a influência da sociologia Weberiana, a religião passa a ser vista como fator ativo na conformação do espaço. Claval (1999) salienta que nos anos 1950 a religião foi bastante estudada em Geografia, no entanto, levando-se em consideração a forte influência positivista da época, a abordagem era meramente descritiva. Somente a partir de uma aproximação com as Ciências da Religião foi possível partir para uma análise, entre espaço e religião, que privilegiasse a essência do fenômeno religioso<sup>52</sup>.

Importante destacar também, que, segundo Silva e Gil Filho a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas como uma matéria imediata, o que ocorreu por meio das bases fenomenológicas e das Ciências da Religião. Sendo assim, “A dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião”<sup>53</sup>.

### **1.3.2 A Religião e Espaço: símbolos de difusão do sagrado**

Como já podemos constatar, faz parte do fenômeno religioso a demarcação de espaços pela religião e ao mesmo tempo os espaços são marcados por ela. Dois aspectos importantes decorrentes disto, o primeiro é que não somente a religião procurou demarcar espaços sagrados por meio da presença de objetos religiosos representativos, como também transformou paisagens balizando seus próprios espaços sagrados. Em algumas religiões mais primitivas podemos perceber essa dimensão vivida na religiosidade local como também em religiões não tão antigas se valem dessa herança para manifestar a fé no espaço e até mesmo demonstrar certa pertença em relação a seu território sagrado.

---

<sup>50</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, *apud* PARK, 1994, p. 214.

<sup>51</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, p. 214.

<sup>52</sup> FERNANDO, GIL FILHO, 2011, p. 215.

<sup>53</sup> SILVA, GIL FILHO, 2009, p. 75.

Por tanto, percebemos que diversas religiões têm seus símbolos inseridos nos territórios que, por vezes, chegam a serem classificados como sagrados. É o caso até mesmo das religiões mais antigas que procuraram expor no espaço sua simbologia de forma a tornar até mesmo o solo onde isto se encontra como uma região sagrada.

Este espaço, de acordo com Mourão, é um espaço qualitativo, ele, por sua vez, é diferente dos demais, e passa certamente pela experiência humana, mas transcende a experiência com outros lugares:

Um espaço deve, portanto, revelar-se qualitativamente diferente dos demais, transcender a experiência vulgar do espaço, revelando um lugar e uma experiência que se mostra incrivelmente distinta e superior em relação aos outros lugares. Tal fato pode ocorrer tanto na vida do homem religioso quanto do homem que abdicou da religião em seu entendimento de mundo. Esta experiência do espaço sagrado pode se desencadear por uma série de motivos, sejam eles a beleza deste lugar, sua configuração especial, a lembrança que se gravou nele, a forma como é apresentado ou vivenciado ou um evento que ocorreu neste espaço. Basta, portanto, que esse homem, tenha uma percepção e disposição, sensível a este espaço, e, que, ao mesmo tempo, este se mostre de forma qualitativamente e positivamente diferenciada dos demais. Assim, da mesma forma como estamos abertos nos sonhos a captar as estruturas simbólicas do trans-consciente, incrivelmente semelhantes às estruturas mitológicas religiosas, também estamos prontos a captar na estrutura dos espaços um significado aproximado ao daqueles espaços religiosos. Exatamente porque constituem uma solução total à nossa situação de *ser no mundo*<sup>54</sup>.

Deste modo, Eliade também afirma:

Todos estes locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, "única": são os "lugares sagrados" do seu universo privado, como se neles um ser não religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana<sup>55</sup>.

Além da simbologia do espaço, também é possível observar a construção sagrada dos locais. De acordo com Mourão, a partir de sua construção, um local pode se tornar sagrado. Para o autor antes da construção ser instalada num local ele não era considerado sagrado, em uma grande parte dos casos, isso pode ser

---

<sup>54</sup> MOURÃO, 2013, p. 59.

<sup>55</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.28.

percebido. Deste modo a sacralidade é algo que se constrói no local e não algo próprio dele. Conforme o autor ainda observa:

[...]um local sagrado tende a refletir simbolicamente toda a estrutura do cosmo, e é exatamente esta sua semelhança harmônica com o todo do espaço que lhe permite gozar do mesmo status do Cosmo, ou do espaço próprio dos deuses. Esta semelhança simbólica pode se dar tanto na forma como o espaço é construído, unindo assim sua construção física com o ritual próprio para sua construção, quanto pode ocorrer simplesmente pela sua forma final estruturada<sup>56</sup>.

Deste modo percebemos que a sacralidade se estabelece sobre um local quando ali é construído uma edificação símbolo da religião, e é ele um dos principais emblemas representativos da expressão religiosa. Nestes locais a religião se apresenta e se representa de forma a construir sua identificação local. Esses ambientes sagrados comportam significativas realidades da religião, principalmente seu domínio ali estabelecido na forma de pertença.

É deste modo igualmente, que a religião se estabelece e se difundi simbolicamente no espaço, pois essa simbologia além de regar de significação a fé religiosa, carrega consigo a responsabilidade de espalhar no território as marcas de suas crenças tornando-as percebidas e conhecidas através daquilo que é visível. É importante entender isto, porque, mesmo sabendo que a religião, acima de tudo tem seu caráter transcendental, é nos seus símbolos implantados, no espaço que ela também assume sua natureza física e material e é neste aspecto do visível que até o transcendental pode ser representado e assim experimentado pelo devoto.

### **1.3.3 Religião: território e territorialidade do sagrado.**

De acordo com Santos, o território pode ser entendido como uma construção conceitual a partir da noção de espaço. Para o autor Raffestin é necessário “fazer uma distinção entre algo já "dado", o espaço – na condição de matéria prima natural e um produto resultante da moldagem pela ação social dessa base – e o território – um construto, passível de "uma formalização e/ou quantificação"<sup>57</sup>. Deste modo o autor acentua:

---

<sup>56</sup> MOURÃO, 2001, p. 105.

<sup>57</sup> SANTOS, Carlos. *Território e territorialidade*. 2009. Disponível em <[http://www.albertolinscaldas.unir.br/TERRIT%C3%93RIO%20E%20TERRITORIALIDADE\\_volume13.html](http://www.albertolinscaldas.unir.br/TERRIT%C3%93RIO%20E%20TERRITORIALIDADE_volume13.html)> Acesso em 30 de jan. de 2014. *Apud* RAFFESTIN, 1993, s/p.

Assim, "a produção de um espaço, o território nacional, espaço físico, balizado, modificado, transformado pelas redes, circuitos e fluxos que aí se instalam: rodovias, canais, estradas de ferro, circuitos comerciais e bancários, auto-estradas, e rotas aéreas, etc."[...]”<sup>58</sup>, por exemplo, se constitui em um complexo jurídico-sócio-econômico, modelado em uma multiplicidade de paisagens, exibindo feições características. O território é, assim, a base física de sustentação locacional e ecológica, juridicamente institucionalizado do Estado Nacional. Contém os objetos espaciais, naturais e/ou construídos, na condição de instrumentos sexossomáticos<sup>1</sup>, para (re)produção de uma identidade étnico-sócio-cultural<sup>59</sup>.

Portanto, segundo o autor supracitado, o território é um dos três elementos básicos que formam a nação-estado moderna juntamente com a soberania e o povo. Essa concepção que acompanhou a formação da geografia moderna, a partir da proposta de Ratzel de relacionar sociedade, estado e território, se reporta às formulações do estado moderno<sup>60</sup>. Ela trata de uma visão oriunda do contexto pós-medieval europeu, que ocorre quando uma base patrimonial de origem feudal auxilia a plasmar o território da nação-estado moderna, deste modo percebemos que o estado territorial nacional pode ser entendido como uma evolução inovadora sobre o regime territorial feudal, mas que guardou seu traço medieval original<sup>61</sup>. Para Santos, sua maior característica consiste na forma de propriedade territorial, que, por sua vez, expressa em uma soberania patrimonial excludente.

Tratando sobre territorialidade, Andrade, compreende como a identificação e o reconhecimento do espaço pela pessoa ou grupo que o habita, deste modo, “A formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentimento da territorialidade”<sup>62</sup>.

Souza também desenvolveu uma fundamentação teórica de territorialidade, neste fim, entendeu que é:

Um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define entre ‘nós’ (o grupo, os membros da coletividade ou ‘comunidade’, os insiders) e os ‘outros’ (os de fora, os estranhos, os outsiders)<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> SANTOS, 2009, apud LEFEBVRE, 1978, p. 259 e RAFFESTIN, 1993, p. 143.

<sup>59</sup> SANTOS, 2009, s/p.

<sup>60</sup> SANTOS, 2009 apud RATZEL, 1897, s/p.

<sup>61</sup> SANTOS, 2009 apud BAHIA, 1979.

<sup>62</sup> ANDRADE, Manuel Correa de. *Territorialidades, Desterritorialidades, Novas Territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local*. In: SANTOS, Milton (Org.) *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1993, p. 214.

<sup>63</sup> SOUZA, Marcelo L. de. *O território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento*. In: CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 86.

Nesse sentido, para Santos e Antonello *apud* Souza, territorialidade pode ser caracterizado como o pertencimento a uma certa coletividade existencial, pois quando passa a estabelecer a distinção dos que estão dentro e dos que estão fora, evidencia as diferenças relativas a ocupação e o pertencimento dos vários grupos de seus espaços sociais<sup>64</sup>.

A religião, também inserida no espaço, precisa ser examinada no contexto geográfico entendendo sua relação com a apropriação de determinados segmentos espaciais. Deste modo Rosendahl afirma que a partir disto são denominados de territórios os espaços efetivamente e afetivamente apropriados, territorialidade, por sua vez, seria então o “conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território”<sup>65</sup>. Percebemos desta forma, que a religião se estabelece em territórios e nestes fixa seu poderio e controle, e assim, ela tende a estabelecer sua territorialidade do sagado.

Na concepção de Gil Filho, percebemos que a religião se apresenta também com sua territorialidade do sagrado. Segundo o autor, é na “apreensão da territorialidade como categoria privilegiada da religião”<sup>66</sup> que se encerra a probabilidade de uma conexão relacionada entre aquelas estruturas do sistema simbólico e as estruturas do sistema territorial. Territorialidade do sagrado nada mais é, então, do que a “ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade, o próprio território sagrado institucionalizado”<sup>67</sup>.

Conforme acentua o autor supramencionado, podemos constatar ainda que, a territorialidade do sagrado pressupõe três qualitativos principais:

1. Uma sacralidade ou a condição de ser sagado, que, por isso, possibilita exercer um poder legítimo por uma condição transcendente ou representação de gestos arquetípicos (no sentido de uma origem imemorial) sagrado pelo mito, o que denominamos de poder religioso e poder mítico.
2. Uma temporalidade, que seria o contexto do período da gestão política por parte dos atores sociais devidamente consagrados, imbuídos, assim, de um poder temporal.

---

<sup>64</sup>SANTOS, Franklin dos, ANTONELLO, Ideni Terezinha. *Algumas considerações acerca da territorialidade*. 2006. Disponível em <[http://www.dge.uem.br/gavich/downloads/semana07/ARTIGOS/eixo\\_4\\_metodologia\\_educacao/4\\_4.pdf](http://www.dge.uem.br/gavich/downloads/semana07/ARTIGOS/eixo_4_metodologia_educacao/4_4.pdf)> Acesso em 30 de jan. 2014. *Apud*, SOUZA, 1995.

<sup>65</sup> ROSERDALH, 2002, p. 50

<sup>66</sup> GIL FILHO, 2008, p. 109.

<sup>67</sup> GIL FILHO, 2008, p. 110.

3. Uma espacialidade, cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como restrição e limite do poder simbólico<sup>68</sup>.

Uma instituição religiosa pode se apropriar de um espaço imperando sobre ele seu controle. Poderíamos entender em duas instâncias a percepção da territorialidade do sagrado. Na primeira instância encontramos a “percepção das limitações imperativas do controle e da gestão de determinado espaço por parte de uma instituição religiosa”<sup>69</sup>, e na segunda instância de compreensão não é somente na gestão de controle do espaço sagrado que reside a percepção imediata da materialidade da abrangência desse controle, “mas sim além dessas, em uma imbricação de relação de poder em torno do sagrado”<sup>70</sup>.

Numa análise da religião institucionalizada então, encontramos a territorialidade como sua expressão de poder que estabelece a demarcação do sagrado, mostrando assim a quem pertence o local e deste modo ela estabelece sua legítima autoridade fixada ali.

#### **1.4 Cidade: Organização do território religioso**

A presença do sagrado concebida pelo sujeito se manifesta nas cidades, e esta, neste ambiente urbano é algo bastante forte, fato constatado desde os tempos mais remotos. As cidades antigas tinham marcos da religiosidade do povo por todos os lugares, com a libertação das atividades sociais da influência da religiosidade isso foi minimizando<sup>71</sup>.

Nos tempos mais antigos existiam as cidades conhecidas com cidade-santuário, também chamadas de hierópolis. Os pequenos núcleos de povoamento existentes que possuíam atividade, mesmo que fossem periódicas, religiosas e comerciais podem ser definidos como cidades<sup>72</sup>. As funções urbanas presentes neste período que aconteciam nestes núcleos permite considerar “como um tipo particular de cidade, hierópolis ou cidade-santuário”<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> GIL FILHO, 2008, p. 111.

<sup>69</sup> GIL FILHO, 2008, p. 111.

<sup>70</sup> GIL FILHO, 2008, 111.

<sup>71</sup> ROSENDAHL, 2002, p. 37.

<sup>72</sup> ROSENDAHL, 2002, p. 39.

<sup>73</sup> ROSENDAHL, 2002, p. 39.

As cidades, quanto a sua origem, podem ser entendidas a partir de duas vertentes de explicação:

A primeira aponta os antigos santuários paleolíticos como base de desenvolvimento das cidades. Trata-se de uma abordagem que privilegia o papel ativo da religião. Eliade, Coulangens, Mumford, Tuan e outros intelectuais compartilham estas ideias. A segunda vertente atribui às complexas transformações que se verificaram no período neolítico o suporte da gênese e evolução das cidades. Os pensadores dessa vertente valorizam os fatores técnicos e econômicos. São eles: Gordon Childe, Sjoberg, Harvey e outros estudiosos<sup>74</sup>.

A primeira vertente citada reconhece a presença dos santuários ocupando um lugar no centro dos primeiros núcleos de povoamento. Nas cavernas também haviam expressões de compartilhamento de práticas mágicas ou crenças religiosas<sup>75</sup>. Deste modo tratando sobre cidade e religião, Roserdahl situa o templo como um forte atributo de conexão entre o sagrado e o urbano.

A autora supracitada, traçando um perfil histórico deste assunto, recorda que já na cultura neolítica é possível perceber “sementes da vida urbana que surgiria mais tarde”<sup>76</sup>. A vida das famílias acontecia em seu lar, elas tinham seu próprio ídolo oratório, bem como seu cemitério. Para Roserdahl, também antes de qualquer criação neste período, o sagrado já estava presente visivelmente nos santuários<sup>77</sup>. Nem mesmo com a ascensão das cidades os rituais religiosos do paleolítico se apagaram.

As cidades assim seguiram com seu surgimento e desenvolvimento, e deste modo:

A cidade se revelou, não apenas um meio de expressar em termos concretos de ampliação do poder sagrado e secular, mas também como um meio de expressão ampliada de todas as dimensões da vida. Começando a ser uma representação do cosmo, “um meio de trazer o céu à terra, a cidade passou a ser símbolo do possível”, conforme indica Mumford. As hierópolis prometiam a continuidade e a ordem do cosmo para os frágeis seres humanos<sup>78</sup>.

Também na atualidade encontramos cidades onde a expressão do sagrado se manifesta cultural e socialmente. Para Oliveira e Lemos uma das formas do espaço sagrado se revelar acontece não somente através de uma hierofania, mas também se revela por meio de rituais de construção, e, “nesse caso, estes rituais

---

<sup>74</sup> ROSERDAHL, 2002, p. 40.

<sup>75</sup> ROSERDAHL, 2002, p. 40.

<sup>76</sup> ROSERDAHL, 2002, p. 40.

<sup>77</sup> ROSERDAHL, 2002, p. 41.

<sup>78</sup> ROSERDAHL, 2002, p. 42.

representam repetições de hierofanias primordiais conhecidas<sup>79</sup>. Deste modo, o espaço sagrado pode ser concebido como uma produção intelectual.

No interesse de conhecer o impacto que o sagrado impõe ao lugar e no arranjo das atividades humanas, as autoras fazem menção, em sua abordagem ao assunto, de um exemplo de lugar consagrado ao exercício da religião no Brasil, o município de Muquém, o qual é considerado um centro religioso no interior do Brasil, de acordo com as autoras “a cidade se organiza para os devotos. É preciso, primeiramente, dar condições de acesso ao lugar sagrado e em seguida alojar os peregrinos<sup>80</sup>. Como também ressaltam que “pouco a pouco, as cidades-santuários multiplicam e modernizam o acesso de chegada dos peregrinos, bem como constroem albergues modestos e dormitórios ao lado de luxuosos hotéis<sup>81</sup>”.

Este é apenas um dos muitos exemplos atuais no qual compreendemos a expressão religiosa no contexto das cidades o que nos revela que não somente nos tempos antigos, mas ainda hoje, podemos encontrar a organização do território religioso no contexto urbano. Considerando este fato, merece atenção, não somente, as estruturas ritualísticas construídas, mas também as estruturas físicas construídas e estabelecidas pela religião em algumas cidades dando a ela certa autoridade sobre aquela localidade.

## **2 - A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL**

Convém descrever aqui, embora que, de maneira sucinta, um relato sobre a Igreja Católica Apostólica Romana abarcando sua origem e presença em território brasileiro. Entendê-la dentro de seu processo histórico nos possibilitará a compreender sua atuação de apropriação de territórios como forma de manter controle sobre determinadas localidades e assim conseqüentemente sobre seus fiéis.

### **2.1 A igreja católica em perspectiva histórica no Brasil**

---

<sup>79</sup> OLIVEIRA, D'Abadia Oliveira, LEMOS, Teles Lemos. *Religiosidades populares: Festa de Muquém. Caminho como forma de experienciar o sagrado*. 2011. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2011/06/Nota6.pdf>> Acesso em 03 de fev. de 2014, p. 150.

<sup>80</sup> OLIVEIRAS, LEMOS, 2011, p. 150.

<sup>81</sup> OLIVEIRAS, LEMOS, 2011, p. 151.

É interessante notar que, a maioria das cidades brasileiras foram construídas em volta de uma igreja católica e uma boa parte dos feriados nacionais tem caráter de cunho religioso, como também as paisagens do país são marcadas por elementos religiosos de procedência católica, só poderemos entender essas questões, se pudermos entender a influência da religiosidade católica no Brasil. Mesmo no século XXI, no qual percebemos tantas religiões professadas pela população brasileira, o Catolicismo ainda continua tendo um predomínio de fiéis e possui o maior número de adeptos no país. Esta predominância decorre da presença da Igreja Católica em toda a formação histórica brasileira<sup>82</sup>.

A presença da igreja Católica no Brasil se dá juntamente com as descobertas do território pela civilização ocidental, onde:

[...]desde a partida da Lisboa da frota comandada por Pedro Álvares Cabral, na segunda-feira de, 09/03/1500. Esta afirmação se evidencia considerando que, após a missa celebrada na véspera, na ermida de Belém, por Dom Diogo Ortiz, bispo de Ceuta, o rei Dom Manoel, o Venturoso, entregou ao comando o barrete bento pelo papa e a bandeira da Ordem de Cristo, sob cujo patrocínio se armara a expedição e cuja cruz passou a assinalar as velas das naus portuguesas.<sup>83</sup>

Desta forma, simultânea ao processo da conquista do Brasil chegaram às novas terras os membros do clero católico, visto que, a igreja Católica Apostólica Romana tinha estreitas relações com a coroa portuguesa. A influência da Igreja Católica pode ser percebida no quadro de Victor Meirelles. Nesta obra percebemos que desde o início da conquista dos territórios brasileiros Igreja Católica se mostra em posição de preeminência:

A missa celebrada na chegada de Pedro Álvares Cabral, em 1500, foi imortalizada por Victor Meirelles no quadro Primeira Missa no Brasil. A presença da Igreja Católica começou a se intensificar a partir de 1549 com a chegada dos jesuítas da Companhia de Jesus, que formaram vilas e cidades, cujo caso mais célebre é a cidade de São Paulo<sup>84</sup>.

Neste cenário também encontramos a Companhia de Jesus, a qual foi encarregada oficialmente com a missão de transformar os índios em súditos da

---

<sup>82</sup> PINTO, Tales. *A Igreja Católica no Brasil*. Disponível em <<http://www.brasilescola.com/historiab/igreja-catolica-no-brasil.htm>> Acesso em 15 de abr. de 2014.

<sup>83</sup> LIMA, Maurício Cesar de. Breve história da igreja no Brasil. São Paulo: Loyola, 2004, p. 25.

<sup>84</sup> PINTO, 2014, s/p.

Coroa lusa, o que ocorria através da conversão. Na companhia do primeiro governador geral Tomé de Souza chegaram os primeiros missionários em 1549. O encargo dos Jesuítas era designado pelos mesmos como conquista espiritual<sup>85</sup>.

De acordo com Pinto, diversos outros grupos de clérigos católicos também vieram à nova “colônia portuguesa com a missão principal de evangelizar os indígenas, como as ordens dos franciscanos e dos carmelitas, levando a eles a doutrina cristã”<sup>86</sup>. Esse processo estava interligado às próprias necessidades dos interesses mercantis e políticos europeus no Brasil, que tinha como ideologia a conquista e colonização das novas terras como sua principal base. Em consequência disso acontece “o acultramento das populações indígenas e os esforços no sentido de disciplinar, de acordo com os preceitos cristãos europeus, a população que aqui habitava, principalmente através de ações educacionais”<sup>87</sup>.

A igreja manteve uma relação estreita com o Estado, tanto no Brasil colonial como imperial, de modo que:

As relações entre Igreja Católica e Estado foram estreitas no Brasil tanto na colônia quanto no Império, pois, além de garantir a disciplina social dentro de certos limites, a igreja também executava tarefas administrativas que hoje são atribuições do Estado, como o registro de nascimentos, mortes e casamentos. Contribuiu ainda a Igreja com a manutenção de hospitais, principalmente as Santas Casas. Em contrapartida, o Estado nomeava bispos e párocos, além de conceder licenças à construção de novas igrejas<sup>88</sup>.

Este cenário só foi alterado com a nomeação do Marquês de Pombal, pois ele conseguiu afastar a influência da Igreja Católica da administração do Estado. Contudo logo após a sua morte os laços voltaram a se estreitar, situação esta, que perpassou por todo o período imperial brasileiro do século XIX. A separação formal entre Estado e Igreja só ocorreu com a proclamação da República em 1889, porém a presença católica ainda continuou viva, o que pode ser constatado através da existência de várias festas e feriados nacionais religiosos<sup>89</sup>.

Interessante também perceber que, neste período vários grupos religiosos tiveram atuação política, mesmo isto sendo contrário às orientações da Igreja:

---

<sup>85</sup> AZZI, Riolando. *A igreja Católica na formação da Sociedade brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 13.

<sup>86</sup> PINTO, 2014, s/p

<sup>87</sup> PINTO, 2014, s/p

<sup>88</sup> PINTO, 2014, s/p

<sup>89</sup> PINTO, 2014, s/p

Contrariamente às diretrizes da direção da igreja, vários grupos religiosos atuaram politicamente, lutando pelas melhorias das condições de vida da população explorada do país. Existiram vários exemplos ao longo da história brasileira, entre eles, podemos citar a Revolta de Canudos no fim do século XIX, ou mesmo no último quarto do século XX, quando os grupos ligados à Teologia da Libertação conseguiram formar alguns movimentos sociais, como o MST, através da ação nos Conselhos Eclesiais de Base (CEB's)<sup>90</sup>.

Na abordagem de Cordeiro o tipo de catolicismo trazido por portugueses pobres ao Brasil é comumente chamado de Catolicismo tradicional popular, este começou a penetrar no Brasil a partir da colonização<sup>91</sup>. A presença significativa deste Catolicismo se apresentou na zona rural, em terras camponesas, lembrando que, naquela época existiam menos cidades e uma pequena população, a qual não tinha ligações com o poder político, nem muito menos recebia benefício de quaisquer auxílios econômicos.

Este tipo de catolicismo era praticado por portugueses pobres, alguns pequenos proprietários, índios destribalizados, ex-escravos e, sobretudo, mestiços. O catolicismo popular desenvolvido no Brasil pode ter sido influenciado por religiosos europeus mal formados, os quais foram enviados para as novas terras com a finalidade de catequizá-las, deste modo eles criavam meios que eram um tanto diferentes do catolicismo europeu da época<sup>92</sup>.

Com relação à jurisdição espiritual no Brasil, esta se dá através do direito de Padroado, que foi inicialmente exercida pelo prior de Tomar, o qual tinha o status de prelado *nullius dioceses* e de vigário-geral do papa a transmissão da jurisdição<sup>93</sup>. Deste modo, “A partir da instituição da diocese de Funchal, na Ilha de Madeira, com a bula de Leão X *Pro excellenti*, de 12/06/1514, incluía-se o Brasil na jurisdição da nova diocese”<sup>94</sup>.

Através da bula de Paulo III, *Aequum reputamus* de 03/11/1534, Funchal foi elevada à arquidiocese, e foi assim que se parouquiou as primeiras freguesias, até a criação da diocese do Salvador, no estado da Bahia. A criação da diocese recebeu um impulso novo com a vinda do governo para o Brasil, que tinha sede em Salvador,

---

<sup>90</sup> PINTO, 2014, s/p.

<sup>91</sup> CORDEIRO, Antonio Clerton. *O Catolicismo Popular no Brasil*. Disponível em <<http://www.coladaweb.com/religiao/o-catolicismo-popular-no-brasil>> Acesso em 15 de abr. de 2014.

<sup>92</sup> CORDEIRO, 2013, s/p.

<sup>93</sup> LIMA, 2004, p. 28.

<sup>94</sup> LIMA, 2004, p. 28.

“esta, ao ser instituída como cidade, já tinha previsão de ser sede de um bispado, na época, somente criavam sés episcopais em cidades”<sup>95</sup>.

Azzi também ressalta que, o direito de padroado na época, sobre as terras descobertas e futuras conquistas, foi recebido pela monarquia lusa dos pontífices romanos. Em virtude disso, aos reis era confiada pela Santa Sé a missão de converter a fé cristã “os diversos povos submetidos pelo processo de dominação, expansão imperialista e conversão cristã caminhavam de mão dadas”<sup>96</sup>.

Os missionários se colocavam diretamente a serviço dos monarcas católicos e no exercício de sua tarefa evangelizadora estavam totalmente comprometidos com a defesa dos interesses régios<sup>97</sup>. Desta forma a missão estava totalmente atrelada a interesses dos monarcas católicos.

Como um fim bem definido de estabelecer nas novas terras descobertas a fé Católica, Clérigos e leigos trabalhavam em conjunto nesta empreitada missionária. Neste fim, “às milícias clericais competia, mediante a persuasão, levar as populações autóctones a aceitar a dominação política e religiosa da metrópole”<sup>98</sup>.

Não podemos esquecer-nos de mencionar que a participação eclesiástica foi bastante expressiva na primeira constituinte, a qual teve sua abertura em 3 de maio de 1823, e foi presidida por Dom José Caetano da Silva Continho, que era bispo do Rio de Janeiro (1808-1833) como também ocupava o posto de capelão-mor da Corte, da qual faziam parte 21 membros do clero<sup>99</sup>. E “na Constituição Imperial, o catolicismo foi declarado “religião do Estado”, tendo por isso um caráter oficial e quase exclusivo”<sup>100</sup>. Vale observar que:

Oficialmente, o catolicismo português e brasileiro apresenta-se como elemento de coesão e de aglutinação de uma população em si muito diversa. Ao mesmo tempo, a religião é valorizada como condição para a paz e a ordem, garantia da unidade nacional, da tranquilidade e da moralização do povo<sup>101</sup>.

Em virtude de todo este desdobrar de eventos decorrentes desde o período da colonização, que prezava pelo domínio das novas terras também em questões de caráter religioso, foi que a Igreja Católica Apostólica Romana fincou suas estacas

---

<sup>95</sup> LIMA, 2004, p. 29.

<sup>96</sup> AZZI, 2008, p. 14-15.

<sup>97</sup> AZZI, 2008, p. 15.

<sup>98</sup> AZZI, 2008, p. 15.

<sup>99</sup> MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história. 500 anos de presença da igreja católica no Brasil*. Tomo 2. Período Imperial e Transição Republicana. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 28.

<sup>100</sup> MATOS, 2010, p. 28.

<sup>101</sup> MATOS, 2010, p. 29.

em território brasileiro, estando consolidada em território nacional até os dias hodiernos. Por isso o que se percebe hoje, é uma nação com marcas ainda muito fortes e predominantes dessa religião.

Este predomínio também, tem como pano de fundo o estabelecimento da territorialidade desta Igreja no Brasil. Questão esta, que também, deve ser entendida aqui com a proposta de constatar ainda mais a supremacia católica em território brasileiro.

## 2.2 Territorialidade católica no Brasil

Muitos conhecem o Brasil por seus atributos de devoção e fé, neste caso em sua maioria, representados na religiosidade católica. Esta religião está bem lembrada na paisagem de muitas cidades, pois tanto o espaço urbano, como o rural denunciam essa realidade. E assim, em todo território nacional, “principalmente o nordestino, encontram-se traços dessa devoção”<sup>102</sup>. Esta realidade no Brasil, na verdade, nada mais é do que a repercussão daquilo que já faz parte das práxis da igreja desde a Idade Média:

A Igreja Católica como representante terrena da religião católica desde a Idade Média tenta estabelecer-se como uma unidade político-administrativa e econômica, além de manter a função religiosa. Naquela época, a igreja era o grande senhor feudal: ela construía territórios para assegurar seu poder, dominava as terras por meio de seus vassalos e controlava as pessoas pela fé-religiosa. Esta dominação, além de construir territórios, também construía paisagens próprias do catolicismo, claramente identificáveis. Esse poder durou até a laicização do Estado<sup>103</sup>.

Pelo fato de que, quando os portugueses chegaram ao Brasil, o Estado estava ligado à Igreja Católica, “o novo espaço foi colonizado com territórios e paisagens formados pela religião”<sup>104</sup>. Deste modo juntamente com o início da ocupação do território brasileiro, foram implantadas as leis e as regras do Rei de

---

<sup>102</sup> BONJARDIM, Solimar G. Messias, ALMEIDA, Maria Geralda de. *EXPANSÃO DO SAGRADO: A TERRITORIALIDADE DA IGREJA CATÓLICA EM SERGIPE – BRASIL*. Revista Geográfica de América Central. Número Especial EGAL, 2011- Costa Rica. II Semestre 2011. pp. 1-16. Disponível <[https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CDUQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.revistas.una.ac.cr%2Findex.php%2Fgeografica%2Farticle%2FviewFile%2F2698%2F2579&ei=BF7FU82eJcfsATI2oCoBg&usg=AFQjCNHicVJtd\\_KzeYqTp4DKZP6B2ocztQ&sig2=0e0REFy4Mg1DSoM2aeZD8A](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CDUQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.revistas.una.ac.cr%2Findex.php%2Fgeografica%2Farticle%2FviewFile%2F2698%2F2579&ei=BF7FU82eJcfsATI2oCoBg&usg=AFQjCNHicVJtd_KzeYqTp4DKZP6B2ocztQ&sig2=0e0REFy4Mg1DSoM2aeZD8A)> Acesso em 18 de abr. de 2014, p. 2.

<sup>103</sup> BONJARDIM, ALMEIDA, 2011, p. 2

<sup>104</sup> BONJARDIM, ALMEIDA, 2011, *apud*, ABREU, 1997, p. 2.

Portugal que acompanham a colonização, como também as leis e regras da Igreja Católica<sup>105</sup>. E assim:

As cidades desse período eram construídas, preferencialmente, próximas a rios, o melhor meio de circulação da época. Nas partes altas da povoação estavam localizados os poderes da Igreja e do Estado e ainda a residência dos mais abastados. Na parte baixa, localizava-se a moradia dos menos afortunados, juntamente com o comércio. Como não existia somente uma ordem de missionários, as cidades acabaram ficando repletas de igrejas, pois cada ordem construía a sua, além de capelas ou até mesmo igrejas construídas nas fazendas destinadas à família do senhor das terras, tanto para o dia-a-dia da vida quanto da morte<sup>106</sup>.

A paisagem de uma época ia sendo formada pelo mesmo padrão de construção criando assim um modelo de ocupação. Esse fato foi sendo espalhado pelo território brasileiro e, assim, o que temos hoje é um Brasil de formação extremamente católica, mesmo com a separação da Religião e Estado que ocorreu em 1888, desta forma notamos que “Hoje o país é predominantemente católico, ainda com o catolicismo impregnado em várias paisagens e territórios das cidades”<sup>107</sup>.

Percebemos que a Igreja Católica englobou dois amplos tipos de território:

[...] o primeiro inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada e os caminhos percorridos pelos peregrinos que são, entre outros, os meios visíveis pelos quais o território é reconhecido e vivenciado; o segundo inclui sua própria estrutura administrativa<sup>108</sup>.

Através dos territórios demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso, percebemos que a Igreja Católica Apostólica Romana vem mantendo uma unidade político-espacial. Assim, o território religioso se constitui dotado de estruturas bem específicas, que inclui um modo de distribuição espacial como também de gestão de espaço.

E assim, a Igreja Católica como uma instituição que se considerava 'sociedade perfeita', sendo detentora do poder espiritual, pôde consolidar uma concepção de territorialidade religiosa no Brasil que:

<sup>105</sup> BOMJARDIM, ALMEIDA, 2011, apud, BONJARDIM, VARGAS, 2010, p. 2.

<sup>106</sup> BOMJARDIM, ALMEIDA, 2011, apud, BONJARDIM, VARGAS, 2010, p. 3.

<sup>107</sup> BONJARDIM, ALMEIDA, 2011, p. 3.

<sup>108</sup> ROSENDAHL, Zeny. *Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião*. 2005. Disponível em <

[http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/R\\_autores/ROSENDAHL\\_Zeny\\_tit\\_Territorio\\_e\\_territorialidade.htm](http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/R_autores/ROSENDAHL_Zeny_tit_Territorio_e_territorialidade.htm)> Acesso em 18 de abr. de 2014. Apud, Sack (1996), s/p.

[...]reuniu os territórios materiais aos espirituais, os civis aos eclesiásticos, enfatizando, entretanto, a supremacia daquele espiritual e eclesiástico sob o seu controle, reconhecido, por vicissitudes históricas e necessidades sociopolíticas, como realidade geográfica com personalidade jurídica pelo próprio Estado brasileiro, cujos governantes adotaram uma concepção ambígua e pragmática de laicidade que foi bem aceita pela hierarquia católica, apesar dos discursos protocolares em favor das prerrogativas da ICAR, que pôs fim à ideia de um partido católico – cujas experiências no Brasil, aliás, foram sempre malogradas – e estabeleceu uma tensa, mas contínua articulação entre Estado e ICAR na Primeira República brasileira, com profundos efeitos sobre as formas e as dinâmicas de controle do território nacional.<sup>109</sup>

Porém, a territorialidade da Igreja Católica é complexa. No Brasil a história da Igreja Católica revela a permanência de antigas divisões administrativas que foram herdadas de uma tradição oriunda da Idade Média e ainda adotadas pela Igreja Católica<sup>110</sup>. Estes territórios sofreram modificações ao longo dos séculos. Contudo, “a visibilidade da transformação territorial hoje não é perceptível se não estudarmos mapas e textos relacionando os retrocedimentos, os deslocamentos das fronteiras, as criações ou o desaparecimento de territórios”<sup>111</sup>. A territorialidade da Igreja Católica no Brasil é caracterizada por territórios amplos, vazios ou administrados superficialmente por profissionais religiosos<sup>112</sup>.

De acordo com Gil Filho, no Brasil a partir das décadas de 1960 e 1979 as circunscrições eclesiásticas, da Igreja Católica, passam por um processo de segmentação mais intensa. Essa segmentação das abrangências eclesiásticas da igreja acompanhou o crescimento vegetativo da população brasileira, bem como o processo de urbanização que demandava um melhor controle territorial<sup>113</sup>. Contudo, a partir de 1975 acontece uma queda nessa tendência, o padrão se manteve até 1999. O número de dioceses cresceu, mas houve certa estabilidade do número de arquidioceses, e é assim, “a política de segmentação territorial repercute em um maior controle dos fiéis e uma maior participação da hierarquia na interação com a sociedade brasileira”<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> AQUINO, N. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)*. Rev. Bras. Hist. vol.32 no.63 São Paulo 2012. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882012000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882012000100007&script=sci_arttext)> Acesso em 21 de abr. de 2014, s/p.

<sup>110</sup> ROSENDAHL, 2005, apud, SACK, 1986, s/p.

<sup>111</sup> ROSENDAHL, 2005, apud, ÉLINEAU, 1991, s/p

<sup>112</sup> ROSENDAHL, 2005, s/p

<sup>113</sup> GIL FILHO. Sylvio Fausto. *ESTRUTURAS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA NO BRASIL* REVISTA ELECTRÓNICA DE GEOGRAFÍA Y CIENCIAS SOCIALES. 2005. Disponível em <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-205.htm>> acesso em 17 de abr. de 2014. s/p.

<sup>114</sup> GIL FILHO, 2005, s/p

Mediante as considerações que foram tecidas, percebemos a forma de dominação que a Igreja Católica desenvolveu para estabelecer seu domínio do Brasil que foi através da territorialidade, o que vale considerar que isso não se estagnou no período colonial, embora tenha começado nele. Deste modo, a Igreja Católica permanece atuando assim como forma de continuar mantendo seu império na nação.

### **2.3 A sistemática Política-administrativa Católica**

A administração da Igreja Católica está estruturada em regiões geográficas autônomas, as dioceses, cuja direção se encontra nas responsabilidades dos bispos, os quais, por sua vez, são subordinados ao Papa. Para o Oliveira, este é o maior ramo do cristianismo e o mais antigo como igreja organizada. A "Santa Sé" defini o conjunto do Papa e dos dicastérios da Cúria Romana, este tem como função colaborar com governo de toda a Igreja. A igreja tem sua sede no Vaticano e tem uma estrutura altamente hierarquizada, sendo o Papa o cabeça<sup>115</sup>.

De acordo com Walbert, são previstos para o funcionamento da Igreja Católica a existência de três poderes: o de ensinar, o de santificar e o de governar. Nesta estrutura o poder de ensinar é visto como o mais importante. Ainda, segundo o autor "na esfera de santificação são aplicados os sete sacramentos (atos rituais): batismo, crisma, eucaristia, unção dos enfermos, reconciliação ou penitência, matrimônio e ordem"<sup>116</sup>. No caso da esfera de governo, a mesma, está ligada diretamente ao sacramento da ordem, visto que é por meio dele que "existem os papéis de comando protagonizados pelos diáconos, presbíteros (padres), bispos e o papa"<sup>117</sup>. O papa confere o título de cardeal geralmente a um bispo, mas também pode ser conferido a um a padre ou diácono. O cardeal tem como função auxiliá-lo na estância superior de tomada de decisões e, como também, ele participa do

---

<sup>115</sup> OLIVEIRA, Stefane. *Influência da Igreja Católica na Administração*. 2013. Disponível em< <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAATLMAC/influencia-igreja-catolica-na-administracao>> Acesso em 17 de abr. de 2014, s/p.

<sup>116</sup> WALBERT, Allan. *Entenda a hierarquia de governo da Igreja Católica*. 2013. Disponível em< <http://www.ebc.com.br/noticias/internacional/2013/03/entenda-a-hierarquia-de-governo-da-igreja-catolica>> Acesso em 21 de abr. de 2014.

<sup>117</sup> WALBERT, 2013, s/p.

processo da escolha do novo papa. Não se considera um sacramento o título que transforma um bispo em cardeal<sup>118</sup>.

Para entender melhor, é preciso também detalhar o governo da igreja conforme as definições que abarcam as funções de cada autoridade:

**Papa:** é a suprema autoridade. Considerado a 'cabeça do colégio dos bispos'. Seu cargo é vitalício. Possui autoridade para governar a doutrina e a fé católica. Seus entendimentos sobre a doutrina são considerados infalíveis pelo princípio da infalibilidade. O papa é também o bispo de Roma e comanda a igreja universalmente.

**Cardeal:** escolhido pelo papa para compor junto com ele o topo da hierarquia da igreja. Pode ter funções administrativas no Vaticano.

**Bispo:** a Igreja Católica organiza-se juridicamente em regiões. A diocese é uma unidade geográfica que compõe várias paróquias. O bispo comanda uma diocese. Uma arquidiocese é uma 'província eclesiástica' que abrange todas as dioceses de uma região; ela é comandada por um arcebispo. O bispo ou arcebispo tem o poder de estabelecer o sacramento da ordem. Ele pode elevar diáconos a padres.

**Padre:** indivíduo que recebeu a ordenação sacerdotal. O presbiterato é um sacramento da ordem em um nível acima do diácono. Entre as suas atribuições está a celebração da missa e o recebimento de confissões. Deve aderir ao celibato.

**Diácono:** primeiro nível da ordenação. Assiste o padre e os bispos na celebração dos ministérios. Existem dois tipos de diáconos: o transitório, que recebe o sacramento de primeiro grau para depois ser consagrado padre; e o permanente, que não tem a intenção de ascender a padre e por essa razão pode ser casado<sup>119</sup>.

Para oliveira, no que se refere à evolução histórica da administração, a Igreja Católica Romana pode ser considerada a organização formal mais eficiente da civilização ocidental. Ao longo do tempo, a Igreja Católica “absorveu normas administrativa e princípios de organização pública das Instituições de Estado como Atenas, Roma, etc”<sup>120</sup>. Na sua organização, a igreja empregou a hierarquia de autoridade: o estado maior e a coordenação funcional.

Deste modo se constatou que ela aproveitou e aperfeiçoou toda a técnica administrativa desenvolvida pelos romanos para se fazer administração à distância. Ela tem se mostrado um verdadeiro paradigma de eficiência e de coordenação administrativa e departamental. A eficácia de suas técnicas de organização e

---

<sup>118</sup> WALBERT, 2013, s/p.

<sup>119</sup> WALBERT, 2013, s/p.

<sup>120</sup> OLIVEIRA, 2013, s/p

administração se espalhou por todo mundo, exerceram influência, inclusive sobre os comportamentos das pessoas, seus fiéis<sup>121</sup>.

Hoje a Igreja Católica tem uma organização tão simples e eficiente que sua enorme organização mundial pode operar satisfatoriamente sob o comando de uma só pessoa, o Papa. Tem atravessado séculos e sua forma primitiva tem permanecido mais ou menos a mesma: um chefe executivo, um colégio de conselheiros, arcebispos, bispos, párocos e a congregação de fiés. Apoiada não só na força de atração de seus objetivos, mas também na eficácia de suas técnicas organizacionais e administrativas, a igreja tem sobrevivido às revoluções do tempo e oferecido um exemplo de como conservar e defender suas propriedades, suas finanças, rendas e privilégios.<sup>122</sup>

Gil Filho trata sobre a estrutura político- administrativa da Igreja Católica como “estruturas da territorialidade católica derivadas, representada por estruturas de hierarquias e/ou escala atinentes à macro estrutura administrativa da igreja”<sup>123</sup>. E assim, o autor especifica que a administração da Igreja correspondente a determinadas autoridades dentro de seus territórios demarcados:

As dioceses, que correspondem a circunscrições eclesiásticas sob jurisdição de um bispo. Essa entidade territorial sob autoridade episcopal é, de formação, uma prerrogativa papal desde o século XVIII. A autoridade do bispo designado muitas vezes é reservada a determinadas classes de residentes do território. Caso a autoridade esteja sob o mando de um arcebispo, a circunscrição eclesiástica passa a ser denominada arquidiocese, que representa mais propriamente uma classe de circunscrição eclesiástica<sup>124</sup>.

A província eclesiástica também aparece nesta categoria, elas podem ser entendidas como uma articulação de dioceses vizinhas que estão sob a direção de um metropolitano. O Arcebispo governa o metropolitano, que na prática tem apenas um papel suplementar<sup>125</sup>. Os outros dois são:

A Conferência do Episcopado Nacional e Continental corresponde a uma instituição eclesial que reúne os bispos que exercem um ministério pastoral no país ou no continente. Esse nível de gestão nacional ou continental caracteriza-se por uma estrutura de territorialidade derivada [...] <sup>126</sup>

Os institutos teológicos, seminários, casas de formação do clero religioso e secular correspondem às estruturas de formação do clero e também ao locus do desenvolvimento do pensamento religioso formal<sup>127</sup>.

---

<sup>121</sup> OLIVEIRA, 2013, s/p

<sup>122</sup> OLIVEIRA, 2013, s/p

<sup>123</sup> GIL FILHO, 2008, p. 122.

<sup>124</sup> GIL FILHO, 2008, p. 123.

<sup>125</sup> GIL FILHO, 2008, p. 124.

<sup>126</sup> GIL FILHO, 2008, p. 124.

<sup>127</sup> GIL FILHO, 2008, p. 124.

Vale ressaltar que a hierarquia, da Igreja Católica, trabalha em função da gestão do sagrado. Segundo RoserdaHL e Corrêa são três os níveis hierárquicos que a Igreja apresenta de gestão do sagrado:

O Vaticano é o território de ação e controle dos grupos humanos que professam a fé católica. A diocese, o segundo nível hierárquico de gestão religiosa, é evocada como território religioso verdadeiramente presente e atuante no processo mais profundo de regulação da religiosidade católica<sup>128</sup>.

Na afirmação dos geógrafos, esta espacialidade religiosa católica estabelece o espaço de aproximação entre o regional e o universal, deste modo, entendemos as ações de controle pastoral regional e as ações em escala de nível mundial. No caso da nação brasileira, Brasil a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros), que teve sua fundação em 1952, expressou “o pensar de toda a Igreja no Brasil como organismo representativo do conjunto de bispos territorium quadro de representam entre outros brasileiros”<sup>129</sup>.

Ainda nesta perspectiva, encontramos também a paróquia, no que tange ao terceiro nível hierárquico do modelo de divisão espacial da Igreja Católica. Por oferecer um notável exemplo de organização da vida social e íntima dos habitantes, o território paroquial deve ser reconhecido como o lugar principal da vida das comunidades locais, é nele que está pontuado o tempo cotidiano da comunidade<sup>130</sup>. É na paróquia que se potencializa a capacidade de controle do cotidiano, pelo fato de estar na escala da convivência humana. “Reconhecidamente é o lugar de aproximação entre o local, o regional e o universal”<sup>131</sup>.

Diante de tudo isto, concluímos que:

A Igreja Católica Apostólica Romana caracteriza-se por ser uma organização complexa que desenvolveu exemplos notáveis do uso da territorialidade em diferentes espaços durante o longo tempo de sua história, até os dias de hoje. Esta territorialidade é reconhecida pelo seu domínio em hierarquias territoriais estruturadas em paróquias, dioceses e arquidioceses. Cada um desses territórios possui um poder central chefiado por um profissional religioso especializado<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> ROSERDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. *Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930*. 2006. Disponível em <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm>> Acesso em 20 de mai. de 2014, apud, ROSERDAHL, s/p.

<sup>129</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>130</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, apud, LECOQUIERRE e STECK, 1999, s/p.

<sup>131</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>132</sup> TERRA, Ana Carolina Lobo. *A rede diocesana no estado do Espírito Santo*. Gênese e estrutura católica. Disponível em <[http://www.neer.com.br/anais/NEER-2/Trabalhos\\_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20AnaCarolinaLoboTerra.ED1III.pdf](http://www.neer.com.br/anais/NEER-2/Trabalhos_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20AnaCarolinaLoboTerra.ED1III.pdf)> Acesso em 20 de jan. de 2014, p. 6.

Deste modo, notamos que de forma eficiente, a Igreja Católica apresenta sua maneira de governar e administrar. Seu estabelecimento no espaço também traz consigo a gerência dele, para isto os líderes se apresentam em uma hierarquia altamente estruturada o que garante a igreja uma organização e controle eficazes das localidades onde se estabelece o que possibilita alcançar os fins pretendidos.

#### **2.4 O processo difusor dos territórios: redes diocesanas**

Logo no seu início e com o passar dos anos, a Igreja foi se organizando tanto no sentido clerical como territorial, nesta segunda organização aparecem as dioceses que vão surgindo como forma de estabelecer o território da igreja, bem como controlá-lo. Deste modo, então, ao longo do tempo foram criadas, as circunscrições e as províncias eclesiásticas, as primeiras são formadas pelas províncias e estas últimas formadas por dioceses e arquidioceses<sup>133</sup>.

A princípio, se institui uma diocese, que, no caso do Brasil, abrange diversas cidades. Com o crescimento populacional, esta diocese acaba se tornando um território muito “pesado” para um único Bispo. Chega-se então num momento que é necessária a cisão. Cria-se então, por decreto papal, uma ou mais dioceses que se desmembram da original, que por sua vez, passa a ostentar o nome de Arquidiocese, congregando as que foram divididas em uma região episcopal e são denominadas dioceses sufragâneas, isto é, dependente da arquidiocese que lhes deu origem. Cada uma delas terá um bispo próprio, também sufragâneo, ou seja, dependente do Arcebispado da origem, embora esta dependência seja muito limitada. Cada Diocese e Arquidioceses dão origem a uma circunscrição eclesiástica<sup>134</sup>.

Sendo assim, entendemos que uma Província Eclesiástica é formada por diversas dioceses e a Arquidiocese será também a Província Eclesiástica, “Arcebispo Metropolitano” é o título que recebe o arcebispo desta, e detém a supervisão e jurisdição limitada sobre as dioceses desta província.

Na perspectiva de Aquino, a criação das dioceses no Brasil foi uma estratégia da Igreja com a proposta de expandir a sua presença por toda a parte do território

---

<sup>133</sup> *Como funciona esse negócio de Diocese e Arquidiocese? Bispo e Arcebispo? Qual a diferença entre uma coisa e outra?* 2011. Disponível em <<http://terradaimaculada.blogspot.com.br/2011/08/como-funciona-esse-negocio-de-diocese-e.html>> Acesso em 21 de abr. de 2014.

<sup>134</sup> *Como funciona esse negócio de Diocese e Arquidiocese? Bispo e Arcebispo? Qual a diferença entre uma coisa e outra?* 2011. Disponível em <<http://terradaimaculada.blogspot.com.br/2011/08/como-funciona-esse-negocio-de-diocese-e.html>> Acesso em 21 de abr. de 2014.

brasileiro. Desta forma, a Igreja não somente se expandia, mas também ainda consolidava sua territorialidade na nação.

Com base nos documentos Instruções, do cardeal Rampolla, e Alguns pontos de reforma da Igreja, de d. Macedo Costa, pode-se afirmar que a criação de dioceses foi a estratégia por excelência do projeto ultramontano de tornar ubíqua a presença da ICAR no território brasileiro no âmbito da autocompreensão de 'sociedade perfeita' explicitada na Carta Pastoral de 1890. As dioceses foram unidades avançadas de ação sociopolítica e religiosa da ICAR em cujos limites territoriais se desenvolveram as reformas eclesiásticas delineadas substancialmente pelo cardeal Rampolla e por d. Macedo Costa<sup>135</sup>.

Certeau, defini estratégia como o ato de estabelecimento de um lugar considerado próprio e legítimo. Por tanto para o autor:

As estratégias são, portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem. Elas combinam esses três tipos de lugar e visam dominá-los uns pelos outros. Privilegiam, portanto as relações espaciais<sup>136</sup>.

A estratégia da diocesanização pode ser entendida como a solução encontrada pela Igreja Católica Apostólica Romana da Europa, na segunda metade do século XIX, com o fim de compensar a perda dos territórios eclesiásticos na península itálica e em outros lugares. Sendo assim, efetivou-se uma territorialidade<sup>137</sup> religiosa, esta estratégia, a princípio, tornou o mundo todo passível de intervenções jurisdicionais eclesiásticas. Em virtude disto, constatava-se os novos parâmetros religiosos territoriais sob os quais o mundo se encontrava:

O mundo poderia ser recortado em dioceses, prefeituras, prelaturas, paróquias etc. Desse modo, pode-se considerar que tal estratégia preservou e ampliou, no âmbito espiritual e no plano de controle religioso, os antigos domínios da Igreja, transpondo para essa nova territorialidade o capital simbólico e o poderio institucional adquirido pelo catolicismo romano ao longo de sua história milenar<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> AQUINO, 2012, s/p.

<sup>136</sup> CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de Fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 11.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005. p.102.

<sup>137</sup> AZZI, Rioldo. *Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano*. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clárcia (Org.) *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008. p.18.

<sup>138</sup> AQUINO, 2012, s/p.

Desta forma, se faz necessário entender o processo de construção de dioceses da Igreja Católica no Brasil considerando sua significação dentro de seu aspecto de desenvolvimento histórico, como também de dominação e de expansão.

A constituição dos territórios diocesanos católicos no Brasil é decorrente de um complexo processo de difusão espacial, no qual a igreja buscava não somente se organizar, mas também estabelecer seu domínio. Este processo fez parte da estratégia da Igreja Católica a fim de manter seu controle sobre o povo Brasileiro, porém, essa apropriação e controle não ganharam total consistência, pelo menos não no que se refere à implantação do catolicismo nos moldes romanos, pois o que percebemos ao longo da história foi o desenvolvimento de um catolicismo popular, e foi este catolicismo que estabeleceu seu predomínio no Brasil.

Contudo, em seus primórdios em terras brasileiras, a Igreja Católica intentou fazer com que sua total regência religiosa dentro do aspecto de seus moldes religiosos pudesse vigorar de maneira total e absoluta, para tanto, ela se organizou em territórios e fez dos mesmos seu campo de ação e atuação em prol dessa hegemonia.

Conforme até já mencionamos, a religião tende a criar territórios, a fim de se estabelecer neles e por meio dos mesmos também prestar assistência a seus devotos, além disto, este é um meio de difusão e ampliação de seu domínio, realidade esta, que teve grande relevância no desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil. Compreendendo esta realidade, Terra também afirma:

A religião cria territórios religiosos com o objetivo de atender sua demanda de fiéis e controlar objetos e coisas. Assim, com vistas na Igreja Católica – instituição hierárquica e burocrática, com forte presença na história do espaço brasileiro – entenderemos quais territorialidades foram utilizadas para ampliação de seu domínio e difusão de sua fé doutrinária<sup>139</sup>.

Neste sentido, vale endossar que a igreja se estabeleceu em províncias eclesiásticas as quais são compostas de: “uma sede metropolitana, intitulada a um arcebispo, e de dioceses sufragâneas e prelazias, com respectivos bispos e prelados”<sup>140</sup>. Esta ação da igreja sobre o território brasileiro se deu a fim de que pudesse se consolidar como religião do povo.

---

<sup>139</sup> TERRA, Ana Carolina Lobo. *Espacialidade diocesana no Estado do Rio de Janeiro*. 2009. Disponível em <<http://vampira.ourinhos.unesp.br/openjournalssystem/index.php/geografiaepesquisa/article/view/102>>. Acesso em 20 de mai. De 2014.

<sup>140</sup> LIMA, 2011, p. 71.

Diante dessa ocupação territorial precisamos destacar as redes geográficas diocesanas, por isso, antes de tudo vamos começar por entender o que são redes geográficas. Três dimensões de análise das redes geográficas são apontadas por Corrêa em seus estudos. A primeira retratada pode ser qualificada como organizacional, esta alude à forma interna da entidade estruturada em rede. Sua abrangência abarca os “agentes sociais, a origem da rede, a natureza dos fluxos, a função e a finalidade da rede, sua existência e construção, sua formalização e organicidade”<sup>141</sup>. Corrêa defende que tais aspectos analisados só podem ser concretos se estiverem vinculados ao tempo e ao espaço. Nesta categoria se encontra então, uma dimensão espacial e outra temporal. São apresentadas nesta análise espacial, a escala, a forma espacial e a conexão<sup>142</sup>.

Na rede geográfica, também se encontra a dimensão temporal, esta é a segunda categoria. Aqui ocorre o relato da duração da rede, como também “a velocidade com que os fluxos se realizam na transmissão, bem como a frequência em que a mesma se estabelece. Duração, velocidade, frequência e história são aspectos presentes nesta dimensão”<sup>143</sup>.

Devido à vinculação que ocorre entre as dimensões temporal e espacial, Corrêa sugere a dimensão espaço-temporal. Desta forma, perceber o quanto a Igreja Católica se estabeleceu em território nacional buscando difundir a fé dentro dimensão do espaço e do tempo:

Tal dimensão articula, em seus estudos, espaço e tempo unidimensionalmente, atrelando-se assim a temática da difusão. Com este foco, percebemos que a difusão da rede de uma entidade institucional religiosa como a Igreja Católica é de grande interesse para o estudo, pois permite dar inteligibilidade ao processo de formação dos territórios religiosos nos espaços [...]. Segundo este geógrafo, as redes geográficas poderão ser qualificadas como formal ou informal, hierárquica ou não, planejada ou espontânea, dendrítica ou complexa. Com o relato da importância do estudo de todas as dimensões inerentes a compreensão das redes, e, mais especificamente, da importância da dimensão espaço-temporal, entendemos como a difusão da fé ocorre no espaço e no tempo mediante a difusão das próprias redes diocesanas<sup>144</sup>.

Diante disto, percebemos o quanto se mostra necessário descrever e entender o processo de difusão espacial adotado pela Igreja Católica Romana

---

<sup>141</sup> TERRA, 2009, apud, CORRÊA, 2011, p. 33

<sup>142</sup> TERRA, 2009, apud, CORRÊA, 2011, p. 33

<sup>143</sup> TERRA, apud, CORRÊA, 2009, p. 33

<sup>144</sup> TERRA, apud, CORRÊA, 2009, pp. 33-34

através das redes diocesanas, por meio das quais ela estabeleceu seu domínio através de territórios religiosos na nação de modo que perdura até hoje.

Considerando esta necessidade, vamos compreender este processo em território nacional como ele se desenvolveu desde seu início. É possível entender que a história da Igreja Católica no Brasil revela a permanência de antigas unidades territoriais, estas unidades podem ser vistas no Brasil, nelas encontramos as diocese, as “dioceses, durante o Império Romano, criaram territórios de propósitos múltiplos, sendo a religião uma de suas funções”<sup>145</sup>.

Além disso, de meados do século IV ao fim do século VI, os limites geográficos da Igreja eram os limites práticos do Império, o que é visivelmente observado pelo mapa das dioceses católicas, na época do Império Romano. Na Idade Média, a paróquia frequentemente representava uma unidade político-administrativa; ambas — diocese e paróquia — são antigas divisões herdadas e essenciais na hierarquia territorial e que sobrevivem ainda hoje na organização da Igreja Católica. Território religioso é entendido como território demarcado, no qual o acesso é controlado e dentro do qual a autoridade é exercida por um profissional religioso<sup>146</sup>.

Para entender melhor as dioceses vale considerar sua realidade dentro dos parâmetros de “uma prática que envolve intenções, possibilidades e estratégias que variam tanto no tempo como no espaço, pois o processo de difusão envolve aspectos espaciais e temporais qualificados socialmente”<sup>147</sup>.

De acordo com RoserdaHL e Corrêa no que se refere às referências temporais estas podem ser enquadradas entre 1551, quando aconteceu a criação da primeira diocese, e 1930, quando ocorre o fim de um período pós-separação entre Igreja e Estado, que se deu em 1890, diante do “qual o Brasil apresenta, a partir de então, novas características sociais, econômicas e políticas”<sup>148</sup>. Dois focos originais e independentes serviram como apoio para a difusão de dioceses no Brasil, Salvador, cuja diocese foi criada diretamente de Roma em 1551, e São Luís, criada por desmembramento da diocese de Lisboa no ano de 1677<sup>149</sup>.

Porém, só existia uma diocese no Brasil até o final do século XVII a de Salvador e a prelazia do Rio de Janeiro, ambas eram sufragâneas da metrópole de

<sup>145</sup> ROSERDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. *Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551–1930*. 2006. Disponível em <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm>> Acesso em 20 de jan. de 2014, apud Sack, 1986, s/p.

<sup>146</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>147</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>148</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>149</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

Lisboa. Havia a existência de um só bispo nestas terras o que não era plenamente satisfatório à pastoral da igreja que estava em desenvolvimento<sup>150</sup>.

Com a independência de Portugal, em 02 de dezembro de 16 o novo rei Dom João IV, mandou que fosse gerenciada a remodelação da hierarquia tanto em seu país como em suas colônias<sup>151</sup>. Contudo, a Santa Sé para não melindrar a Espanha, mostrava-se reticente diante do reconhecimento da recobrada da autonomia portuguesa. Porém o governo enviou instruções em favor da criação de novas dioceses a seu embaixador em Roma em 1673, que era o marquês de Minas, estas dioceses seriam criadas em outras colônias e também no Brasil<sup>152</sup>. Depois da resolução de um impasse a criação dessas novas dioceses foram então concretizadas.

Talvez a distância entre o arcebispado e os bispados africanos retardasse a decisão da Congregação Consistorial a quem competia o assunto. Resolvido o impasse, foi, enfim, erigida pelo papa beato Inocêncio XI (1676-1689) a nova província eclesiástica com um arcebispado em Salvador e bispados em Cabo Verde e Angola, na África e no Rio de Janeiro e em Olinda no Brasil<sup>153</sup>.

Apesar de sua hegemonia até o século XX, a igreja apresentou práticas diferenciadas em vários momentos da história do Brasil, desta forma o processo de difusão de dioceses em território brasileiro não foi homogêneo no que tange aos aspectos temporal e espacial:

A Igreja Católica, oficial e amplamente hegemônica até meados do século XX, caracterizou-se por apresentar práticas diferenciadas nos vários momentos da história do Brasil. Esta análise ressalta descontinuidades temporais e espaciais no processo de difusão de dioceses católicas brasileiras destacando dois grandes períodos, 1551 a 1854, e 1890 a 1930. Descortina-se a geografia histórica da Igreja nos dados contidos no Anuário Católico, relativo ao ano 2000, publicado pelo CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social<sup>154</sup>.

Dentro desta abordagem, vale ainda lembrar a complexa relação entre Igreja Católica e política a qual poderia ser analisada através de muitos olhares e abordagens, porém aqui vamos nos restringir a uma análise mais geográfica, contemplando as dimensões espaciais em relação a territórios e territorialidades religiosas, as quais tiveram forte significação na história do Brasil.

---

<sup>150</sup> LIMA, 2011, p. 72.

<sup>151</sup> LIMA, 2011, p. 72.

<sup>152</sup> LIMA, 2011, p. 72.

<sup>153</sup> LIMA, 2011, p. 72.

<sup>154</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

Como já pudemos perceber, logo nos primeiros séculos de conquista comercial e religiosa no país, a Igreja, aliada dos reis portugueses, desenvolve uma atuação se apropriando a delimitação de determinados segmentos do espaço brasileiro<sup>155</sup>. Através do “controle de pessoas e objetos, estas relações se desenvolveram em tempos de tensão, cooperação ou exclusão, mas a Igreja Católica Romana criou condições de efetivar seus projetos, fossem econômicos, políticos ou entendidos como culturais”<sup>156</sup>.

No caso do Brasil, notamos que a história da Igreja Católica encontra-se entre a ação política do Estado e a territorialidade religiosa da Igreja Católica. Vale relembrar que durante todo o período colonial as relações entre ela e a Coroa Portuguesa foram reguladas pela instituição do Padroado Régio; sendo o rei de Portugal e não o Papa o verdadeiro chefe da Igreja, a partir do século XV, na missão evangelizadora. Os Papas outorgavam tais privilégios aos reis de Portugal em troca de implantar a fé católica em suas conquistas. A escolha dos bispos, cônegos e párocos, como também a criação de dioceses e paróquias, durante o período colonial, dependia do poder real. Sob a incumbência de Roma estava apenas a nomeação dos candidatos a bispos apresentados pelo rei, o que confirmava uma forte dependência à coroa real<sup>157</sup>.

Através dessa estratégia da territorialidade a Igreja Católica tinha como pretensão se apropriar de maneira monopolizadora do território brasileiro, conforme endossa Roserdahl e Corrêa:

A estratégia territorial da Igreja Católica visava garantir a apropriação do amplo território para a religião oficial do Estado, operando em regime de monopólio, com exclusão de qualquer outra fé religiosa. A territorialidade da Igreja Católica foi lentamente construída no Brasil. A evangelização ocorreu em territórios amplos, mal ou nulamente delimitados e superficialmente apropriados e controlados durante todo o período colonial<sup>158</sup>.

Diante do disto, vale destacar que antes de 1890, a criação dessas abrangências eclesiásticas no Brasil, estava sob a dependência do Estado, o qual não as edificou, principalmente por razões de ordem financeira, contudo, no primeiro império, a predominância foi decorrente de motivos de ordem política. A Santa Sé assumiu, depois de 1890, a responsabilidade pela fundação de novas dioceses e "os

---

<sup>155</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>156</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p

<sup>157</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p

<sup>158</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p

bispos brasileiros julgaram ter chegado o momento para expandir esses organismos de poder eclesiástico"<sup>159</sup>.

Em seguida, a fundação de novas dioceses no Brasil, vieram os primeiros resultados das avaliações e conferências. Logo ano de 1892 o papa Leão XIII criou por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias*, de 27 de abril, as dioceses do Amazonas, Curitiba, Niterói e Paraíba<sup>160</sup>, elevou também o Rio de Janeiro à condição de Arquidiocese “com a divisão do Brasil em duas Províncias Eclesiásticas: a Setentrional, com sede em Salvador; e, a Meridional, com sede na cidade do Rio de Janeiro”<sup>161</sup>. Sendo esta a primeira ação efetiva no processo de diocesanização aumentou o número de dioceses de 12 para 16.

Foi através do Concílio de Plenário Latino-americano, tendo sua realização em Roma, que os bispos foram associados a dioceses:

Aliás, a questão dos bispados foi objeto de atenção redobrada da ICAR durante o Concílio Plenário Latino-americano realizado em Roma no ano de 1899. Os decretos desse Concílio, em particular os artigos 179 a 203, associaram os bispos a dioceses. E estas se definiam, sobretudo, como territórios governados por bispos, entendidos a partir dos bispos. Pode-se até mesmo afirmar que à época a noção de diocese (território delimitado de ação pastoral do bispo) foi absorvida pela noção de bispado (área de domínio do bispo). Assim, em geral, a elevação em dignidade na hierarquia eclesiástica também ocorreria nesse campo relacional bispo-diocese dado que, por exemplo, para ascender ao arcebispado ou ao cardinalato um bispo deveria tornar-se titular de uma arquidiocese, de uma sede metropolitana. Anos depois, o Código de Direito Canônico de 1917 confirmou essa ênfase territorial da diocese e o domínio pessoal do bispo sobre ela, principalmente em seus artigos de 215 a 217.<sup>162</sup>

Outro ponto digno de ser ressaltado, é que na criação de uma diocese no limiar da ordem republicana, estabelecia todo um novo espaço de referência sociopolítica, e com sua aceitação por parte das autoridades civis, aconteceu a legitimação de um determinado espaço eclesiástico na sociedade aplicado ao espaço laico<sup>163</sup>. Deste modo, quando ocorria o reconhecimento oficial da existência

<sup>159</sup> AZZI, Rioldo. *Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano*. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clárcia (Org.) *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008. p.18.

<sup>160</sup> AQUINO, 2012, s/p.

<sup>161</sup> AQUINO, 2012, s/p

<sup>162</sup> AQUINO, 2012, apud, ACTAS Y DECRETOS DEL CONCILIO PLENARIO DE LA AMÉRICA LATINA. Roma: Tip. Vaticana, 1906; [Links](#)CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO Y LEGISLACIÓN COMPLEMENTARIA. Texto latino e versión castellana, con jurisprudencia y comentarios. Madrid: La Editorial Católica, 1957. Biblioteca D. José Gaspar, Faculdade de Teologia, PUC-SP.

<sup>163</sup> AQUINO, 2012. s/p.

de uma diocese, acontecia também, por sua vez, a legitimação da ação institucional da Igreja Católica Apostólica Romana, que, entretanto, pela República dos conselheiros, foi interpretada como sendo extremamente favorável às pretensões do Brasil em relação ao progresso interno e de liderança na América do Sul, no afã de adquirir um lugar de destaque na vitrine do capitalismo internacional.

[...]a diocesanização do catolicismo no Brasil, como parte de um movimento internacional de reorganização da ICAR, apresentou-se na condição de estratégia eclesial fundamental para ampliar a presença eclesial na sociedade brasileira, respondendo às demandas da Cúria Romana e às necessidades sociopolíticas e religiosas específicas de cada unidade federativa da República brasileira. A diocesanização indicou ainda a ambígua e tensa relação da ICAR com a modernidade, afinal, ela incorporou muitas de suas novidades científicas e tecnológicas, mas combateu as suas repercussões morais e religiosas<sup>164</sup>.

Durante a Primeira República, a diocesanização do catolicismo brasileiro foi a grande responsável por criar uma rede de dioceses, prelaturas e prefeituras, estas, por sua vez, deram à Igreja Católica, em sua história no Brasil, uma capilaridade territorial sem precedentes, principalmente nos sertões. Fenômeno este que marcou a história e foi o período mais salientado pela historiografia do catolicismo. Porém, há divergências de opiniões quanto ao sucesso desta articulação da Igreja:

Esse fenômeno é o mais salientado pela historiografia do catolicismo do período, visto por alguns como resultado de um bem-sucedido movimento de construção institucional que deu o suporte necessário para a implantação do catolicismo ultramontano, nos moldes europeus, e, com efeito, para um novo tipo de relação colaborativa entre Estado e Igreja denominada 'Neocristandade'<sup>165</sup>.

Do mesmo modo:

Para outros analistas, esse fenômeno de criação de jurisdições eclesiais e de colégios católicos não teria conduzido a uma real articulação da ICAR com a sociedade, e, não obstante o número expressivo de circunscrições criadas nesse movimento, o catolicismo estaria ainda muito distante, física e doutrinariamente, dos problemas e da vida do grosso da população brasileira<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> AQUINO, 2012, s/p.

<sup>165</sup> AQUINO, 2012 apud MICELI, 2009, p.29; VIEIRA, 2007, p.513; MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. Trad. Heloísa Braz de Oliveira Prieto. 1.reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2004. p.41.

<sup>166</sup> AQUINO, 2012 apud Cf. MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Bóris (dir.) *O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930)*. 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p.357. (História Geral da Civilização Brasileira; t.3; v.9); LinksCORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930. *Scripta Nova – Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales*, Barcelona: Universidad de Barcelona, v.X, n.218, ago. 2006. p.7. Disponível em: [www.Ub.Es/geocrit/sn/sn-218-65.htm](http://www.Ub.Es/geocrit/sn/sn-218-65.htm); Acesso em: 30 out. 2008.

É interessante notar que, foi justamente no espaço de referência criado pela diocese/prelatura/prefeitura que o catolicismo ultramontano ganhou legitimidade e desta forma teve seu desenvolvimento.

No desdobrar do processo de territorialidade religiosa da Igreja Católica no Brasil os jesuítas também tiveram seu papel de suma relevância, pois até 1580 a territorialidade religiosa missionária e educacional em toda a colônia esteve sob sua responsabilidade. Somente em 1580 a 1640 ocorreu o ingresso de outras ordens, como a dos beneditinos, franciscanos, carmelitas e capuchinhos<sup>167</sup>. Nesse processo encontramos duas lacunas. A primeira expulsão dos jesuítas, em 1593, marca o primeiro como também é marcado pela fixação de instituições religiosas não-inacianas. A escassez do clero diocesano e sua existência precária é outro fato destacado aqui<sup>168</sup>. A segunda lacuna na criação de dioceses ocorre entre 1745 e 1848. Sobre este ocorrido, Roserdahl e Corrêa, observam:

“Dilatar a fé e o império” no período de 1745 a 1848 representa mais conflitos que harmonia na cooperação entre a Coroa Real e a Igreja. A definitiva expulsão de todos os religiosos do Brasil e do Maranhão como consequência do Alvará Real de 1755 e do Diretório Pombalino de 1757, que retiravam dos religiosos todos os aldeamentos indígenas, passando-os para a administração civil, é um exemplo contundente. Tal domínio político permanece no controle eclesiástico. A Constituição outorgada em 1824 mantém o Padroado Régio, em que o Imperador do Brasil permanece com o poder, conferido pelo Papa, de interferir nos negócios eclesiásticos.

Diante destes dois momentos, ou seja, nestas duas lacunas, é nos conventos e na participação dos leigos nas Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco, que a territorialidade católica brasileira é acentuada. Neste âmbito o catolicismo oficial e patriarcal introduzido pela colonização portuguesa constitui-se e difunde-se “na massa camponesa de origem ibérica ou de índios destribalizados, ex-escravos fugidos ou alforriados, e todo tipo de mestiço, num catolicismo popular ibero-americano”<sup>169</sup>. A redução do número de paróquias e a escassez do clero favoreceu a surgimento de um catolicismo mais popular que abrangia as “tradições do catolicismo português de devoções aos santos, acrescentados de tradições judaicas

---

<sup>167</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, apud, AZZI, 2005, s/p.

<sup>168</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, apud, AZZI, 2005, s/p.

<sup>169</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, apud, RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1997, s/p.

e africanas”<sup>170</sup> no qual acontecia o culto e a oração conventual em capelas e em devoções domésticas<sup>171</sup>.

Somente no final do império, instala-se a liberdade religiosa. Diante deste novo momento na história a Igreja Católica precisava assumir novas estratégias a fim de restaurar e continuar sua expansão, o que a leva estabelecer novas formas de se reorganizar:

A Igreja livre num Estado livre representa uma nova ação político-religiosa. Ação de mudança na situação institucional que trazia conflitos aos cidadãos e à intensidade do poder eclesiástico. A substituição do regime político de Império para República em 1889 favorece o propósito de ruptura. A nova liberdade e igualdade entre os diferentes cultos está no Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890. A ampla liberdade de cultos, garantida pela República, foi efetiva em relação às igrejas cristãs, ao judaísmo e budismo, mas de modo algum para as religiões e cultos afro-brasileiros. A estratégia de restauração e expansão da Igreja Católica é marcada por uma nova organização espacial de maneira que favoreça a articulação em âmbito local, regional e nacional<sup>172</sup>.

Diante disto, notamos que:

A estratégia territorial adotada pela Santa Sé visava enfatizar a missão espiritual da Igreja. A instituição católica passou a ser considerada uma organização paralela ao Estado; enquanto o Estado se encarregava das atividades materiais, ou seja, do cuidado dos corpos, a Igreja se encarregava do fortalecimento da crença católica do povo brasileiro<sup>173</sup>. A criação de territórios religiosos revela a apropriação de enormes espaços de difusão da fé. Dioceses e prelazias abrem caminho para a territorialidade eficaz da religião hegemônica até meados do século XX<sup>174</sup>.

Para uma melhor noção da realidade atual, segue abaixo uma lista das diversas Províncias Eclesiásticas estabelecidas no Brasil, as quais estão organizadas em dezessete regiões episcopais, cada uma com seus Conselhos Regionais Episcopais. Algumas destas regiões contêm uma ou mais províncias eclesiásticas:

- 1 Regional Norte 1 (Amazonas e Roraima) –(1)
- 2 Regional Norte 2 (Pará e Amapá) – (1)
- 3 Regional Nordeste 1 (Ceará) - -(1)
- 4 Regional Nordeste 2 (Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas) –(4)
- 5 Regional Nordeste 3 (Bahia e Sergipe) – (4)
- 6 Regional Nordeste 4 (Piauí) – (1)
- 7 Regional Nordeste 5 (Maranhão) –(1)
- 8 Regional Leste 1 (Rio de Janeiro) –(2)

<sup>170</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>171</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>172</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

<sup>173</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, apud, AZZI, 2005, s/p.

<sup>174</sup> ROSERDAHL, CORRÊA, 2006, s/p.

- 9 Regional Leste 2 (Minas Gerais e Espírito Santo) –(8)
  - 10 Regional Sul 1 (São Paulo) – (6)
  - 11 Regional Sul 2 (Paraná) (4)
  - 12 Regional Sul 3 (Rio Grande do Sul) (4)
  - 13 Regional Sul 4 (Santa Catarina) (1)
  - 14 Regional Centro-Oeste (Goiás, Distrito Federal e Tocantins) (3)
  - 15 Regional Oeste 1 (Mato Grosso do Sul) – (1)
  - 16 Regional Oeste 2 (Mato Grosso) – (1)
  - 17 Regional Noroeste (Rondônia, Acre e Amazonas) – (1)
- O número entre parênteses ao final identifica o número de Províncias ou Arquidioceses de cada Regional, totalizando 44 (quarenta e quatro) atualmente (2011). O Brasil, além das Arquidioceses, conta atualmente com 210 dioceses, distribuídas entre as 17 Regionais<sup>175</sup>.

A notável maneira da Igreja Católica de estabelecer seu domínio sentenciou seu predomínio sobre o território brasileiro acima das demais religiões, diante deste quadro o que vemos é essa supremacia estabelecida sobre a fé do povo, realidade esta que se mostra viva e eficaz até nos dias atuais mesmo diante dos novos parâmetros de liberdade religiosa que foram estabelecidos na nação.

Desta maneira, as dioceses não são outra coisa, senão a maneira mais eficaz da Igreja Católica de estabelecer seu domínio sobre um território e manter o controle do mesmo. Portanto, é através destas demarcações que a Igreja Católica não somente se difunde, mas alicerça ali um lugar de pertença, consolidando aquele local como sua total propriedade e desta maneira determina quem tem o predomínio sobre toda aquela extensão espacial.

## 2.5 Discutindo o visível: hierofanias da Igreja Católica

O conceito de hierofania foi delineado por Mircea Eliade a partir de sua distinção feita do espaço sagrado e o profano. Hierofania, segundo Eliade, são manifestações do sagrado dentro do espaço. É através das hierofanias que acontece a ruptura do espaço mostrando assim, dentro da experiência do sagrado, que o mesmo não é homogêneo:

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda

<sup>175</sup> *Como funciona esse negócio de Diocese e Arquidiocese? Bispo e Arcebispo? Qual a diferença entre uma coisa e outra?* 2011. Disponível em <<http://terradaimaculada.blogspot.com.br/2011/08/como-funciona-esse-negocio-de-diocese-e.html>> Acesso em 21 de abr. de 2014.

ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. Vemos, portanto, em que medida<sup>176</sup>.

Na Igreja Católica Romana também encontramos a manifestação das hierofanias principalmente através das suas construções, como igrejas, basílicas, catedrais e outros.

Tratando sobre as igrejas, Gil Filho observa que, o termo *ecclesia*, do qual vem a tradução por igreja, é ambivalente. Esse termo tanto pode significar “o lugar de assembleia” como também representa a comunidade reunida<sup>177</sup>. Para o autor ambas as conotações expressas no termo “revelam uma dinâmica interessante para o estudo da igreja como lugar e comunidade”<sup>178</sup>. Sendo assim, podemos entender que:

A igreja é, então lugar sagrado quanto a identidade social. Enquanto lugar, é a materialidade do sagrado e, como identidade social, é o seu conteúdo per si. Tanto materialidade como conteúdo são amalgamados pelas relações de poder e, nesse caso, a igreja, como ser institucional, apropria-se tanto do lugar quanto dos seus atores sociais. Em uma primeira instância, ela altera o lugar em território. Em segunda instância, submete os atores sociais à hierarquia de clero e leigo com pertença religiosa definida<sup>179</sup>.

Portanto, a Igreja Católica, tanto no sentido de ordem física como de ordem comunitária, se torna símbolo do religioso trazendo significado para o espaço. É nela que se congrega a comunidade religiosa e ali se manifesta o sagrado. Ela também, enquanto lugar, aparece como ponto focal, e dá para a comunidade uma estrutura à prática religiosa comunitária dando uma base territorial.

Deste modo, Gil Filho entende que a Igreja Católica tem sua estrutura de territorialidade e esta corresponde “ao palco da ação institucional, da gestão e da apropriação do sagrado, no que tange a sociedade como um todo”<sup>180</sup>. Esta estrutura, em sua dinâmica, está ligada, acima de tudo, ao caráter missionário da Igreja Católica, por isso, compreendendo assim tais atributos próprios, percebemos a

---

<sup>176</sup> ELIADE, 1992, p. 17

<sup>177</sup> GIL FILHO, 2008, p. 120.

<sup>178</sup> GIL FILHO, 2008, p. 120.

<sup>179</sup> GIL FILHO, 2008, pp. 120-121.

<sup>180</sup> GIL FILHO, 2008, pp. 121-122.

sacralidade dos mesmos, ao mesmo tempo em que os torna território de pertença religiosa<sup>181</sup>.

O autor supracitado, entende que a Igreja Católica tem suas estruturas de territorialidade de base, elas são caracterizadas pela interação social, a qual se manifesta entre a igreja e a comunidade tendo como intermediário o clero<sup>182</sup>.

Gil Filho elenca quatro estruturas de base da territorialidade católica:

A primeira estrutura é representada pelas paróquias, que são as estruturas principais da organização. Ela possui uma dimensão social e corresponde a materialidade da ação evangelizadora e também à territorialidade materializada e legitimada pela ação do poder institucional sob forma de território.

Em segundo lugar aparecem as escolas, ela é “o palco da formação evangelizadora correspondente a uma estrutura básica da identidade católica, sendo aparelho de difusão evangelizadora da igreja”<sup>183</sup>.

Em terceiro lugar, encontramos os hospitais e as instituições beneficentes que são correspondentes da “ação social da igreja, à legitimação do discurso da caridade e à construção da representação social da Igreja”<sup>184</sup>.

E por último, a quarta estrutura “é representada pelas hierofanias católicas institucionalizadas”<sup>185</sup>. Esta se mostra como uma característica peculiar da territorialidade católica, pois aqui se encontra a institucionalização dos lugares sagrados e de peregrinação reconhecidos pela religiosidade popular<sup>186</sup>.

Há também todo um simbolismo que se encontra nestas hierofanias. Por exemplo, Eliade retrata o simbolismo que envolve a basílica, e a catedral cristã:

A basílica cristã, e mais tarde a catedral, retoma e prolonga todos esses simbolismos. Por um lado, a igreja é concebida como imitação da Jerusalém celeste, e isto desde a antiguidade cristã; por outro lado, reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste. Mas a estrutura cosmológica do edifício sagrado persiste ainda na consciência da cristandade: é evidente, por exemplo, na igreja bizantina. “As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo. O interior da igreja é o Universo. O altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial do altar denomina se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta durante todo o serviço divino; o sentido desse costume expressa se claramente no cânon pascal: `Cristo ressurgiu

<sup>181</sup> GIL FILHO, 2008, pp. 122.

<sup>182</sup> GIL FILHO, 2008, pp. 122.

<sup>183</sup> GIL FILHO, 2008, pp. 123.

<sup>184</sup> GIL FILHO, 2008, p. 123

<sup>185</sup> GIL FILHO, 2008, p. 123.

<sup>186</sup> GIL FILHO, 2008, p. 123.

do túmulo e abriu nos as portas do paraíso.' O ocidente, ao contrário, é a região da escuridão, da tristeza, da morte, a região das moradas eternas dos mortos, que aguardam a ressurreição do juízo final. O meio do edifício da igreja representa a Terra. Segundo a representação de Kosmas indikopleustes, a Terra é quadrada e limitada por quatro paredes, rematadas por uma cúpula. As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo." Como Imagem do Mundo, a igreja bizantina encarna e santifica o Mundo<sup>187</sup>.

Tais símbolos são representações da Igreja Católica e concentram em si mesmo imagens de aspectos da religião, essas caricaturas, por sua vez, servem como meios de difusão do sagrado evidenciando as marcas da fé propagada através do visível e do palpável. Desta forma, as hierofanias da Igreja Católica se mostram também como métodos de assimilação do espaço construindo certa identificação religiosa sobre ele.

## 2.6 A Territorialidade Religiosa e sua eficácia no Espírito Santo

Todos estes roteiros já traçados, nos levam a entender a maneira como a Igreja Católica estabeleceu seu domínio e controle sobre a nação brasileira, tudo isto serve de embasamento para começarmos a entender de que forma o Estado do Espírito Santo se encaixa nesta realidade. Desta forma, iremos assim agora, compreender este mesmo domínio estabelecido sobre este Estado.

De início, vemos que o primeiro marco de controle da instituição católica apresentado no Estado do Espírito Santo está atrelado à prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, a qual foi erigida em 19/07/1575 e tem sua formação no desmembramento da Diocese de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, localizada em Salvador que fora denominada diocese primaz do Brasil. No Estado do Espírito Santo encontramos a presença de ordens religiosas, especialmente, de jesuítas e franciscanos, e assim, se nota que "essas ordens foram responsáveis não só pela ação de evangelizar; na ação social criaram escolas e conventos e, na ação econômica, são responsáveis por algumas fazendas que hoje são encontradas no estado"<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> ELIADE, 1992, p. 35

<sup>188</sup> TERRA, Ana Carolina Lobo. *A rede diocesana no estado do Espírito Santo: gênese e estrutura religiosa católica*. Disponível em <<http://www.neer.com.br/anais/NEER>>

Devido às transformações sofridas pelo território brasileiro, bem como a autonomia já apresentada pela prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro desde sua fundação, este território passou a ser reconhecido como Diocese de São Sebastião em 22/11/1676, e era responsável por prestar assistência de forma mais efetiva à população religiosa, ali instalada. Importante também ressaltar que a capitania do Espírito Santo continuava sendo mantida sob o domínio deste território religioso<sup>189</sup>.

Foi diante do contexto da Proclamação da República e diante da separação da Igreja Católica do Estado, bem como a extinção do Regime de Padroado, a filosofia liberal e anticlerical da elite republicana brasileira, que ocorre na Igreja católica o interesse de implantar novos territórios. E é neste momento, que acontece a criação da Diocese de Niterói que fica com a incumbência pelo Estado do Espírito Santo:

Em 1892, teremos o desmembramento da diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro e a criação da Diocese de Niterói, que se tornou responsável pelo já Estado do Espírito Santo. Tal controle religioso ocorreu por pouco tempo, uma vez que a Igreja adotou 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 eclesiais 9 locais, uma vez que cada Estado do País tinha uma realidade diferente”<sup>190</sup>.

E em 15/11/1895, o Bispado do Espírito Santo é erguido juntamente com a implantação da Diocese do Espírito Santo na cidade portuária de Vitória, capital do referido estado. A Arquidiocese e Sede Metropolitana é elevada em 16 de fevereiro de 1958, e passou a ser denominada Arquidiocese de Vitória. Esta diocese localiza-se na capital estadual no sudoeste do Espírito Santo. A cidade de Vitória, de origem portuária, é responsável por receber mercadoria e escoar toda a produção do Estado e de parte da produção dos Estados de Minas Gerais e Bahia, ela se apresenta na lógica da hierarquia urbana do Estado como centro regional. “Para entender a lógica territorial adotada pela Igreja Católica no referido estado brasileiro, a partir da implantação de sua primeira diocese em 1895, teremos no descortinamento da geografia e da história deste espaço a compreensão desta implantação”<sup>191</sup>.

---

2/Trabalhos\_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20AnaCarolinaLoboTerra.ED1III.pdf > Acesso em 20 de mai. de 2014. s/a, p. 8.

<sup>189</sup> TERRA, s/a, p. 8.

<sup>190</sup> TERRA, s/a, apud, CARNIELLI, 2005, p. 8-9.

<sup>191</sup> TERRA, s/a, p. 9.

Importante observar sobre a implantação dos territórios diocesanos que:

A população residente no Estado seguiu a lógica das atividades econômicas, tendo iniciado seu povoamento na capital, passando ao norte e ao sul a partir da prática do café e da extração de madeira e acabando por utilizar o centro-oeste com a descoberta da mineração<sup>192</sup>.

Sendo assim,

Tal qual a distribuição populacional, a implantação de territórios diocesanos seguirá a lógica de implantação fundada na hierarquia dos lugares centrais [...] <sup>193</sup> uma vez que as dioceses do Estado – Vitória, Cachoeiro do Itapemirim, São Mateus e Colatina, respectivamente – foram fundadas em locais que exerciam centralidade em relação aos demais [...] <sup>194</sup>.

Outras dioceses são criadas também em decorrência do crescimento populacional do Estado do Espírito santo:

Com o aumento populacional no referido estado, a Igreja Católica decidiu desmembrar a Diocese de Vitória e implantar, no ano de 1958, mais duas dioceses no Estado: a Diocese de Cachoeiro do Itapemirim, localizada ao sul no sub-centro regional Cachoeiro de Itapemirim responsável pela indústria de mármore, e a Diocese de São Mateus, localizada ao norte do Estado no centro local São Mateus produtor de madeira <sup>195</sup>.

Vale ainda ressaltar que:

Por fim, na lógica de implantação da rede diocesana em nosso recorte de análise, temos no ano de 1990, mais um desmembramento da diocese de Vitória que originará a Diocese de Colatina, localizada no centro-norte do Estado no centro local Colatina, que teve seu crescimento a partir da utilização da área para extração de minério <sup>196</sup>.

Diante da lógica de implantação de territórios religiosos, adotadas pela Igreja Católica no Estado do Espírito Santo, percebemos também que tais desmembramentos ocorreram em diferentes tempos, e que as cidades escolhidas são estratégicas, pois são polos de concentração econômica e que tais desmembramentos tiveram como proposta uma maior assistência bem como, um controle mais eficaz da população religiosa <sup>197</sup>.

Ainda é importante aqui mencionar que, Terra salienta que a partir de sua pesquisa empírica realizada, constatou-se que, em decorrência do aumento de

---

<sup>192</sup> TERRA, s/a, p. 9

<sup>193</sup> TERRA, s/a, apud, CORRÊA, 1997; MELLO, 1999; e RIBEIRO, 2000, p. 9.

<sup>194</sup> TERRA, s/a, p. 9.

<sup>195</sup> TERRA, s/a, p. 10.

<sup>196</sup> TERRA, s/a, p. 10.

<sup>197</sup> TERRA, s/a, p. 10.

outras religiões no limite da diocese de Cachoeiro do Itapemirim e aumento da população ao longo do referido Estado:

[...] já existem projetos da Igreja católica para implantação de dioceses nas cidades de Venda Nova do Imigrante – região serrana da cidade de Cachoeiro de Itapemirim –, Guarapari – cidade balneária que serve como pólo turístico do Estado no litoral – e, por fim, Linhares – cidade localizada ao norte do Estado –. Pode-se vislumbrar que a Instituição da Igreja Católica Apostólica Romana, no Brasil, apresenta um processo longo de evangelização que se legitima pelas práticas da instituição e da devoção do homem religioso no lugar que as pratica<sup>198</sup>.

Entender este controle da Igreja Católica estabelecido sobre o Estado do Espírito Santo, que continua ativo e crescente, é imprescindível para compreender como esta instituição tem grande poderio sobre o território capixaba até os dias atuais.

## **2.7 A composição de um território do sagrado e construção de uma história- A Igreja Católica de Colatina-ES**

Vamos, também, abordar um pouco aqui sobre a Igreja Católica em Colatina, entendendo desta forma o estabelecimento diocesano em seu território, para assim constatar ainda mais o domínio da religião na região.

Embora a presença da Igreja Católica no Estado do Espírito Santo seja antiga a Diocese de Colatina é recente, ela teve sua criação pelo Papa João Paulo II, no dia 23 de abril de 1990, como parte da Província Eclesiástica do Estado do Espírito Santo. A região pertencia anteriormente à Arquidiocese de Vitória. O início de seu processo de nascimento se deu em 1988, o que ocorreu a partir dos esforços do então arcebispo da Arquidiocese de Vitória, dom Silvestre Luiz Scandian. Devido às observações atentas do arcebispo a respeito do “desenvolvimento do Norte do Estado e a conseqüente necessidade de expandir também a dimensão espiritual e pastoral da Igreja para mais próximo daquelas terras”<sup>199</sup>, esta diocese veio a se concretizar.

Desta forma,

---

<sup>198</sup> TERRA, s/a, p. 10

<sup>199</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina – ES. *Diocese > História*. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

A instalação da Diocese de Colatina foi realizada pelo então Núncio Apostólico no Brasil, dom Carlo Furno, em 15 de julho de 1990, data em que também tomou posse o seu primeiro bispo, dom Geraldo Lyrio Rocha. Em mais de 10 anos de trabalho, Dom Geraldo firmou as bases da nova Diocese. Por meio de seu empenho, foi construído, em 1994, o Seminário Diocesano, denominado “Casa de Formação Maria Mãe da Igreja”, que, em 1994, passou a abrigar os seminaristas da Diocese no município da Serra (ES)<sup>200</sup>.

Importante também ressaltar que, com o bispo Geraldo Lyrio Rocha nasceu em 1993 a Livraria Cordis, a qual hoje também é responsável por comercializar paramentos e objetos litúrgicos para todo o Brasil. Até janeiro de 2002, Dom Geraldo permaneceu à frente desta Diocese, quando o papa o designou a assumir a Arquidiocese de Vitória da Conquista (BA)<sup>201</sup>.

Ainda sob a responsabilidade do primeiro bispo, também foi instalado, em Colatina, o Mosteiro da Santíssima Trindade para abrigar as Irmãs Clarissas, e a devoção a Nossa Senhora da Saúde, e assim, sua pequena capela foi transformada em santuário, localizado em Ibraçu (ES).

Sobre Nossa Senhora da Saúde vale também lembrar, que foi com a vinda dos imigrantes italianos que colonizaram o Estado do Espírito Santo, em sua maioria, da região de Veneza, que esta devoção teve historicamente seu início. Esses italianos devotos de São Marcos e Nossa Senhora da Saúde, quando chegaram ao território brasileiro logo deram início à construção de uma capela para a “Santa”.

Ali, duas grandes devoções marcam o coração de seus habitantes: São Marcos e Nossa Senhora da Saúde. É por isso que, em Ibraçu, os imigrantes italianos construíram, logo que chegaram, a capelinha de Nossa Senhora da Saúde, na segunda metade do século XIX<sup>202</sup>.

Esta capela foi a primeira igreja construída na região. Na capela foi colocado um quadro de Nossa Senhora da Saúde, que foi trazido por um família em sua bagagem. Mais tarde, este quadro foi substituído pela imagem que permanece até hoje no local. Ali acontecia a reunião das famílias aos domingos para fazer as orações e recitarem as ladainhas de Nossa Senhora. Interessante também ressaltar que por ser a primeira e única igreja da região, muita gente comparecia. Também

<sup>200</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina – ES. *Diocese > História*. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

<sup>201</sup> Informações contidas no site da diocese de Colatina – ES. **Diocese > História**. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

<sup>202</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina - ES. *Nossa Senhora da Saúde*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/padroeiro/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

eram realizadas, no local, festas, leilões e batizados. Como também “Os devotos traziam ofertas valiosas em agradecimento pelas graças alcançadas por intercessão de Nossa Senhora da Saúde”<sup>203</sup>. No ano de 1952, a festa foi transferida para Seminário Nossa Senhora da Saúde.

Em 1997, dom Geraldo Lyrio Rocha, então bispo da Diocese de Colatina, convocou os fiéis para celebrarem a festa de Nossa Senhora da Saúde novamente na igreja e, em 21 de dezembro de 1998, em solene celebração, o bispo eleva a igreja de Nossa Senhora da Saúde a Santuário Diocesano<sup>204</sup>.

Dom Décio Sossai Zandonade, no dia 16 de julho de 2007, o qual já era o atual bispo de Colatina “entrou com um pedido junto à Congregação do Culto Divino e da Disciplina dos Sacramentos para elevar Nossa Senhora da Saúde a padroeira da diocese”<sup>205</sup>. Ele teve sua solicitação aceita por essa instância, com aprovação do papa Bento XVI, no dia 29 de setembro do mesmo ano. Atualmente “Nossa Senhora da Saúde é a Padroeira da Diocese de Colatina”<sup>206</sup>.

Ainda hoje, quem está à frente desta diocese é dom Décio Zandonade, fato ocorrido em 14 de maio de 2003. Ele era o então bispo auxiliar da Arquidiocese de Belo Horizonte. Dom Décio foi então nomeado bispo de Colatina, tendo tomado posse no dia 6 de julho<sup>207</sup>.

Ainda vale ressaltar que,

O início do segundo bispado marca a criação de oito novas paróquias, aumentando para mais de 12.300 km<sup>2</sup> a área de ocupação da Diocese. Atualmente, ela abrange 17 municípios do norte capixaba: Aracruz, Baixo Guandu, Colatina, Governador Lindenberg, Ibirapu, Itaguaçu, Itarana, João Neiva, Laranja da Terra, Linhares, Marilândia, Pancas, Rio Bananal, Santa Teresa, São Domingos do Norte, São Roque do Canaã e Sooretama. Ao todo, são 29 paróquias, divididas em cinco áreas pastorais: de Colatina, do Café, BR-101 Norte, BR-101 Sul e Linha Ita<sup>208</sup>.

<sup>203</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina - ES. *Nossa Senhora da Saúde*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/padroeiro/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

<sup>204</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina - ES. *Nossa Senhora da Saúde*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/padroeiro/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

<sup>205</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina - ES. *Nossa Senhora da Saúde*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/padroeiro/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

<sup>206</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina - ES. *Diocese > História*. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

<sup>207</sup> Informações contidas no site da diocese de Colatina - ES. *Diocese > História*. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

<sup>208</sup> Informações contidas no site da diocese de Colatina - ES. *Diocese > História*. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

Quanto à organização e governo da Diocese de Colatina, podemos destacar a Cúria Diocesana a qual “consta dos organismos e pessoas que ajudam o Bispo no governo de toda a diocese, principalmente na direção da ação pastoral, no cuidado da administração da diocese e no exercício do poder judiciário.”<sup>209</sup> (Código do Direito Canônico, 469). Podemos ver esta organização e hierarquia na seguinte estrutura:

Administrador Apostólico  
Dom Joaquim Wladimir Lopes Dias

Ecônomo  
Olméris Antonio Auer

Chanceler  
Padre Ernandes Samuel Fantin

Administração  
Alessandra Margôto Botti

Setores da Mitra Diocesana de Colatina  
Assessoria de Imprensa  
Chancelaria  
Contabilidade  
Departamento de TI  
Departamento Pessoal  
Recepção  
Compras / Tesouraria<sup>210</sup>

Tais informações nos colocam a par da realidade da igreja em Colatina e realçam ainda mais a continuidade do exercício de poder da Igreja Católica estabelecendo sua territorialidade de maneira eficaz no Estado do Espírito Santo, realidade esta que revela o grande poder e dominação que a mesma ainda exerce e detém sobre este Estado.

---

<sup>209</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina. *Cúria Diocesana*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/curiadiocesana/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

<sup>210</sup> Informações contidas no site da Diocese de Colatina. *Cúria Diocesana*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/curiadiocesana/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das formas do sagrado se manifestar é por meio do espaço, nesta perspectiva é assim que o sagrado vai tomando forma visível e construindo sua significação dentro do que é palpável, contudo, isto não ocorre sem que haja a distinção entre o espaço sagrado e o profano, pois é um que proporciona o entendimento do outro. Deste modo a religião tende a se estabelecer também dentro desta esfera, e desta forma, é no espaço que ela estabelece seu domínio e controle, manifestando ali seu poder e administração sobre o sagrado.

A Igreja Católica Apostólica Romana, como uma religião que mostra estruturas bastantes solidas, não deixa de se expressar dentro desta mesma significação do espaço sagrado. Por meio de demarcações territoriais ela se estabelece e controla localidade implantando assim a religião de modo a fazê-la notória e dominante onde está inserida. Foi desta forma, que ela se estabeleceu no Brasil e através de tais práticas tornou-se a religião preponderante da nação. O que se presencia ainda na atualidade são as marcas desta empreitada, de modo que a Igreja consegue, até mesmo nos dias atuais, se consolidar em determinados espaços firmando estacas e estabelecendo domínio. Deste modo, a hegemonia da Igreja Católica dentro do espaço brasileiro nos chama a atenção e nos leva a ponderar como se deu esse predomínio.

Ante fatos como estes, percebemos que mesmo o Estado brasileiro se declarando laico, o que é estabelecido dentro dos parâmetros de sua própria constituição, ainda sim, constata-se o grande poderio que a religião católica exerce em determinados territórios nacionais, uma realidade que se sobrepõe até mesmo às próprias leis da nação.

Porém, devemos adentrar os anais da história da igreja em território nacional, para assim encontrarmos explicações mais favoráveis, que possam lançar luz sobre esclarecimentos mais concretos sobre o assunto. Desde seus primeiros momentos em território brasileiro, a Igreja Católica procurou se estabelecer como religião exclusiva e oficial das novas terras descobertas, diante disto, ela tinha como pretensão não somente ter o monopólio da fé do povo, mas também manter isso no âmbito das realidades temporal e espacial. Para tanto, a igreja se estabeleceu sobre o território nacional delineando sua territorialidade através dos marcos que implicariam sua hegemonia. Paisagens foram alteradas, territórios foram marcados e

símbolos foram alçados como forma de estabelecer predomínio, dominação e controle. Cada vez mais o novo espaço colonizado ia sendo alterado pelas marcas da religião, que por sua vez, estabelecia ali seu conceito de pertença.

Desta forma, notamos que, durante séculos, a Igreja desenvolveu uma ampla política de apropriação espacial no centro e nos bairros periféricos das cidades. Tal fenômeno está intimamente ligado à demarcação de territórios e o exercício de territorialidade, isto é, a “forma de domínio espacial” que ocorre estrategicamente para fins de produção/reprodução no espaço urbano. Deste modo, as formas de propagação adotadas pela igreja se mostram como uma poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e apropriação no espaço urbano.

Embora a Igreja Católica durante a história tenha perdido bastante essa forte dominação, o que pode ser percebido até os dias atuais, ainda assim podemos observá-la com grande poderio sobre algumas localidades do Brasil, que é o caso do Estado do Espírito Santo. Vale lembrar que, desde seu nascimento este Estado se manteve de certa forma sob o controle da religião católica e até o presente momento isto é uma constante mesmo diante do nominalismo religioso encontrado na expressividade da fé do povo.

Diante do objetivo desta pesquisa, que se concentrou em buscar conhecer como ocorre o exercício da territorialidade da igreja católica no Brasil, bem como sua dinâmica de estabelecimento de relações de poder, em especial o exercício da territorialidade desta instituição e sua influência na construção da organização da dinâmica espacial, consideramos o assunto dentro da relevância que ela pode ter para o campo de pesquisa proposta e, por isso, acreditamos e desejamos que a mesma seja de grande proveito para fins de pesquisa e análise também. Desta forma, é assim que, sem exaurir o assunto compreendemos a importância de tudo o que foi abordado ao longo de toda a trajetória e esperamos que o mesmo se traduza em benefício para todos que a utilizarem, seja para fins acadêmicos ou outros igualmente importantes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Manuel Correa de. *Territorialidades, Desterritorialidades, Novas Territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local*. In: SANTOS, Milton (Org.) *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1993. p. 214.

AQUINO, Maurício. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)*. Rev. Bras. Hist. vol.32 no.63 São Paulo 2012. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882012000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882012000100007&script=sci_arttext)> Acesso em 21 de abr. de 2014.

AZZI, Riolando. *A igreja Católica na formação da Sociedade brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008.

AZZI, Riolando. *Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano*. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clárcia (Org.) *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, p.18

BONJARDIM, Solimar G. Messias, ALMEIDA Maria Geralda de. *Expansão do sagrado: a territorialidade da igreja católica em Sergipe – Brasil*. Revista Geográfica de América Central. Número Especial EGAL, 2011- Costa Rica. II Semestre 2011. pp. 1-16. Disponível <<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2698>> Acesso em 18 de abr. de 2014.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 11.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005.

*Como funciona esse negócio de Diocese e Arquidiocese? Bispo e Arcebispo? Qual a diferença entre uma coisa e outra?* 2011. Disponível em <<http://terradaimaculada.blogspot.com.br/2011/08/como-funciona-esse-negocio-de-diocese-e.html>> Acesso em 21 de abr. de 2014.

CORDEIRO, Antonio Clerton. *O Catolicismo Popular no Brasil*. Disponível em <<http://www.coladaweb.com/religiao/o-catolicismo-popular-no-brasil>. Acesso em 15 de abr. de 2014.

CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930*. Scripta Nova – Revista Eletronica de Geografia y Ciencias Sociales, Barcelona: Universidad de Barcelona, v.X, n.218, ago. 2006. p.7.

*Cúria Diocesana*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/curiadiocesana/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

DESCHAIN, Lucas. *O sagrado e o profano (Mircea Eliade)*. 10 de outubro de 2012. Disponível em <<http://www.posfacio.com.br/2012/10/10/o-sagrado-e-o-profano-mircea-eliade/>> Acesso em 31 de jan. de 2014.

ELIADE, Micea. *Imagens e Símbolos. Ensaios sobre simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FARIA, Caroline. *Espaço geográfico*. 2005. Disponível em <<http://www.infoescola.com/geografia/espaco-geografico/>> Acesso em 30 de jan. de 2014.

FERNANDES, Dalvani, GIL FILHO, Sylvio Fausto. *GEOGRAFIA EM CASSIRER. Perspectiva para a geografia da religião*. 2011. Disponível em <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=0CFMQFjAG&url=http%3A%2F%2Fwww.portalseer.ufba.br%2Findex.php%2Fgeotextos%2Farticle%2Fdownload%2F5283%2F4092&ei=NMXmUuWxL9CDkQffzoAI&usg=AFQjCNF9ZvibYZvxOrJFS3wzPALMif4uUw>> Acesso em 30 de jan. de 2014.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibpex, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estruturas da territorialidade católica no Brasil* revista electrónica de *geografía y ciencias sociales*. 2005. Disponível em <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-205.htm>> acesso em 17 de abr. de 2014.

Informação contidas no site da Diocese de Colatina – ES. *Diocese > História*. Disponível em <<http://www.diocesedecolatina.com/novodiocese/?page=historia>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

LAGANÁ, Liliana. *O sagrado e o profano na percepção do espaço*. 1986. Disponível em <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=15&ved=0CEIQFjAEOAo&url=http%3A%2F%2Fwww.uel.br%2Frevistas%2Fuef%2Findex.php%2Fgeografia%2Farticle%2Fdownload%2F9858%2F8676&ei=45LqUv78DYftkQftwlDIAw&usg=AFQjCNFAw9vdgduKALZPtMVxvzur5OD4Rg>> Acesso em 30 de jan. de 2014.

LIMA, Maurício Cesar de. *Breve história da igreja no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.

MATOS, Henrique Cristiano José Matos. *Nossa história. 500 anos de presença da igreja católica no Brasil*. Tomo 2. Período Imperial e Transição Republicana. São Paulo: Paulinas, 2010.

MOURÃO, Rodrigo Brasil da Fonseca. *O espaço sagrado em Mircea Eliade*. 2013. Disponível em <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/031213-QT2n9p9xSgehp.pdf>> Acesso em 30 de jan. de 2014.

*Nossa Senhora da Saúde*. Disponível em <<http://diocesedecolatina.org.br/padroeiro/>> Acesso em 30 de jun. de 2014.

OLIVEIRA, D'Abadia Oliveira, LEMOS, Teles Lemos. *Religiosidades populares: Festa de Muquém*. Caminho como forma de experienciar o sagrado. 2011. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2011/06/Nota6.pdf>> Acesso em 03 de fev. de 2014.

OLIVEIRA, Stefane. *Influência da Igreja Católica na Administração*. Disponível em <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAATLMAC/influencia-igreja-catolica-na-administracao>> Acesso em 17 de abr. de 2014.

PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza. Tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PINTO, Tales. *A Igreja Católica no Brasil*. Disponível em <<http://www.brasilecola.com/historiab/igreja-catolica-no-brasil.htm>> Acesso em 15 de abr. de 2014.

ROSENDAHAL, Zeny. *Espaço e Religião, uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

\_\_\_\_\_. *Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião*. Disponível em <[http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/R\\_autores/ROSENDAHL\\_Zeny\\_tit\\_Territorio\\_e\\_territorialidade.htm](http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/R_autores/ROSENDAHL_Zeny_tit_Territorio_e_territorialidade.htm)> Acesso em 18 de abr. de 2014. Apud, Sack (1996).

ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. *Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551–1930*. 2006. Disponível em <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm>> Acesso em 20 de jan. de 2014.

SANTOS, Franklin dos, ANTONELLO, e Ideni Terezinha. *Algumas considerações acerca da territorialidade*. 2006. Disponível em <[http://www.dge.uem.br/gavich/downloads/semana07/ARTIGOS/eixo\\_4\\_metodologia\\_educacao/44.pdf](http://www.dge.uem.br/gavich/downloads/semana07/ARTIGOS/eixo_4_metodologia_educacao/44.pdf)> Acesso em 30 de jan. 2014. Apud, SOUZA, 1995.

SANTOS, Carlos. *Território e territorialidade*. 2009. Disponível em <[http://www.albertolinscaldas.unir.br/TERRIT%C3%93RIO%20E%20TERRITORIALIDADE\\_volume13.html](http://www.albertolinscaldas.unir.br/TERRIT%C3%93RIO%20E%20TERRITORIALIDADE_volume13.html)> Acesso em 30 de jan. de 2014. Apud Raffestin, 1993.

SOUZA, Marcelo L. de. *O território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento*. In: CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 86.

TERRA, Ana Carolina Lobo. *A rede diocesana no estado do Espírito Santo: Gênese e estrutura católica*. Disponível em <<http://www.neer.com.br/anais/NEER->

2/Trabalhos\_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20AnaCarolinaLoboTerra.ED1III.pdf> Acesso em 20 de jan. de 2014.

\_\_\_\_\_. *Espacialidade diocesana no Estado do Rio de Janeiro*. 2009. Disponível em<<http://vampira.ourinhos.unesp.br/openjournalssystem/index.php/geografiaepesquisa/article/view/102>.> Acesso em 20 de mai. De 2014.

WALBERT, Allan. *Entenda a hierarquia de governo da Igreja Católica*. 2013. Disponível em< <http://www.ebc.com.br/noticias/internacional/2013/03/entenda-a-hierarquia-de-governo-da-igreja-catolica>> Acesso em 21 de abr. de 2014.