

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

HELDER JANUÁRIO DA SILVA GOMES

**CONVENTO DA PENHA: a manifestação do sagrado
delineando paisagens religiosas e culturais no Espírito Santo -
2011/2012**

**VITÓRIA
2012**

HELDER JANUÁRIO DA SILVA GOMES

**CONVENTO DA PENHA: a manifestação do sagrado delineando
paisagens religiosas e culturais no Espírito Santo - 2011/2012**

Dissertação apresentada Faculdade Unida de Vitória, como
requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em
Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Zabatiero

VITÓRIA

2012

Gomes, Helder Januário da Silva

Convento da penha / A manifestação do sagrado delineando paisagens religiosas e culturais no Espírito Santo - 2011/2012 / Helder Januário da Silva Gomes. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2012.

ix, 112 f. : il. ; 31 cm.

Orientador: Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2012.

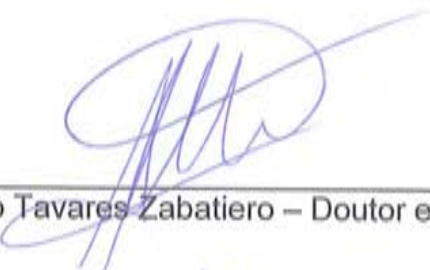
Referências bibliográficas: f. 108-112

1. Ciência da religião. 2. Manifestação do sagrado. 3. Convento da Penha. 4. Regimes de verdade. 5. Paisagem religiosa. 6. Paisagem cultural. - Tese. I. Gomes, Helder Januário da Silva. II. Faculdade Unida de Vitória, 2012. III. Título.

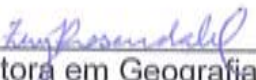
HELDER JANUARIO DA SILVA GOMES

**CONVENTO DA PENHA: A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO DELINEANDO
PAISAGENS RELIGIOSAS E CULTURAIS NO ESPÍRITO SANTO**

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de Mestre em
Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação em Ciências das
Religiões
Área de Concentração: Religião e Sociedade


Júlio Paulo Tavares Zabatiero – Doutor em Teologia – UNIDA (presidente)


José Adriano Filho – Doutor em Ciências das Religiões – UNIDA


Zeny Rosendahl – Doutora em Geografia – UERJ

AGRADECIMENTOS

Com muita admiração, ao professor Júlio Zabatiero, pela orientação, incentivo e compreensão, nos momentos decisivos deste processo.

Meus agradecimentos aos membros da Comissão Examinadora, Zeni Rosendahl e José Adriano, por aceitarem o convite e pelas contribuições para a qualificação da dissertação.

Àqueles/as que para além da esfera acadêmica, apoiaram e ajudaram física e emocionalmente, ouvindo-me sempre com carinho: Augusto Ramos, Higor Prucolli e meus alunos do IFES/Aracruz.

De maneira muito especial, ao apoio da minha família, com quem dividi alegrias, angústias e aflições. Obrigado pelo amor, atenção, compreensão, valorização, sabedoria, paciência, incentivo para que eu concluísse esta dissertação. Aos meus pais, Olavo Gomes e Lourdes da Silva Gomes, que sempre acreditaram na educação. Aos meus irmãos, Humberto Januário, Vania Gomes e aos meus sobrinhos Lucas Gomes e Fabia Gomes.

Com todo o meu amor, para minha esposa que participou intensamente deste processo, incentivando, ajudando nas leituras, críticas e nas pesquisas de campo, e ao meu filho amado Arthur, que participou alegremente desse trabalho, em especial nas visitas ao convento da Penha, onde se maravilhou com a linda Mata Atlântica, tornando as subidas uma festa.

RESUMO

Aborda o estudo do processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens. Lança olhares sobre os fatores que determinam a crença religiosa, os motivos que levam milhares de pessoas a se deslocarem de seus lares para manifestar sua fé e buscar o encontro com o sagrado, as razões pelas quais muitos devotos lançam-se a penitências para pedir ou para agradecer à Virgem da Penha. Dedicar-se a compreender como ocorre o processo de manifestação do sagrado e suas possíveis implicações espaciais dentro e fora do espaço do Convento da Penha. Tece um debate teórico que se compõe pelas linhas de pensamento principalmente de Rosendahl (1994; 1996; 1997; 2001; 2003; 2005; 2006; 2009); Eliade (1961; 1992); Corrêa (1995; 1999; 2005; 2006; 2007^a; 2007^b; 2008); Tuan (1983), Foucault (1979); Bourdieu (2001) dentre outros autores. As opções *teórico-metodológicas* estabelecem uma pesquisa de campo pautada por um estudo de caso. Utiliza como instrumentos de produção de dados a observação participante, o registro em diário de campo, o registro fotográfico, entrevistas e questionários. Os apontamentos da pesquisa destacam que o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens se alicerçou com o estabelecimento de alguns regimes de verdade sobre o poder de Nossa Senhora da Penha. Os efeitos de verdade produzidos foram alimentando a fé e a devoção das pessoas. A necessidade do encontro com o sagrado foi desenhando no Convento da Penha lugares sagrados, lugares para hierofania. Nestes lugares muitos símbolos e rituais foram/são utilizados, o que altera o espaço natural, modelando-o, compondo uma paisagem religiosa, outra cultura e um território de fé e de devoção. Isto posto, o estudo deste fenômeno abre espaço para o debate sobre a construção de mitos e práticas religiosas, sobre seus contornos histórico-culturais, sobre os regimes de verdades que os estabeleceram, sobre as transformações espaciais que desenvolvem e ainda sobre a participação da religiosidade na constituição da identidade do povo capixaba.

Palavras-chave: manifestação do sagrado; regimes de verdade; paisagem religiosa e cultural.

ABSTRACT:

This study is about the manifestation of the sacred in the site of the Convent of Our Lady of Penha and in the course of men's pilgrimage to the convent. It highlights the factors that determine religious belief, the reasons why thousands of people move from their homes to express their faith and to seek the sacred, and why several devotees do penance to ask or to thank the Virgin for a grace received. The study seeks to understand how the manifestation of the sacred occurs and its possible spatial implications inside and outside the Convent. It builds a theoretical debate mainly influenced by the ideas of Rosendahl, Eliade, Correa, Tuan, Foucault, Bourdieu, among others. The theoretical-methodological options adopted point to a field research based on a case study. Participant observation, field diary, photographic records, interviews and questionnaires constitute the instruments for data collection. Results indicate that the manifestation of the sacred in the Convent of Our Lady of Penha and in the course of men's pilgrimage to the convent was consolidated due to certain regimes of truth concerning the power of the Virgin. The effects of the truth generated have fed people's faith and devotion. The need for the sacred have long been establishing sacred places in the Convent, places for hierophany where several symbols and rituals were/have been used and performed, thus altering the natural setting, shaping it, building up a religious landscape, another culture and a site of faith and devotion. Having said that, the study of this phenomenon opens up an avenue for a debate on the creation of myth and religious practices, on their historical/cultural features, on the regime of truth under which they were established, on the spatial transformations they develop and on the role of religiosity in shaping the identity of the "capixabas".

Key words: manifestation of the sacred; regimes of truth; religious and cultural landscape.

LISTA DE FIGURAS

Figura1	Quadro de Calixto, que retrata a chegada do Frei Palácios ao Estado	41
Figura2	Quadro Nossa Senhora das Alegrias	41
Figura3	Quadro de Calixto retratando a invasão holandesa	45
Figura4	Quadro de Calixto retratando o milagre da chuva	46
Figura5	Fila de carros para subir o Convento da Penha	52
Figura6	Bar aos pés do Convento da Penha	52
Figura7	Loja de artigos religiosos aos pés do Convento	53
Figura8	Imagem de N. S. da Penha em uma pedra na subida do Convento	54
Figura9	Devotos acendendo velas para N. S. da Penha	55
Figura10	Compilação de placas com frases de súplica ressaltando o poder da Virgem da Penha	58
Figura11	Devota ajoelhada diante da Imagem Pietá	62
Figura12	Paisagens religiosas construídas no espaço do Convento da Penha	64
Figura13	Fiéis em busca da estabilidade do Convento da Penha	66
Figura14	Fiéis em busca da liberdade do Convento da Penha	67
Figura15	Fiéis na sala dos milagres	67
Figura16	Fiéis cruzando o portal em direção ao alto do Convento	69
Figura17	Reportagem sobre a confecção do terço gigante	71
Figura18	Terço gigante confeccionado pelos fiéis durante a festa da Penha	71
Figura19	Pessoas subindo a ladeira da Penitência	76
Figura20	Pessoas subindo a ladeira da Penitência	76
Figura21	Sala dos Milagres	77/8
Figura22	Capela de São Francisco	79
Figura23	Capela Mor e Altar Mor	81
Figura24	Saída da Romaria dos Homens em frente à Catedral de Vitória	83
Figura25	Início da ocupação dos Romeiros em frente à Catedral de Vitória	84
Figura26	Romeiros ocupando as ruas da Cidade Alta em Vitória	84
Figura27	Programação das romarias realizadas durante a Festa da Penha 2012	92
Figura28	Devotos ocupando a praça em frente à Catedral de Vitória, antes de começar a Romaria dos Homens	94
Figura29	Trajetória da Romaria dos Homens	95
Figura30	Imagem de N. S. da Penha no campinho da Prainha no final da Romaria dos Homens	95

Figura31	Imagem da Virgem da Penha na Romaria dos Homens	96
Figura32	Romeiros em procissão na Cidade Alta – Vitória	97
Figura33	2ª ponte em um dia sem festividade religiosa	99
Figura34	2ª ponte durante a passagem da Romaria dos Homens	99
Figura35	Av. Carlos Lindemberg em um dia sem festividade religiosa	99
Figura36	Av. Carlos Lindemberg durante a passagem da Romaria dos Homens	100
Figura37	Imagem da Santa no palco montado na Prainha para receber os romeiros	100
Figura38	Praça em frente à Catedral de Vitória no início da Romaria dos Homens	108
Figura39	Romeiros na subida da segunda ponte entre Vitória e Vila Velha	110
Figura40	Devoto de N. S. da Penha que confecciona vela para a Romaria dos Homens	111

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 -	93
Gráfico 2 -	101
Gráfico 3 -	103
Gráfico 4 -	105
Gráfico 5 -	106
Gráfico 6 -	107
Gráfico 7 -	109
Gráfico 8 -	112

SUMÁRIO

1 INICIANDO O PERCURSO DA PESQUISA	11
1.1 – Motivos e Justificativa	11
1.2 – Convento da Penha: localização geográfica e características humanas	19
1.3 – Aspectos Teóricos: uma breve revisão de literatura	22
1.4 – Aspectos Metodológicos	24
2 A CONFIGURAÇÃO DO CONVENTO DA PENHA COMO UM ESPAÇO DE MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO: uma breve contextualização histórica	31
2.1– Os regimes de verdade que instituíram o culto à divindade feminina	31
2.2– Um breve histórico sobre o culto mariano	35
2.3- A origem da devoção capixaba em Nossa Senhora da Penha	62
2.4- Mitos e lendas sobre os milagres da Virgem da Penha	65
2.4.1- A construção do Convento	43
2.4.2- A fonte de Nossa Senhora	44
2.4.3- O pedreiro que caiu do andaime	44
2.4.4- Na morte do frei os sinos tangeram sozinhos	44
2.4.5- A cura do romeiro cego	44
2.4.6- Os soldados da virgem	45
2.4.7- Neblina protetora	45
2.4.8- As catástrofes naturais	46

3 A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NO ESPAÇO DO CONVENTO DA PENHA	49
3.1- Entre conceitos e definições sobre o sagrado	51
3.2- Espaço e lugar sagrados: experimentações, percepções e simbolismos	65
3.3- A hierofania no espaço do Convento da Penha	75
3.3.1- A ladeira da Penitência	75
3.3.2- A sala dos Milagres	77
3.3.3 – A capela da São Francisco	78
3.3.4 – Capela Mor – Altar Mor	80
4 A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: “VOCÊ VAI À PENHA?”.	83
4.1- A ROMARIA DOS HOMENS: o processo de manifestação do sagrado e suas consequentes transformações espaciais	88
4.2- O papel do romeiro na composição de paisagens religiosas	104
5 TECENDO POSSÍVEIS CONSIDERAÇÕES	114
6 REFERÊNCIAS	117
ANEXOS	120

1. INICIANDO O PERCURSO DA PESQUISA

*Fui ao Convento da Penha,
Ver minha mãe tão querida,
Agora, posso dizer
Que já fui ao Céu, em vida.*

(Luís Barbosa dos Santos – devoto
– 15/05/1986. In: Neves 1958)

1.1 MOTIVOS E JUSTIFICATIVA

O interesse por realizar esta pesquisa teve inicialmente um cunho pessoal, por ser mais um cidadão de identidade capixaba que desde criança conviveu com manifestações de fé ocorridas no Convento da Penha, tanto em dias normais quanto nos dias da Festa da Santa. Ainda criança, meus olhares curiosos não se cansavam de perguntar: por que seguir tão longos passos? Por que tantas velas, lágrimas e sorrisos? Por que tantas pessoas cantavam, rezavam e seguiam até o alto do Convento? Com o passar dos anos, meus olhares e conhecimentos de professor de Geografia começaram a tecer outras indagações: Qual a importância cultural do Convento da Penha para o Município de Vila Velha? Qual a relevância da manifestação da fé e da devoção para a cultura capixaba? Qual o simbolismo do Convento da Penha para os devotos da Virgem? Por que seguir em romaria, por longos trajetos, até o Convento?

Assim, fomos tentando, nesse trabalho, compreender **como se dá o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha, bem como de que modo esse processo ultrapassa os muros do santuário e pode ser percebido também em outros espaços, como no trajeto da Romaria dos Homens¹**. Para fundamentar tantas inquietações, tomamos como apoio as teorizações de Rosendahl, por acreditar, assim como a autora, que “[...] o homem consagra o espaço porque sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado” (1996, p. 65).

Lançamos olhares sobre os fatores que determinam a crença religiosa, os motivos que levam milhares de pessoas a se deslocarem de seus lares para manifestar sua fé e buscar o encontro com o sagrado, as razões pelas quais muitos devotos lançam-se a penitências para pedir ou para agradecer à *Virgem da Penha*.

¹ A Romaria dos Homens é uma peregrinação realizada entre os municípios de Vitória e Vila Velha - ES, durante o evento da Festa da Penha. É a mais tradicional das romarias, e leva aproximadamente 180 mil pessoas para as ruas.

Para um mais franco andamento (e construto) da pesquisa, foi importante conhecer como essa crença religiosa faz parte da história cultural de determinada parcela da sociedade e como se perpetua ao longo dos anos na conquista de novos seguidores. Esse conhecimento permitiu-nos uma compreensão da dinâmica espacial criada e recriada por esse processo religioso – este que, inclusive, contribuiu para a caracterização da realidade social que conhecemos hoje.

A realidade social do Estado do Espírito Santo é construída, entre outras coisas, por consequência das várias formas de manifestações religiosas, que, em geral, estão relacionadas diretamente a processos de peregrinação e configuração de territórios sociais, políticos, econômicos e culturais da sociedade.

Corroborando a ideia de que as peregrinações humanas interferem no espaço geográfico, Lopes argumenta que

A peregrinação é fonte inesgotável de estudo no processo de transformação da paisagem, provocada não só pelo peregrino, como também pela própria arte de peregrinar, pois a partir deles é composta uma nova paisagem. A rota do peregrino, além de seu traçado que busca o tempo primordial, precisa de outros componentes que viabilizam essa jornada, por exemplo: abrigo, local para alimentação, água, descanso, fatores que darão outro aspecto paisagístico (2006, p. 2).

As peregrinações e as manifestações das crenças religiosas implicam possíveis alterações no cenário social, expressando-se tanto de forma individual quanto de forma coletiva. Nesse sentido, dedicamo-nos a compreender a relevância que esse tipo de processo exerceu na construção da identidade do povo capixaba e em sua história cultural a partir construção do Convento da Penha, com a chegada do colonizador português ao Espírito Santo.

A importância de realizar um estudo - direcionando olhares para a compreensão da manifestação do sagrado no espaço - sobre a devoção e a fé dos fieis no espaço do Convento e em trajetos que levam até ele se dá, para Rosendahl (1994; 1996), como uma combinação entre a motivação religiosa na criação, modificação ou destruição de determinado *locus* a fim de suprir essa necessidade de união entre o homem e sua manifestação religiosa. Dado isso, a pesquisa se dedicou a investigar a relevância dos processos de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens para a configuração de paisagens religiosas e culturais.

Estudar esse fenômeno abre espaço para o debate sobre a construção de mitos e práticas religiosas, sobre seus contornos histórico-culturais, sobre os regimes de verdades que os estabeleceram, sobre as transformações espaciais que provocaram e provocam, e, por fim, sobre a participação na constituição da identidade do povo capixaba.

Durante a análise foi feito um exercício de se debruçar sobre uma leitura exploratória de cada texto, traçando zonas de contato e aproximações entre as discussões promovidas pelos autores, no intento de mapear e organizar uma linha analítica, descrevendo-a e anatomizando seus discursos, para ampliar a compreensão sobre a temática que norteia essa pesquisa. Assinalaram-se, então, discussões que se mostraram convergentes com nossa temática de estudo e ajudaram a aprimorar um pouco mais nossas reflexões.

A tessitura do campo problemático tornou para nós forçoso esclarecer alguns termos e a fixar, de antemão, alguns dos conceitos basilares com que teríamos de lidar durante a feitura do presente texto. Buscamos, pois, em minuciosa pesquisa bibliográfica, literaturas que nos amparassem as cogitações pretendidas.

Uma vez correspondidas as investigações iniciais, estava também acudida a necessidade de consistência para debater aspectos teóricos como a **manifestação do sagrado (hierofania); espaço geográfico; espaço e lugar sagrado; paisagem; cultura; simbolismo; território; hierópolis**. Tais bases e concepções auferidas nesse processo prévio, bem como os entrelaçamentos entre estas e nossa perspectiva de pesquisa (processos de imprescindível relevância) passamos a expor agora.

Em primeiro lugar, destaquemos a conceituação e a importância da **hierofania**. Rosendahl (1996, p. 81) vem dizer que esse termo foi proposto por Mircea Eliade (1961) para designar

[...] a manifestação do sagrado em objetos ou pessoas. A materialização do sagrado pode ocorrer em grutas, rios, pedras, árvores [...], e, simbolicamente, origina o lugar sagrado; daí, consagrando o espaço, torna-o qualitativamente forte, demarcado e diferenciado.

À luz dessa reflexão, podemos afirmar que o Convento da Penha foi se diferenciando e se configurando como um espaço de manifestação do sagrado - onde ocorre hierofania -, procurado, inventado e vivenciado por milhares de pessoas que procuram nos simbolismos religiosos ali presentes a revelação do sagrado. Os usos, praticados pelas pessoas, do *espaço geográfico* do Convento da Penha e de trajetos semelhantemente considerados religiosos - como o que se percorre durante a Romaria dos Homens - vão transformando *espaços e lugares geográficos* em *espaços e lugares religiosos*.

Em relação a **espaço geográfico**, entende-se, segundo Perez, que

Do ponto de vista da Geografia, podemos dizer que ler o mundo é ler o espaço, construção social e histórica da ação humana. Como instância da sociedade, o espaço é objeto da Geografia; disciplina que o analisa, o interpreta e o explica, como resultante da economia, da política e da cultura. Assim, ler o mundo é estudar a sociedade; é estudar o processo de humanização do ser humano a partir do território usado (2005, p. 18).

O mesmo *espaço geográfico*, na visão de Milton Santos,

[...] deve ser considerado como um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. O conteúdo [da sociedade] não é independente da forma [os objetos geográficos], e cada forma encerra uma fração do conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas, contendo cada qual dessas formas frações da sociedade em movimento. As formas, pois, têm um papel na realização social (1988, p. 10).

As leituras de *espaço geográfico* apontadas por esses autores se aproximam ao considerá-lo não somente como arranjo de objetos naturais e sociais, mas ao considerar que sua organização depende do imbricamentos desses objetos pela cultura, ou seja, pelos modos que as pessoas fazem usos desses objetos e inventam maneira de representar seus pensamentos, movimentam a sociedade e permitem, desse modo, transformar, por exemplo, os espaços geográficos do Convento da Penha e do trajeto da Romaria dos Homens em *espaços sagrados*.

O **espaço sagrado**, por sua vez, é definido por Rosendahl como

[...] um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. Produção cultural, o espaço sagrado é o resultado de uma manifestação do sagrado, revelada por uma hierofania espacialmente definida (1996, p. 81).

A isto, estudos de Eliade completam, com o destaque de que “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o tornar qualitativamente diferente” (1992, p. 30). A transformação do *espaço geográfico* do Convento da Penha em *espaço sagrado* foi se articulando no bojo das distinções que os homens foram esculpindo ao longo da existência do Santuário, e pelos modos como buscavam a manifestação do sagrado. Essa demarcação do território foi elencando também lugares sagrados nesse espaço, o que vem levando um número elevado de fieis a visitarem esses lugares no Convento, o que, de certa maneira, ajuda a propagar a fé e a busca pela *hierofania*.

Pode-se perceber, aqui, que a demarcação de espaços sagrados está diretamente associada ao surgimento e à configuração de lugares sagrados.

No tocante à *relação entre espaço e lugar*, Tuan nos provoca a investigá-la no âmbito do sagrado. Para o autor, “Os espaços são demarcados e defendidos contra os invasores” enquanto “Os lugares são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comer, beber, descansar, procriar [...]” (1983, p. 4-5).

Disto extraímos que, por meio do lugar, é possível perceber o mundo, pois nele se vive e dele se

extraem os significados expressos nas paisagens e apreendidos pela memória, por meio dos sentidos do corpo, como bem complementa Carlos: “O plano do lugar se refere ao processo de constituição no plano do imediato da vida, revelando-a em suas múltiplas dimensões” (2007, p. 16).

Os lugares passam pelas mudanças que a realidade social impõe ao espaço geográfico, alterando e (re)criando. Por essa ótica, podemos afirmar que os lugares se ampliam, em suas dimensões e relevância, pois são vistos como os pontos onde a vida se manifesta e onde os homens se relacionam.

A propósito dessa perspectiva de que os lugares são núcleos de valor capazes de atrair ou repelir pessoas, Rosendahl (1996) vem afirmar que o **lugar sagrado** se compõe por um sentimento de obrigação intrínseca. Atua encorajando a devoção, exigindo a aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional do devoto. Sendo assim, falar de *lugar*, especialmente de *lugar sagrado*, implica discussões que giram em torno do cotidiano, da experiência, do viver, do sentir e da realização. Essas experiências perpassam o espaço do Convento da Penha e o trajeto da Romaria dos Homens transformando esses espaços, configurando lugares sagrados, tecendo buscas pela manifestação do sagrado e elaborando, conseqüentemente, paisagens religiosas e culturais.

Enveredando-nos pela concepção de **paisagem** e esforçando-nos por nos inteirar dos possíveis sentidos que tal conceito pode trazer para o presente debate sobre a busca pela manifestação do sagrado, descobrimos que Corrêa argumenta, ao estudar a polivocalidade da *paisagem* em Meinig (2003), que a *paisagem* vai se compondo por diversos elementos, por aquilo que vemos, é passível de ser captada por nossos olhares e, no mais, por outros fatores que se guardam ou escondem no íntimo de nossas mentes.

Tomamos parte, também, do fato de Milton Santos acreditar que a *paisagem* se configura por tudo aquilo que é perceptível por nossos sentidos (visão, olfato, tato e audição). Todavia, a análise da *paisagem* é mais eficaz através da visão. Para o autor, “[...] tudo aquilo que nossa visão alcança é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca. Não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons, etc.” (1988, p. 61).

Partindo dessas concepções, investimos em compreender a composição das *paisagens religiosas e culturais* que se formavam no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens. Consideramos, então, que as paisagens religiosa e cultural se constituem pela aglomeração de pessoas; pelas velas, terços, faixas, cartazes, cartas e demais objetos que trazem ao Convento e que

carregam consigo durante a Romaria; pelos seus pensamentos, movimentos e sentimentos que, muitas vezes, não podem sequer explicar do que se tratam, mas que ajudam a ocupar e transformar o espaço.

Colaborando com esse debate, Corrêa (“s.d”) nos diz que uma paisagem não é passível de ser interpretada de forma imediata e direta, e, tampouco é compreendida pelas intenções dos que a produzem. E disso pudemos inferir que é característica de destaque da paisagem a criação de distintos significados sobre o mesmo processo ou forma.

A criação de distintos significados na composição de uma paisagem – especialmente no nosso caso, de paisagem religiosa e cultural – relaciona-se com os modos pelos quais a *cultura* vai interferindo na espacialidade.

Partindo em busca da compreensão sobre o que vem a ser **cultura**, aprendemos por Corrêa que “[...] é entendida como os significados que um dado grupo social elabora e reelabora com base em sua experiência, o que inclui avaliações, contatos e descobertas” (2008, p. 1).

O mesmo autor destaca, com base na revista *Géographie et Cultures*, e em termos mais minuciosos, que a cultura pode ser caracterizada como

- um conjunto de técnicas, atitudes, ideias e valores, apresentando assim “componentes materiais, sociais, intelectuais e simbólicos”;
- conteúdo “transmitido e inventado”;
- não constituída pela “justaposição de traços independentes”, mas, ao contrário, “seus componentes formam sistemas de relações mais ou menos coerentes”;
- comumente, não assimilada igualmente pelos membros de uma sociedade;
- conteúdo “vivido individualmente” (1999, p. 52).

E aprofundando e ilustrando essas noções, Corrêa acrescenta e ilustra que

Os membros de uma dada cultura e as representações por eles criadas mostram-se e são vistas em intenso processo de comunicação que, geograficamente, traduz-se em fixos e fluxos. Entre estes estão os itinerários simbólicos distintos dos itinerários diários entre casa-trabalho-casa, ou aqueles, menos frequentes, ligando, por exemplo, casa-supermercado-casa, ou casa-Convento da Penha-casa, ou casa-Romaria dos Homens-casa (idem, *ibidem*, p. 6). [grifo nosso]

Essa mesma compreensão dos fixos e fluxos dos devotos da Virgem da Penha, dos romeiros só é possível, aos olhos de Miceli (2001), quando se considera que a *cultura* “[...] só existe efetivamente sob forma de símbolos, de um conjunto de significantes e significados do qual provém sua eficácia própria. A percepção dessa realidade segunda, propriamente simbólica, que a cultura produz e inculca, parece indissociável de sua vida política”.

Nesse contexto, faz-se importante frisar que a produção simbólica realizada pelos frequentadores

do Convento e da Romaria dos Homens - haja visto que a elaboração de uma paisagem religiosa e cultural nesses espaços e trajetos está articulada com aspectos sociais, econômicos e políticos das pessoas que se deslocam - ocupa e transforma esses espaços.

A discussão da espacialidade da cultura e das simbologias que se apresentam nesses espaços faz emergir uma grave questão: o que está por detrás desses movimentos de peregrinações e romarias ao Convento?

Miceli (2001), ao introduzir o livro "Economia das Trocas Simbólicas" de Pierre Bourdieu aponta argumentos que ajudam a pensar essa questão. Ele postula que os símbolos religiosos não representam apenas manifestações de fé; tampouco se prestam com exclusividade à busca pela manifestação do sagrado. Na verdade, não raro estão mesmo é carregados de interesses que se pautam em uma lógica de detenção do poder:

Sem símbolos, que são os materiais significantes que a doutrina transmite como se fossem significações não-arbitrárias, não pode haver expressão de uma esfera propriamente econômica, e muito menos uma estrutura de poder. Os discursos, os ritos e as doutrinas constituem não apenas modalidades simbólicas de transfiguração da realidade social, mas, sobretudo, ordenam, classificam, sistematizam e representam o mundo natural e social em bases objetivas - nem por isso menos arbitrárias. (p. LX)

A esse respeito, Foucault argumenta que, nas sociedades, o poder atua na construção de regimes de verdade, que definem o que é correto, apropriado, justo, verdadeiro (...). Em seus termos:

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é - não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história das funções - a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar.).

A verdade é deste mundo. Ela é produzida nele graças a múltiplas coerções, e nele produz efeitos regulamentados pelo poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade, isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos; a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (1979, p. 12).

Isso pode ser constatado no contexto da busca pela manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens, nos quais o uso e a criação de símbolos religiosos, bem como os discursos religiosos e suas práticas vão estabelecendo lugares e espaços sagrados, conferindo-lhes poder, e determinando modos de subjetivação das pessoas.

Os procedimentos e técnicas escolhidos dentro do discurso religioso católico elaboram-se via diversos simbolismos que, tomados como verdades, permeiam a construção da fé e a busca pela manifestação do sagrado nos espaços tidos como primordialmente sagrados.

Em relação aos **simbolismos** religiosos, Rosendahl (2009, p. 36) desnuda que

O povo, como participante, produz e reproduz um campo religioso no qual os símbolos e lutas seculares são recobertos com nomes do sagrado. Não existe um conhecimento sistematizado, e sim um conjunto de mitos e práticas do sagrado que se constitui em um saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva popular.

A isto, Corrêa complementa, atestando que

As formas simbólicas tornam-se formas simbólicas espaciais quando diretamente relacionadas ao espaço, constituindo-se em fixos e fluxos, isto é, localizações e itinerários. Palácios, templos, cemitérios, memoriais, estátuas, obeliscos, *shoppings centers*, parques temáticos, rios, montanhas, procissões, desfiles e paradas são exemplos de fixos e fluxos que podem ser vistos como formas simbólicas espaciais, distintas de uma jóia, um móvel ou uma vestimenta (2007, p. 3).

Tomando essas teorizações de Rosendahl e Corrêa como premissas, podemos considerar que, ao frequentar o Convento da Penha e ao percorrer o trajeto da Romaria dos Homens, os devotos ora levam consigo, ora criam um conjunto de práticas e mitos que se constituem como um saber oral, como uma memória coletiva revestida pelo sagrado. Esses conjuntos de práticas e mitos assumem traços simbólicas que acabam fazendo dos espaços do Convento da Penha e da Romaria dos Homens *formas simbólicas espaciais*.

Conotar o Convento da Penha como forma simbólica espacial acaba por transformá-lo em um espaço que atrai pessoas, um centro de convergência (especialmente de fieis):

Pelo simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de **hierópolis** ou **idades-santuário**. Assim, cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Esse arranjo singular e repetitivo pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade marcada por tempos de festividades, próprios de cada centro de peregrinação (ROSENDAHL, 2009, p. 26). [grifos nossos]

Esses centros de convergência de peregrinos ou as cidades-santuário são chamados, pela autora, de **hierópolis**. A esse respeito, a autora agrega: “Por hierópolis, entendem-se aqueles lugares considerados sagrados por uma dada população, local, regional ou nacional. As hierópolis constituem lugares de peregrinação de diferentes religiões” (Ibidem, p. 09).

O Convento da Penha é, portanto, uma *hierópolis*, dado que atrai milhares de pessoas, e não somente em períodos de festividade, mas durante todo o ano, quer nos contextos de procissões ou romarias, quer em simples visitas. As práticas e crenças dos devotos e demais frequentadores daquele espaço confluem para a configuração dum território específico de fé, de cultura e de busca pela manifestação do sagrado.

Nesse sentido, cabe a reiteração do conceito de *território* postulado por Milton Santos:

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida - sobre os quais ele influi. Quando se fala em território, deve-se, pois, de logo, entender que se está a falar de território usado, utilizado, por uma dada população (2000, p. 47).

É majoritariamente como um *território* de fé e devoção que se busca pela manifestação do sagrado no Convento da Penha, e que tal busca se constitui como uma marca identitária do povo capixaba. Este, por sua vez, em decorrência de seus mitos e práticas religiosas, faz usos do território, inventa modos de crer, de sentir e de buscar o sagrado, e cria, desse modo, uma cultura religiosa.

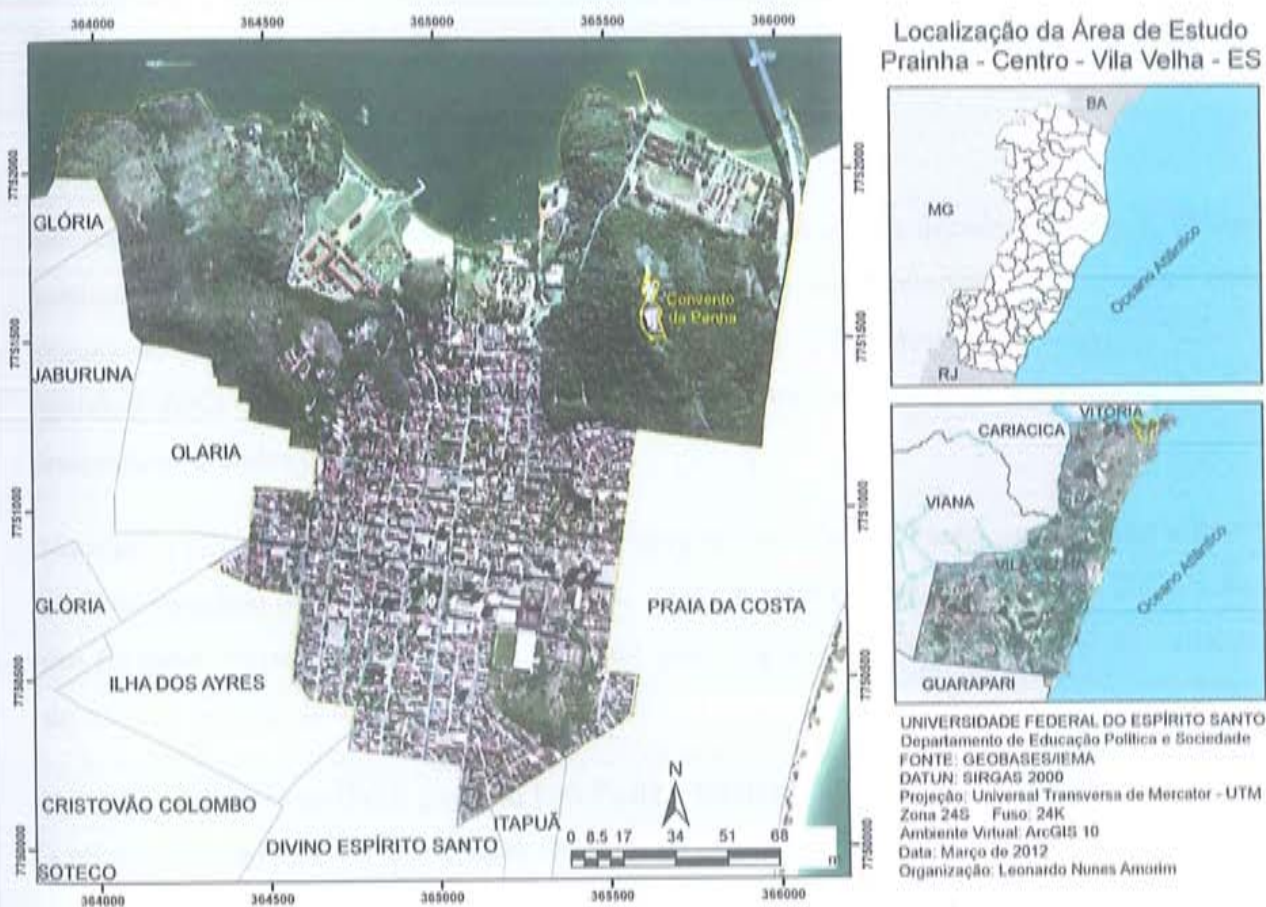
Enfim, essa breve revisão nos recomenda admitir que as pesquisas realizadas nos contextos da Geografia Cultural e das Ciências das Religiões apontam para a necessidade de se pensar o processo de manifestação do sagrado por meio dos usos que os devotos fazem dos símbolos e do território, elaborando desta maneira, paisagens culturais e religiosas. Essa é a empreitada a que ora nos lançamos, tomando por corpus particular os espaços do Convento da Penha e do trajeto da Romaria dos Homens.

É legítimo confessar que a delimitação e a composição do campo problemático desta pesquisa passam o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e o trajeto da Romaria dos Homens, entre os desejos de pesquisa deste *professor e pesquisador*, entre as teorizações oriundas dos estudos no mestrado e no seio da revisão dos trabalhos apresentados acima.

1.2 CONVENTO DA PENHA: localização geográfica e características humanas²

² Os dados ora apresentados são oriundos de pesquisa feita no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e no site da Prefeitura Municipal de Vila Velha: <http://www.vilavelha.es.gov.br/turismo/historia/comecou-por-vila-velha/>.

O município de Vila Velha localiza-se no Estado do Espírito Santo, na latitude sul de $20^{\circ} 20' 12''$ e na longitude oeste de Greenwich de $40^{\circ} 17' 28''$. Sendo o terceiro maior município do Espírito Santo, tem extensão territorial de 211 km^2 , faz parte da Região Metropolitana da Grande Vitória, limitando-se ao norte com a capital, Vitória, ao sul com Guarapari, a leste com o Oceano Atlântico, a Oeste com Cariacica e Viana. Segundo a Divisão Regional do Espírito Santo, Vila Velha integra a Região Metropolitana, e sua divisão político-administrativa é constituída por cinco distritos: Vila Velha, Argolas, Ibes, Jucu, e São Torquato. As imagens³ abaixo ilustram a localização geográfica do Convento e da Prainha, nos mapas do Brasil, do Espírito Santo e de Vila Velha.



³ As imagens apresentadas foram produzidas na Universidade Federal do Espírito Santo, pelo Departamento de Educação Política e Sociedade. Fonte: GEOBASES/IEMA. Organizadas por Leonardo Nunes Amorim.

O primeiro nome que a cidade recebeu, *Vila do Espírito Santo*, foi cunhado pelo então donatário da Capitania, o português Vasco Coutinho, em 23 de maio de 1535. Consta que a motivação para a escolha desse nome foi o fato de o donatário ter ancorado a caravela Glória na enseada da Prainha, entre os morros da Penha e Inhoá, num domingo, dia em que a fé católica festeja pentecostes.

Em 1550, devido à grande hostilidade dos índios Goitacases, Vasco Fernandes Coutinho transferiu a sede da capitania para a Ilha de Santo Antônio (ilha de Vitória), e a chamou de Vila Nova, passando a primeira a denominar-se Vila Velha. Em 1750, Vila Velha foi elevada a distrito, e só bem mais tarde, pela Constituição Estadual de 1890, tornou-se município.

Quem nasce em Vila velha é denominado “vilavelhense”, e comumente recebe o carinhoso apelido de “canela-verde”. O apelido tem origem na colonização, quando os indígenas, ao entrarem nas águas repletas de musgos, delas safam com as canelas verdes.

No último censo, realizado em 2010, o município, que na última década crescera 1, 8% ao ano, contava com a maior população do Estado: cerca de 426 mil habitantes. A composição étnica da população é bastante heterogênea, já que parte é de origem indígena, parte de origem africana e uma grande parcela de origem Européia, principalmente italiana - quase 60% da população descende de imigrantes oriundos da península Itálica.

No roteiro turístico religioso de Vila Velha, figura o Convento da Penha, mais antigo e importante símbolo religioso do Estado. Sua maior festa ocorre após a páscoa, e, no ano de 2012, a Romaria dos Homens – a mais tradicional das romarias que integram as festividades o evento - reuniu cerca de 150 mil pessoas de diversas regiões do Brasil.

Ao sopé do Convento fica a gruta do Frei Pedro Palácios, lugar que, segundo relatos populares, foi a primeira moradia do Frei no Estado.

Também na Prainha que dá acesso ao convento, encontra-se a Igreja do Rosário, que ostenta, em seu pátio frontal, um grande obelisco em homenagem a Vasco Fernandes Coutinho e a Nossa Senhora dos Prazeres. Sendo a mais antiga igreja do Estado, cujo início de construção data de 1535, foi recentemente tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico.

Durante a procura pelos dados que aqui expusemos, foi-nos possível descobrir que a história de Vila Velha está atrelada à história do Convento da Penha e das manifestações religiosas que ocorrem nele e em seu entorno. O elevado número de devotos e visitantes que, a cada ano, procuram esse Santuário e percorrem os trajetos que a ele conduzem indica que a identidade do povo canela-verde

(e mesmo a da população capixaba, em geral) está intimamente ligada à busca pela manifestação do sagrado nesse território. Revela também, que essa movimentação de busca exerce influência direta sobre as elaboração e reelaboração culturais do Estado do Espírito Santo.

1.3 ASPECTOS TEÓRICOS: uma breve revisão de literatura

Antes mesmo da entrada em campo de pesquisa, foi-nos imperativo tentar conhecer o que tem sido privilegiado e destacado nas discussões nos campos das Ciências das Religiões e da Geografia Cultural. Nesse mister, mergulhamos numa profunda busca de literaturas - livros, teses, dissertações e trabalhos acadêmicos - que amparassem nossas hipóteses e ajudassem a estruturar alguns olhares sobre o processo de busca pela manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e fora dele.

As definição e configuração das intencionalidades da pesquisa, a elaboração dos caminhos investigativos, a produção dos dados e a escrita deste trabalho se compuseram após revisitar alguns campos teóricos específicos, balizado principalmente pelas linhas de pensamento de Zeny Rosendahl (1994; 1996; 1999; 2001; 2003; 2005; 2009), Mircea Eliade (1961; 1991; 1992); Michel Foucault (1979) e Pierre Bourdieu (2001), dentre outros autores.

Ao nos debruçarmos sobre essas leituras centrais, outros conceitos e autores foram se revelando convergentes com nossa intenção de pesquisa, e passaram a compor nossa literatura essencial.

Tanto no intuito de conhecer as temáticas, os diálogos e os sentidos dados à religião pelo viés da Geografia Cultural, quanto no de tecer entrelaçamentos com nossa pesquisa, intitulada **“CONVENTO DA PENHA: a manifestação do sagrado delineando paisagens religiosas e culturais no Espírito Santo”**, estabelecemos, de antemão, algumas unidades de agrupamento de dados que, ao serem relacionadas, compunham descritores distintos.

A companhia teórica de Zeny Rosendahl nos deu suporte nas reflexões sobre *hierofania* (principalmente em sua obra publicada em 1996), *espaço sagrado* (idem), *simbolismos religiosos* e *hierópolis* (2009), além de fundamentar muitas das análises empreendidas sobre experiências e discursos práticos aqui compilados.

As reflexões de Perez também ampliaram as nossas em vários momentos da presente empreitada. Merecem menção especial os alicerces que a partir dele construímos no tocante a *espaço geográfico* (2005).

Em relação a *espaço geográfico*, grande amparo encontramos, também, nos estudos de Milton Santos (1988). Desse autor, garimpamos ainda contribuições preciosas a respeito de *paisagem*.

A obra de Mircea Eliade constituiu-se rico celeiro quando precisamos amadurecer ideias, particularmente no tocante entre as relações de *espaço sagrado e profano* (1992).

Sobre *a relação entre espaço e lugar*, amparamo-nos em postulados de Tuan (1983) e Carlos (2007).

Sobre *paisagem*, foram de grande importância as concepções de Luchiari e Milton Santos. Nesse campo, porém, merecem destaque os fundamentos de Corrêa (2007 e 2008). Os estudos de Corrêa também nos brindaram com basilares noções de *cultura* (2008) e de *simbolismos religiosos* (2007). Essas noções de *paisagem*, *simbolismos religiosos* e *cultura* lograram ainda maior vulto quando postas em diálogo com os apontamentos sobre *sociedade e cultura* encontrados nas pesquisas de Miceli (2001) e nos postulados de Foucault (1979), pelo que ampararam e ampliaram exponencialmente nossas possibilidades argumentativas.

No mais, a configuração das intencionalidades da pesquisa, a elaboração dos caminhos investigativos, a produção dos dados e a escrita deste trabalho se compuseram após revisitar os autores já referidos, além de Bourdieu (2001) e doutros autores que ainda serão revelados no fluxo de nossas reflexões.

Esses celeiros teóricos mobilizaram os desejos de pesquisa deste *professor e pesquisador* a trilharem caminhos investigativos para a composição desta pesquisa e, concomitantemente, para acudir ao desejo social de compreender **como ocorre o processo de manifestação do sagrado e suas possíveis implicações espaciais dentro e fora⁴ do espaço do Convento da Penha.**

1.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS

Por mais complicado e impossível que seja abarcar toda a complexidade do fenômeno religioso e seus acontecimentos, a intenção era acompanhar alguns dos movimentos que envolvem o processo de manifestação do sagrado dentro e fora do Convento da Penha.

O cunho metodológico desta pesquisa se fez sob uma perspectiva qualitativa de produção e

⁴ Cabe esclarecer que com o termo "dentro" pretendemos designar os movimentos dos fiéis e visitantes no espaço do Convento da Penha. Já com o termo "fora" intentamos referir os movimentos dos devotos da Santa e dos demais participantes da Romaria dos Homens.

análise dos dados, e implicou, como deveria, o contato direto do observador com a situação estudada, enfatizando mais o processo do que simplesmente *um* produto. A conveniência de se estabelecer uma pesquisa de inclinação qualitativa reside nas possibilidades de se mergulhar em *espaços e tempos* dinâmicos, como os percorridos e vividos no Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens. Minayo (2003, p. 21) reforça a validade das contribuições desse tipo de pesquisa para as Ciências Sociais e para a Ciências das Religiões:

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Já segundo Gil (2002, p. 54), esse tipo de pesquisa é relevante, a partir do momento em que possibilita “[...] um estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira a permitir seu amplo e detalhado conhecimento [...]”. Tal concepção vem bem a calhar com nosso propósito o de trabalhar sobre o escolhido universo de significados, motivos, crenças, valores e atitudes, e confirmou nosso acerto quanto à opção metodológica de pesquisa, bastante para suportar um estudo de caso sobre o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens.

Dentre os propósitos dessa perspectiva de pesquisa, alguns são peculiarmente convergentes com nossa intenção de pesquisa. Só para citar três deles, referimos a) explorar situações da vida real, cujos limites não estão claramente definidos; b) descrever a situação do contexto em que está sendo feita a investigação; c) formular hipóteses ou desenvolver teorias.

Definido de maneira razoavelmente elucidativa o que se pretende estudar, e depois de ter estabelecido os elementos fundamentais sobre o tema pesquisado, apresentamos como o assunto vai ser abordado, explicitando o conjunto de procedimentos metodológicos adotados para atingir os objetivos propostos e responder, de maneira suficientemente clara, as questões levantadas. Tudo isso se propõe sob o alento de se saber que, na verdade, as respostas e resultados obtidos são interpretações da realidade estudada baseadas em um arcabouço teórico e metodológico que, sem dúvida alguma, está aberto a novas leituras e interpretações. É como afirma Relph: “Uma interpretação é, claro, sempre aberta à reinterpretação, à medida que surjam novos esclarecimentos ou que novas evidências se tornem disponíveis” (1979, p. 5).

Na tentativa de que esse estudo seja realmente representativo e significativo para os estudos em Geografia Cultural e para as Ciências das Religiões, foram utilizados os procedimentos

metodológicos descritos a seguir: levantamento bibliográfico e documental; trabalhos de pesquisa direta no campo (visitas ao Convento, participação na Romaria dos Homens de 2012, observação e aplicação de questionários e entrevistas); tabulação dos dados; e análise de resultados.

É importante ressaltar que as interpretações e análises feitas acerca do fenômeno investigado foram precedidas de uma descrição a partir da observação e de dados disponíveis, com o objetivo de reconhecer a complexidade do objeto de estudo e das experiências das pessoas com o espaço/tempo sagrado, para somente depois fazer qualquer tipo de análise ou explicação. Como ponto de partida, foi realizado um aprofundamento e ampliação das leituras sobre os trabalhos de cunho geográfico sobre a religião e o sagrado e, ainda, dos trabalhos oriundos de outras ciências sociais que explorassem a dimensão espacial do sagrado e das práticas religiosas, como por exemplo, nos estudos de Rosendahl (1994; 1996; 1999 e 2009), Eliade (1961; 1991; 1992), Milton Santos (1988; 2000; 2002), Foucault (1979) e Bourdieu (2001). Empreenderam-se, neste ponto, recorrentes idas e vindas em busca de material bibliográfico pertinente e diversificado, o que foi indispensável para ajudar a refletir sobre o quadro teórico-conceitual do tema.

Esse processo de investigação bibliográfica teve por finalidade conhecer as diferentes concepções científicas acerca do fenômeno aqui estudado, fazendo-se consultas a livros, teses, dissertações, artigos de revistas especializadas, etc., encontrados em várias bibliotecas, com destaque para a Biblioteca do Departamento de Geografia e Núcleo de estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (DGEO/NEPEC-UERJ). Recorremos também a vários artigos acessíveis na internet e disponíveis em bases de dados ligados a instituições universitárias. Acrescente-se que foi realizado um modesto levantamento bibliográfico junto ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

O segundo movimento da pesquisa se realizou paralelamente à pesquisa bibliográfica, durante todo o período de execução deste trabalho (2011 a 2012), e consistiu na realização de numerosas visitas à Prainha - onde se localiza o Convento da Penha, na cidade de Vila Velha - com o intuito de observar *in loco* as festas religiosas e a vida cotidiana local, de esclarecer dúvidas que surgiram durante o levantamento bibliográfico, enfim, de conhecer melhor o objeto pesquisado, registrando em fotos e anotações os dados coletados, sempre com a intenção de perceber e registrar os fatos mais importantes.

TUAN (1983) afirma que a percepção, quando utilizada realmente, se torna um importante instrumento para o estudo e a explicação de determinado fenômeno, e que, na pesquisa científica,

não se pode apenas observar a cena, ser um mero expectador: é preciso envolver-se com ela, utilizando todos os sentidos, e não apenas a visão, pois a percepção só é alcançada totalmente a partir da utilização de todos os sentidos, dedicação imprescindível para a interpretação de determinados fenômenos, especialmente aqueles que envolvem experiências subjetivas do homem com o espaço.

A pesquisa de campo ajudou a produzir dados primários para a pesquisa, o que favoreceu a compreensão e a interpretação da vivência religiosa dos frequentadores, devotos e romeiros, da realidade local e trouxe significativos subsídios para o esclarecimento da problemática proposta. Esse trabalho de pesquisa direta no campo foi muito importante para possibilitar maior inteligibilidade da realidade estudada, já que os dados secundários sobre o processo de manifestação do sagrado no Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens são escassos.

Daí que, para tentar compreender a relação dos devotos, visitantes e romeiros com o espaço sagrado no Convento e no trajeto da Romaria dos homens, lançamo-nos a experienciar, junto com aquelas pessoas, algumas de suas práticas religiosas e não religiosas. Nesse sentido, as visitas à Prainha na cidade Vila Velha e à Catedral na cidade de Vitória forneceram-nos esses alicerces, e constituíram-se como uma das fases da pesquisa.

As visitas se iniciaram em 2011 e se estenderam até o final do primeiro semestre de 2012, repetindo-se durante diversos finais de semana, nos períodos de romaria e de ausência de romaria, de maneira mais informal (menos proposital), com os propósitos centrais de levantar informações sobre a problemática tecida, de conhecer melhor o fenômeno estudado e de o experienciar. Assim focados, assistimos às missas, acompanhamos as procissões, observamos as práticas religiosas dos romeiros, subimos o Morro de Nossa Senhora da Penha, viajamos com os romeiros no trajeto de Vitória a Vila Velha, frequentamos as feiras e barracas, conversamos e convivemos com as pessoas que vivenciam o sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens. Evidentemente, houve momentos em que fizemos visitas mais objetivas e formais, destinadas a aplicar entrevistas e questionários aos visitantes, devotos e romeiros.

Um importante instrumento de pesquisa utilizado foi o formulário de perguntas (roteiro de entrevista⁵) aplicado aos devotos e visitantes do Convento da Penha, donde extraímos dados relevantes para o conhecimento mais detalhado dos inquiridos, das motivações e da periodicidade

⁵ Ver em anexo.

das visitas e religiosas, dos significados que atribuem ao espaço, dos locais de manifestação do sagrado, etc. O público-alvo dos inquéritos era composto, principalmente, dos visitantes do Santuário de Nossa Senhora da Penha, independentemente de sua motivação, até porque não se tinha como definir com clareza quem eram as pessoas que visitavam apenas por um sentimento de devoção – ademais, nem era esse o principal objetivo da pesquisa.

Também nos valem de aplicação de um questionário⁶ durante a Romaria dos Homens. Essa proposta se concretizou nas proximidades da Catedral de Vitória (ruas, praças, igreja e morro), onde se concentrava a maior parte dos romeiros, antes da saída da procissão.

Uma dificuldade encontrada no decorrer da pesquisa foi a delimitação do tamanho da amostra, por conta de não existirem dados precisos sobre a quantidade de visitantes que frequentam o Convento da Penha e do número exato de participantes da Romaria dos Homens. Esses dados foram solicitados à Prefeitura Municipal de Vila Velha, à Paróquia local e à Polícia Militar, que nos apresentaram à guisa de estimativas um número que varia entre 150 e 180 mil participantes da Romaria dos Homens de 2012. Por esses processos, foram realizadas 50 entrevistas com visitantes e devotos frequentadores do Convento da Penha, e foi aplicada a aproximadamente 140 sujeitos nossa proposta de questionário.

Os voluntários responderam um questionário com questões fechadas – que ofereciam respostas previamente definidas e alternativas para escolhas múltiplas -, com os objetivos de reduzir o tempo do inquérito e facilitar o processamento e a análise dos dados, por conta da dimensão quantitativa dos formulários a serem aplicados.

Em relação às entrevistas, apresentamos questões abertas que davam espaço para os inquiridos que se sentissem à vontade emitirem opiniões livres sobre suas práticas devocionais, sobre a importância e os significados dos espaços sagrados, e abertas a qualquer outro tipo de comentário. Essas entrevistas tornaram-se muito importantes para o estudo empreendido aqui, uma vez que nos ajudaram na compreensão do processo de manifestação do sagrado, das práticas do catolicismo popular, revelando pontos de vista e experiências singulares por meio das falas e gestos.

Após a obtenção, em instituições como o IBGE, dos dados secundários sobre o município de Vila Velha, e da realização do trabalho de campo (observação, vivência do fenômeno, aplicação de questionários e entrevistas) partimos para a análise e o cruzamento das informações, valendo-nos

⁶ Ver em anexo.

da formulação de gráficos e mapas facilitadores da interpretação da realidade estudada.

Assim, com a organização e sistematização das informações e dos dados produzidos, realizamos cruzamentos de dados, analisamos os dados primários e secundários obtidos juntamente com o quadro teórico e metodológico elaborado para a discussão do campo problemático e começamos a redação deste trabalho. Buscou-se relacionar as informações conseguidas na investigação bibliográfica com os dados obtidos no trabalho de campo e com a análise dos dados. Essas informações subsidiaram a elaboração do presente trabalho e ajudaram a responder - ou, pelo menos, aproximarmo-nos das respostas para - os problemas levantados, e, destarte, atingir os objetivos da pesquisa, por possibilitarem melhor reflexão e mais ampla compreensão sobre a complexidade do tema abordado.

Foi também a partir dessas bases que conseguimos traçar contornos mais nítidos para nossas *intencionalidades de pesquisa e objetivos específicos*, condição *sine qua non* para o desenvolvimento do trabalho em si. Em outros termos, extraímos com mais definição e clareza o cerne de nossa busca, definindo que nosso objetivo geral seria a compreensão do processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha, bem como de que modos esse processo ultrapassa os muros do santuário e promove alterações nos espaços de suas movimentações.

Derivada desse intuito principal, a *primeira intencionalidade da pesquisa - ou primeiro objetivo específico* - consistiria em compreender o processo histórico de configuração do Convento da Penha como um local de manifestação do sagrado.

A *segunda intencionalidade* compreendia acompanhar e descrever, por meio de narrativas dos fieis, como se dá a relação entre crença e manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha.

A *terceira* ambicionava analisar o modo como se estabelece a busca pela manifestação do sagrado, e as conseqüentes composições de paisagens religiosas e culturais disso derivadas.

Esses campos teóricos e delimitações metodológicas mobilizaram os desejos de pesquisa deste *professor e pesquisador* a trilharem caminhos investigativos para a composição de um campo de problematização de pesquisa e para o desejo social de compreender **como ocorre o processo de manifestação do sagrado e suas possíveis implicações espaciais dentro e fora do espaço do Convento da Penha.**

Cabe destacar que o termo "dentro" é utilizado para designar os movimentos dos fieis e de visitantes no Convento da Penha. Já o termo "fora" do Convento da Penha refere-se aos

movimentos dos devotos (e demais) participantes da Romaria dos Homens.

Esses caminhos investigativos impulsionaram outra etapa de pesquisa: a escrita da dissertação, que foi constantemente atravessada pelas mutações que o campo problemático sofreu no decorrer do processo de pesquisa.

A partir daí, o debate e a organização dos dados produzidos durante a pesquisa apresentam-se nesta dissertação em cinco capítulos.

O primeiro deles, introdução do trabalho, intitulado *"INICIANDO O PERCURSO DA PESQUISA"*, apresenta os motivos para a presente realização, os caminhos investigativos e os procedimentos *teóricos e metodológicos* empregados para a produção de dados, e a relevância da pesquisa para o cenário dos estudos da Geografia Cultural e da Ciências das Religiões.

O segundo capítulo, *"A CONFIGURAÇÃO DO CONVENTO DA PENHA COMO UM ESPAÇO DE MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO: uma breve contextualização histórica"*, estabelece uma discussão sobre a origem da fé em Nossa Senhora da Penha, a partir de uma breve contextualização histórica do culto a divindades femininas, assim como, pela história do culto mariano, acerca da origem da devoção capixaba em Nossa Senhora da Penha e da constituição dos mitos e lendas sobre os milagres da Virgem da Penha.

No terceiro, *"A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NO ESPAÇO DO CONVENTO DA PENHA"*, promove-se um debate sobre o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha, analisando-se os sentidos, as crenças e as simbologias que foram compondo diversos lugares e paisagens para a manifestação do sagrado.

"A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: 'você vai à Penha?'", nosso quarto capítulo, discute a elaboração de paisagens religiosas e culturais que se formam pelo vínculo de fé criado entre devotos e Santa, durante a Romaria dos Homens. Neste, problematiza-se o processo de manifestação do sagrado durante a romaria e as implicações espaciais em seu trajeto.

O quinto e último capítulo, *"TECENDO POSSÍVEIS CONSIDERAÇÕES"*, oferece alguns apontamentos sobre o processo de pesquisa, dentre os quais se destacam: os regimes de verdade, os lugares de manifestação do sagrado e as paisagens religiosa e cultural. Acusa ainda que o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens se alicerçou com o estabelecimento de alguns regimes de verdade sobre o poder de Nossa Senhora da Penha, e que tais efeitos de verdade produzidos foram alimentando a fé e a devoção das pessoas.

Por fim, deslinda o quanto a necessidade do encontro com o sagrado foi desenhando/discriminando no Convento da Penha lugares tidos como *sagrados*, ou seja, lugares para hierofania. Nesses lugares, muitos símbolos e rituais foram e são cunhados e utilizados, o que acabou por alterar o espaço natural, modelando-o, compondo uma paisagem religiosa, confeccionando uma outra cultura, um território de fé e de devoção.

Por tudo já exposto, já se pode assegurar que a relevância do nascente estudo reside em sua potencialidade de ampliar o campo de pesquisa da Geografia Cultural e da Ciências das Religiões, apontando para os usos que as pessoas fazem do espaço, transformando o espaço geográfico do Convento da Penha e do trajeto da Romaria dos Homens em espaços sagrados; desnudando como criam e vivenciam simbologias, como criam histórias e memórias coletivas de fé; descortinando como essas histórias e memórias gestam conjuntos de mitos e práticas religiosas capazes de determinar passos da busca pela manifestação do sagrado; expondo como indivíduos comuns elaboram paisagens religiosas e culturais, e desse modo, definem por conotação territórios de fé e devoção que, por fim, permeiam a constituição, a composição, da identidade do povo capixaba.

2. CONFIGURAÇÃO DO CONVENTO DA PENHA COMO UM ESPAÇO DE MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO: uma breve contextualização histórica

O CONVENTO DA PENHA

Alcandorado e belo, exposto ao raio e ao vento,
Sentinela da barra, em perfil singular,
Destaca-se, no espaço, o lendário Convento,
O trono de Maria entre a planície e o mar.

Peregrino, contempla o augusto monumento
da terra capixaba. Ali, vive a rezar,
em hosanas de glória, ou rudez do tormento,
o coração de um povo! Oh! Sim, vem meditar.

O sonho de Frei Pedro, - o monge do painel,
perdido na montanha, à sombra das palmeiras,
inspira um florilégio, em poemas e prosa.

O artista o registrou, num primor de pincel,
e a fé, tão superior aos cumes e às trincheiras,
conduz as multidões à Virgem Poderosa!..

Maria Stella de Novaes - 1953 (In: NOVAES, 1958, p. 131)

Redigir esse capítulo só foi possível depois de várias idas e vindas a diversos textos que, historicamente, ajudam a pensar a configuração do Convento da Penha como um local de manifestação da fé, de perpetuação da crença e como um espaço para o encontro do homem com um poder sagrado e transcendental. Neste momento, cogitamos averiguar como se deu o processo histórico de configuração do Convento da Penha como um local de manifestação do sagrado.

A análise proposta perpassa a problematização e a teorização dos seguintes aspectos: a origem da fé em Nossa Senhora da Penha, a partir de uma breve contextualização histórica do *Culto a divindades femininas*, a *História do culto mariano*; a *Origem da devoção capixaba em Nossa Senhora da Penha* e; A constituição dos *mitos e lendas sobre os milagres da Virgem da Penha*.

A partir daqui, apresentar-se-ão brevemente alguns contextos históricos que foram compostos por relações de força e de poder, instituindo certos discursos e regimes de verdade capazes de estabelecer e de perpetuar crenças e modos de ser e de viver de milhares de pessoas.

2.1 OS REGIMES DE VERDADE QUE INSTITUÍRAM O CULTO À DIVINDADE FEMININA.

O que é a manifestação do sagrado para o ser humano? Qual a importância de se questionar esse processo na sociedade atual? Na sociedade ocidental, pautada em grande parte pela fé cristã, que

tem como seu Deus Jesus Cristo, o que ainda mantém viva a chama da fé e devoção em uma figura feminina como Nossa Senhora da Penha? Essas são apenas algumas de muitas indagações que atravessam o pensamento e remetem à tessitura de problematizações sobre uma rede de conhecimentos que se dão pela crença em uma figura feminina e que, para muitos, se manifesta de modo sagrado, místico e único, transformando seus modos de ser e de estar no mundo.

Como nos diz Rosendahl (1996, p. 30),

É por meio dos símbolos, dos mitos, dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas.

Para tramar os fios desta pesquisa sobre a religiosidade, foi preciso problematizar os contextos religiosos de manifestação do sagrado para um povo e se debruçar sobre a história da divindade feminina na qual acreditam, e à qual devotam e pela qual vivem a sua fé. Nesse sentido, foi relevante tentar compreender alguns movimentos históricos que se configuraram e que levaram à constituição do Convento da Penha como um espaço para a manifestação do sagrado. A tessitura da discussão sobre a manifestação do sagrado no Convento da Penha não poderia ocorrer sem levar em conta a importante questão da devoção em uma divindade feminina, “Nossa Senhora da Penha – Mãe de Deus”.

Com o propósito de analisar a manifestação do sagrado no Convento da Penha, foi preciso buscar epistemologicamente as raízes históricas para a fé, a devoção e a busca da manifestação do sagrado em figuras femininas, como Nossa Senhora da Penha. Alguns caminhos mostraram que a fé em figuras femininas acompanha a história da humanidade, e não se inicia com a construção dum específico convento pela ordem católica franciscana, mas tem origens históricas em outros tempos, nos quais homens e mulheres reverenciavam a outras mulheres como Deusas, dedicando-lhes suas orações e cultos.

Os estudos de Ribeiro (2006) revelam que o culto à “mãe de Deus” não é uma exclusividade dos franciscanos, e que a devoção a divindades femininas já existia entre povos primitivos. Pesquisas arqueológicas afirmam existirem manifestações artísticas do período paleolítico (de 4000 anos a.C. adiante). A manifestação do sagrado pela via da fé, da devoção, do culto e da adoração, segundo Pischel, também se processava com o uso de imagens esculpidas, “estatuetas possuidoras de evidentes caracteres femininos, em que se punha em evidência a mãe e o processo de criação” (PISCHEL, apud RIBEIRO, 2006, p. 26).

Debatendo sobre a crença em uma figura feminina como detentora de um poder transcendental capaz de fecundar a terra e de se manifestar sob a forma de “colheitas sagradas”, Santos (2006, p. 56) explica que a consciência agrícola fundou o encontro místico entre a fecundidade da terra e a força criadora da mulher: “A agricultura constitui-se num rito à deusa-mãe, que era adorada como ser ou que podia dispor da vida e da morte, da fartura e da carência”.

Conforme Eliade (1992, p. 121),

[...] o fenômeno social e cultural conhecido como matriarcado está ligado à descoberta da agricultura pela mulher. Foi a mulher a primeira cultivar as plantas alimentares. Foi ela que, naturalmente, se tornou proprietária do solo e das colheitas. O prestígio mágico-religioso e, conseqüentemente, o predomínio social da mulher têm um modelo cósmico da Terra-mãe.

O poder atribuído às divindades femininas, como deusas da fertilidade/nascimento foi constituído no seio das configurações de certos regimes de verdade, que fazem ressoar os efeitos desse poder, instituindo modos de vida, ditando verdades e determinando a conduta e a cultura de um povo.

Sobre os efeitos dos regimes de verdade estabelecidos pelo poder, Foucault nos diz:

[...] creio que o problema não é de se fazer partilha entre o que num discurso revela da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são nem si nem verdadeiros nem falsos (1979, p. 07).

Faz-se importante, como bem se pode constatar, pensar a devoção a divindades femininas à luz dos diversos discursos que as configuraram como deusas, problematizar cientificamente os efeitos dos discursos espiritual e religioso, bem como de outros discursos que eventualmente revelam outras facetas sociais, culturais e históricas da humanidade. A relevância está, mais especificamente, em analisar os efeitos de verdade contidos nos diferentes discursos para perceber como o poder atribuído às deusas ressoa de modo negativo ou repressivo, mas também fortemente de maneira produtiva e potente na vida dos devotos.

Em diversas civilizações, os efeitos negativos eram sentidos quando esses povos, porventura, negligenciavam, esqueciam-se ou não se doavam à adoração de suas deusas, o que poderia se voltar contra eles sob os *signos* da morte da plantação ou da carência de alimentos.

Foucault enfatiza esse tipo de noção da força repressiva como um campo do poder que foi facilmente aceito pela proibição, pela repressão e pela instauração do medo. Essa noção é perceptível nos modos de vida e de fé dos povos antigos, que, por não conhecerem ou não dominarem tecnologias, sofriam dependência muito grande do meio natural, e a prosperidade ou a decadência de uma civilização estava diretamente ligada ao que ocorria no meio natural. Por isso,

com medo de serem castigados pelas intempéries - como enchentes, períodos de longas estiagens ou vendavais - e terem afetadas suas colheitas, instituem como obrigação que se dediquem orações e crenças às deusas. A propósito dessa força que diz "não", Foucault dispara:

Quando se definem os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica desse mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser essa uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que, curiosamente, todo mundo aceitou (1979, p. 07).

Foucault grifa também que os efeitos produtivos do poder são menos propagados, mas têm em si uma grande potencialidade para modificações no próprio poder instituído como repressivo, o que produz a possibilidade de alterar discursos, e, conseqüentemente, modos de vida das pessoas.

[...] O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente o fato de que ele não pesa só como uma força que diz não, mas diversamente, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social, muito mais do que uma instância negativa que tem por função mera reprimir (1979, p. 08).

Pode-se concluir, portanto, que os campos de poder que ora atuam pela repressão e pela proibição também podem atuar pela produtividade e pela potencialização, ou seja, os campos de força do poder produzem discursos, possibilitam revezamentos e até mesmo o entrelaçamento de efeitos de verdade, que nunca serão nem falsos e nem verdadeiros, mas sempre discursos e ações.

Desse modo, a produtividade do poder podia ser percebida quando, ao adorar alguma deusa ou ao fazer oferendas e dedicar o fruto de seu trabalho, alguns povos acreditavam ter, em troca, a manifestação sagrada - uma colheita farta! -, o que lhes garantia alimento por mais tempo e com mais abundância, potencializando a vida e a fé daquelas pessoas.

Esse revezamento de forças no campo do poder e na produção de efeitos de verdade pelo viés da fé em divindades femininas produz efeito de verdade pelo medo imposto e pela obrigação de devoção, e também produz um outro efeito de verdade que se destaca pelo prazer, pela glória, pelas bênçãos e pelas recompensas que essa devoção poderia proporcionar, ampliando os sentidos da fé e se propagando como crença na manifestação do sagrado.

Os centros de poder que foram se configurando em torno das divindades femininas instituíram alguns regimes de verdade que lhe davam o poder de decidir sobre a vida (como alegria, prazer, fartura) e a morte (como repressão, medo e carência) de muitos povos. A respeito dos centros de poder como atuantes na configuração de efeitos e de regimes de verdade nos discursos que instituem a fé e a devoção, Veyne pondera:

Sentimo-nos mais à vontade para estudar as crenças, religiosas ou outras, quando compreendemos que a verdade é plural e analógica. Essa analogia da verdade faz com que a heterogeneidade dos programas [de verdade] passe despercebida; [...] a nossa sinceridade é total quando nos esquecemos dos imperativos e usos da verdade de há cinco minutos para adotarmos os da nova verdade (VEYNE, apud FREITAS, 2006, p. 14).

Ora, se “a ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e a apoiam, e a efeitos de poder que a ela induzem e que a reproduzem” como um “‘Regime’ da verdade” (FOUCAULT, 1979, p. 14), está explicado o porquê de os entrelaçamentos das muitas verdades adotadas pelos efeitos discursivos e também pelos não-discursivos na crença em divindades femininas se terem feito e ainda continuarem a se fazerem sentir entre tantos povos. É calcado nesse tipo de entrelaçamento de verdades que o Cristianismo ascende, e o culto a uma diversidade de divindades, no ocidente, entra em declínio, perdendo em prestígio para essa nova forma de crença. Com a ascensão do Cristianismo, surge o culto à Virgem Maria, já a partir da Idade Média. Segundo Jacques Le Goff (apud Ribeiro, 2006, p. 34), “no século XI, a Virgem começa a se perfilar como a grande intercessora do além”.

2.2 UM BREVE HISTÓRICO SOBRE O CULTO MARIANO

*Voz ardente vibrou varonil,
em hosanas de pura alegria,
para unir, nesta terra gentil
os devotos de Virgem Maria.*

*Estrilho:
Nesta terra de Vitória
nós haverá de firmar
a bandeira de Maria:
Nossa Mãe, há de reinar! (bis)*

*Nossas vozes aclamam com glória
tua imagem, ó Virgem sem par!
Os triunfos de outrora, a vitória
poderás também nos dar.*

*À Senhora da Penha juramos
defender, com bravura e fervor,
nossa igreja divina que herdamos
de Jesus, nosso Deus e Senhor.*

*(Hino oficial do Primeiro
Congresso Mariano em Vitória. In:
Novaes, Maria Stella de. 1958)*

O culto mariano existe como substituto da adoração à Grande Mãe, que é uma figura encontrada em várias religiões e culturas pagãs. À medida que o Cristianismo se expande pelo mundo, são vários os casos de povos recém-cristianizados que acolhem a figura de Maria, por verem nela uma identificação com divindades locais ligadas à terra e à fertilidade (Grandes Mães).

Consoante Souza,

Maria personifica as antigas mulheres-mãe da humanidade. A figura de Maria sempre é ligada à pureza sexual, ao contrário da maior parte das divindades pagãs. Por volta do século II ou III, aparecem os primeiros ícones da Virgem através de mosaicos e pinturas em murais. No século V, em 431, o Concílio de Éfeso declara Maria a Mãe de Deus – *Theotokos*. – e define o dogma da “Maternidade Divina”, fomentando o começo de uma veneração especial à Virgem Maria e da construção de várias Igrejas em sua honra. No século VI surgem, em muitos lugares, santuários marianos, de arquiteturas simples, dedicados à “grande mártir” do Cristianismo. A partir daí, o culto às imagens marianas cresce, devido às influências da Ordem Cisterciense, especialmente pelo conhecido “santo mariano”, São Martinho (2008, p. 20-21).

Os séculos XI e XII são pontos culminantes do culto mariano. É por esses idos que mais lendas e aparições se multiplicam. As ordens mendicantes se encarregam de dar novo impulso às peregrinações marianas, fazendo crescer o número de lugares dedicados à Virgem. Conforme expressa Palácios (apud RIBEIRO, 2006, p. 34), é na Europa no século XII que surge o culto à Grande Dama, e que se desenvolve a devoção à Virgem Maria, e que na França todas as catedrais góticas construídas são dedicadas a “Nossa Senhora”. Também nessa fase atribuem-lhe qualificativos como os de Rainha e Madona, a partir do que a sua figura emerge como a de uma pessoa forte, milagrosa e salvadora.

Segundo a historiadora do Centro de estudos de História da Igreja na América Latina, Claudete Ribeiro Araújo (In: GALILEU, 2003, nº149, p. 23), enquanto nos primeiros séculos Maria é lembrada pela maternidade divina, no século XII ela é ressaltada por sua presença fundamental na paixão de Cristo, no Calvário. As imagens da época a colocam ao pé da cruz, abatida pela dor, deixando de ser contemplada como mãe da Igreja para ser mãe das pessoas (SOUZA, 2008, p. 21-22).

Esse tipo de discurso gerou impactantes efeitos de verdade sobre a devoção à Virgem Maria. Especialmente, segundo Santos (2006, p. 70), pelo fato de ter concebido Jesus Cristo por intermédio do Espírito Santo, a terceira pessoa da Santíssima Trindade - como se verifica no evangelho de São Mateus:

Ora, o nascimento de Jesus Cristo foi desse modo: estando Maria, sua mãe, desposada com José, achou-se ter concebido (por obra) do Espírito Santo, antes de coabitarem. E José, seu esposo, sendo justo, e não a querendo difamar, resolveu deixá-la secretamente.

Ora, andando ele com isso no pensamento, eis que um anjo do Senhor lhe apareceu em sonhos, dizendo: “José, filho de Davi, não temas em receber Maria como tua esposa, porque o que nela foi concebido é (obra) do Espírito Santo. E dará à luz um filho, no qual porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo dos seus pecados” (BÍBLIA, 1971, p. 1178).

E, desse modo, inicia-se a devoção à Virgem Maria. De acordo com Macedo (apud SANTOS, 2006, p. 71), até o Concílio de Éfeso, em 431, a projeção da imagem de Maria sobre os cristãos teve evolução lenta, mas, ao longo da Alta Idade Média, sua popularidade se firmou entre eles, chegando-se a um desenvolvimento assombroso do seu culto, depois do século XI.

A partir do Renascimento, século XV, a preocupação com a consciência impulsiona um conjunto de normas ditadas por complexos de culpa e pela necessidade de expiação dos pecados. Aí, a piedade Mariana vai dar peso à grandeza moral de Nossa Senhora e à sua santidade, a ponto de passarem a qualificá-la como deusa. Maria emerge, então, como um “modelo de sexualidade” para os fiéis, significando, para eles, um ideal de virtude que sobrevive até os dias de hoje.

Os ibéricos foram os grandes responsáveis pela divulgação do culto mariano na América, já que os portugueses eram grandes devotos da “Mãe de Deus”:

A religião da nação era profundamente mariana. O nome da Virgem faz parte da história de Portugal. A figura de Maria contribuiu historicamente para a construção daquela nação, para sua coesão interna, e inspirou suas maiores empresas políticas, como as guerras contra os mouros e as grandes descobertas (BOFF, apud SANTOS, 2005, p. 17).

A construção da nação portuguesa esteve atrelada ao culto a Maria, e os portugueses associavam suas vitórias e conquistas à bondade e à proteção da Virgem. Esses discursos produzidos e perpetuados pelos portugueses valiam-se do poder de proteção de Maria, dando ocasião a regimes de verdade que os colocavam como uma nação imbatível, perante as demais nações.

E, foi assim, conforme nos sublinha Santos (2005), que ao longo de sua história de lutas e conquistas, os portugueses creditam a Maria várias vitórias sobre os mouros. Importantes reis se portaram como D. Afonso Henriques (1111-1185), que, em agradecimento, consagrou a Maria o reino lusitano e fez erigir em Alcobaça um grande mosteiro dedicado à padroeira. Já D. João I, após a vitória de Aljubarrota (que libertou o país do domínio de Castela, em 1385), decretou como agradecimento que todas as catedrais do reino seriam dedicadas a Maria. Outro importante passo no culto à Virgem foi dado por D. Henrique (1349-1460), que construiu a capela de Nossa Senhora de Belém, tornada referência para os navegadores, a ponto de os fazer migrar até a capela para pedir proteção, antes das grandes viagens. E D. João IV (1604-1656), ao libertar o país do domínio espanhol, em 1640, promulgou a Virgem - sob o nome de Virgem da Conceição - como patrona do reino de Portugal - o que, então, incluía o Brasil.

Os regimes de verdade que creditavam as conquistas e vitórias portuguesas a Maria foram-na instituindo como protetora de Portugal, e criando efeitos de verdade para a crença do povo português, já que a devoção à Virgem se tornou um processo cultural daquela nação, mantendo-se forte até os tempos atuais. A esse respeito, Maia sustenta que

Os festejos religiosos se configuram como eventos ligados ao sacramentalismo cristão advindo do universo mental do grupo, e cada evento desses possui sua própria história e razão de existência, vindo a representar devoção, saudando um novo período produtivo que

se inicia nessas comunidades, e pode representar também a solução de um grave problema, como a saúde recuperada. Tudo isso é traduzido em agradecimentos, que podem ser definidos como: “manifestações culturais que se caracterizam, entre outros aspectos, por serem eventos efêmeros e transitórios, perdurando algumas horas, dias ou semanas” (1999, p. 204).

Nesse contexto efervescente, os sacerdotes se aproveitaram das crenças que já existiam em divindades femininas, e procuraram fazer uma correspondência com o Cristianismo para catequizar os povos ameríndios, produzindo novos discursos e novos regimes de verdade em torno da Virgem Maria.

Para empreender a evangelização, a coroa portuguesa se valeu da ideia da “guerra santa”. As novas terras foram vistas como territórios a serem conquistados - nos moldes do que se fazia na Europa, com as expedições “cruzadas” a Jerusalém. De certo modo, o catolicismo ibérico se torna um catolicismo guerreiro e intolerante. Como diz Hoornaert (apud OLIVEIRA, 2006, p. 67), “Foi por causa de uma ideologia que os portugueses vindos para cá, às mais das vezes humildes comerciantes, deixaram de ser tolerantes para com os índios”.

Dai, a imagem da Virgem chegou ao Brasil com os colonizadores. Segundo Megale (apud SANTOS, 2005), a nau de Pedro Álvares Cabral veio conduzida pela Senhora da Esperança; mais tarde, chegaram as imagens de Nossa Senhora da Glória e muitas outras. Na época em que Portugal ficou sob o domínio da Espanha (1560-1640), vieram das terras lusitanas para o Brasil, a Senhora de Montserrat, a Pilar (...).

De acordo com Souza (2008, p. 22), é a partir do século XIX que começa e se avulta a marianização do Cristianismo, devido à multiplicação das aparições de Maria. Aumenta a frequência dos fieis aos santuários religiosos ligados à Virgem, em detrimento daqueles vinculados às figuras dos apóstolos e da do próprio Jesus - esta, tão marcante na Idade Média. Com o passar dos anos e com o crescimento do fervor do culto mariano, Maria aparece como divindade feminina, representando uma importante transformação de paradigma na religiosidade contemporânea. A imagem de Maria é, para os fieis, a presença do divino na sua forma acolhedora, intuitiva, aquilo que é próprio do feminino em nossa cultura.

Segundo Boff (apud SOUZA, 2008, P.22), a figura do Pai Divino - que simboliza o guerreiro, o dominador, do pensamento forte - aos poucos cede espaço para a da Mãe (mais doce, defensora). Maria é a concretização dessa nova dimensão subjetiva e cultural. É um ícone e a própria face da religiosidade do século XXI.

Deriva disso a alegação de Boff (apud SANTOS, 2005, p. 12) de que “A história do Brasil, desde a vinda dos portugueses, está impregnada pela devoção à Virgem Maria, fazendo parte das manifestações culturais do povo brasileiro”.

Os discursos sobre o poder de Maria como divindade foram produzindo vários efeitos de verdade que configuraram uma geografia das invocações de Maria, e criando espaços e lugares específicos para a manifestação do sagrado. Nas regiões litorâneas, predominavam a Senhora dos Navegantes, a Senhora da Guia, a Senhora dos Mares e a Senhora da Boa Viagem. Nos penhascos Nossa Senhora da Penha, já nas regiões de agropecuária, aparecia a Senhora das Brotas. Nas regiões de mineração, predominavam a Senhora do Rosário, a Senhora do Carmo e a Senhora da Piedade da Assunção. A cultura brasileira, tanto quanto a portuguesa, está impregnada do culto a Maria: na devoção, nos nomes e nas lendas. Segundo estudos feitos por Fernandes (1992, p. 74), “37% das paróquias brasileiras são dedicadas à Mãe de Deus”.

E Souza reitera a devoção à Virgem no Brasil, e a intensificação disso, evidenciada a cada ano:

Festejos, procissões e romarias marcam o calendário religioso de várias cidades e Estados brasileiros, em honra aos mais diversos títulos que ela recebe, como Nossa Senhora Aparecida - intitulada Padroeira do Brasil -, Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora Medianeira - Padroeira do Rio Grande do Sul -, *Nossa Senhora da Penha – Padroeira do Espírito Santo* [...] (2008, p. 22). [grifo nosso]

A devoção e a fé na Virgem Maria se propagaram pelo Brasil, de modo a compor a cultura e o imaginário do povo brasileiro, proporcionando o deslocamento de milhares de pessoas a capelas, santuários, conventos ou a outros espaços em que se acredita ter ocorrido a manifestação do sagrado. E assim, em nome de Maria, os brasileiros vão em busca de conforto, graça, cura, compaixão, pelo cumprimento de suas promessas. Também por essa via, vão fortalecendo os discursos que instituem como verdade o poder de Maria como divindade. Rosendahl esclarece essa relação:

Os santos podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo: a promessa. Cumprindo aquele sua parte do *contrato*, o santo fará o mesmo. Promessas “são pagas” adiantadamente, para se obrigar o santo a retribuir sob a forma do benefício pedido (GALVÃO, apud ROSENDAHL, 1999, p. 25). [Grifo nosso]

Em consonância com essas noções, Foucault (1979) ajuda a fazer uma importante e crítica reflexão acerca da construção da fé em uma divindade feminina, quando leva a pensar sobre os efeitos de poder que produzem discursos e verdades nos diferentes contextos sociais, econômicos e culturais, e que incidem de forma aguda sobre os modos de subjetivação dos indivíduos, empregando técnicas coercitivas, estratégias, táticas e “práticas de liberdade”:

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história das funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças às múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados pelo poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1979, P. 12).

Como bem se pode coligir, a história da humanidade também foi constituída em meio a crenças em diversas deusas, pelo poder de certos discursos que foram configurando verdades sobre essa ou aquela divindade feminina e, desse modo, compuseram a fé e a relação com a religiosidade de muitos sujeitos.

2.3 A ORIGEM DA DEVOÇÃO CAPIXABA EM NOSSA SENHORA DA PENHA

A história de fé e de devoção em Nossa Senhora da Penha, no Espírito Santo, nasce praticamente com Vila Velha. A chegada dos colonizadores portugueses traz novos modos de vida para o povo capixaba, e, com a catequização dos índios e a construção do Convento da Penha, imprime fortemente naquele município sua cultura de fé e devoção em Maria. Foram os franciscanos, juntamente com os jesuítas, os maiores cultuadores e divulgadores da devoção mariana na América.

Aqui, cabe apresentar um sucinto apanhado histórico, a fim de aperfeiçoar a compreensão dos processos que configuraram o Convento da Penha como um local de manifestação do sagrado.

Segundo Ribeiro (2006), o começo dessa história data de 23 de maio de 1535, quando a caravela Glória atracou na Prainha. Era um domingo, de Pentecostes, período em que os católicos comemoram a terceira pessoa da Santíssima Trindade. Por isso, a capitania recebeu o nome de Espírito Santo e a primeira povoação fundada pelos portugueses também recebeu o mesmo nome. Posteriormente, com a mudança da sede da capitania para a ilha, o território até então intitulado Vila do Espírito Santo passou a se chamar “Vila Velha do Espírito Santo”. Mas tarde, em 1558, com a chegada do Frei Pedro Palácios⁷, Vila Velha nasceu para o mundo católico.

[...] chega ao Espírito Santo, em 1558, o Frei Pedro Palácios, que nasceu em Medina do Rio Seco, perto de Salamanca, Espanha. Toma ele o hábito religioso e, como tal vive na província de São José dos Reformados, em Castela, Portugal, onde vai servir como enfermeiro no Hospital Real de Lisboa, desvelando grande amor e caridade, junto aos leitos dos enfermos (NEVES, 1958, p. 09).

⁷ De acordo com Neves (1958, p. 10) consta que, Palácios chegou, primeiro, à Capitania do Porto Seguro, e que lá, sabendo não haver no Espírito Santo, nenhum missionário de sua ordem, para aqui rumou na primeira embarcação.

Em 1558, pois, Palácios desembarcou em Vila Velha, trazendo consigo o quadro de “Nossa Senhora das Alegrias”, painel de procedência castelhana⁸.



Figura 1: Quadro de Benedito Calixto, que retrata a chegada do Frei Pedro Palácios ao Espírito Santo

Quanto ao nome dado à Santa, Ribeiro (2006, p. 41) destaca o trabalho do Frei Venâncio Willeke, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, organizador de uma Antologia do Convento da Penha, na qual manifesta acreditar que “[...] o título de Nossa Senhora da Penha era aplicado todas as vezes que se construía uma capela ou uma igreja sobre uma rocha; daí existirem santuários de Nossa Senhora da Penha em diversos países europeus e também no Brasil”.

Para a historiadora Maria Stella Novaes (1958), a devoção dedicada a Nossa Senhora da Penha aqui, no Espírito Santo, irmana-se à devoção a Nossa Senhora da Penha de França, iniciada no templo de Notre Dame de France, o que se confirma pelo fato de o quadro trazido pelo frei Pedro Palácios ser o de Nossa Senhora das Alegrias - equivalente a de Nossa Senhora da Penha de França.



Figura 2: Quadro de Nossa Senhora das Alegrias

Sobre o local de construção do convento, Novaes (1958) relata, segundo o Frei Jaboatão que isso ocorreu em consequência da fervorosa devoção do Frei à Virgem, pois Palácios estava cumprindo

⁸ O referido painel foi restaurado pelo pintor Edson Mota, no ano de 1944.

um programa formulado na Europa. Após ter um sonho místico no Convento de Arrábida, no qual um anjo, descendo do Céu sobre uma porção de indivíduos quase a se afogarem em um pêgo, salvara-os, agarrando-os pelos cabelos. Pensou, então, que havia naquilo um sinal de orientação acerca da missão a ele confiada pela Providência, isto é, a evangelização dos povos nas terras recém conquistadas e, conseqüentemente, a construção de espaços de adoração ao sagrado.

Novaes completa relatando que o Frei Jaboatão noticiou que “Frei Pedro Palácios finara-se, na montanha da penha, perto do Céu, e, do mesmo modo que Moisés, no cimo do Nebo, na Palestina, vira, igualmente, de longe, a terra da Promissão” (1958, p. 43).

Eliade (1992, p. 30), nota que o simbolismo implícito na expressão “Porta dos Céus” é rico e complexo: a *teofania* consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro.

A busca pela ligação entre terra e céu levou Palácios a iniciar a obra do primeiro santuário mariano do Brasil. Foi ele quem comandou os índios na construção da capela que, mais tarde, iria se tornar o mais importante monumento católico, e o primeiro santuário mariano do Brasil. Entretanto, não foi o único. Segundo o historiador Luiz Guilherme Santos Neves, em entrevista concedida ao Jornal A Gazeta em 19 de abril de 2011, a construção do Convento não pode ser atribuída exclusivamente a Pedro Palácios: “Ele foi o iniciador da obra que, com o tempo, deixou de ser uma igreja, ampliando-se e se transformando no convento que hoje se tem. Foi um processo gradativo, e foram os franciscanos, responsáveis pelo lugar, que promoveram a ampliação do que Palácios começou”⁹.

Em seus estudos, Luiz Guilherme Santos Neves destaca o Convento da Penha como um monumento religioso histórico característico do Espírito Santo e um dos mais notáveis do litoral brasileiro.

Novaes (1958) acrescenta que a grande realização de Pedro Palácios termina em 1570, com uma grande festa de Páscoa – registre-se que esta foi a primeira do Espírito Santo e, talvez, do Brasil – numa segunda-feira da Pascoela, a festa de Nossa Senhora de França. Poucos dias depois, uma triste notícia abalou Vila Velha: em 2 de Maio, desceu o monte o companheiro de Palácios, um preto, escravo de Melchior Azevedo, portando a notícia da morte do Frei Pedro. Logo se formou uma grande romaria, dos padres da Companhia de Jesus e da população da Vila, a fim de se fazer uma última homenagem ao santo eremita. O Frei foi sepultado na ermida de Nossa Senhora da Penha e,

⁹. Informação disponível em http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2011/04 - noticias especiais/festa_para_nossa_senhora_da_penha/2012/830236- historiadorexplica-que-construcao-do-convento-foi-gradativa.html.

mais tarde, seus restos mortais transladados para o Convento de São Francisco em Vitória.

2.4 MITOS E LENDAS SOBRE OS MILAGRES DA VIRGEM DA PENHA

A fé e devoção dedicadas a Nossa Senhora da Penha se inicia com a construção do convento e se expande entre os capixabas. Muitos foram os boatos e lendas que afiançavam o poder milagroso da Virgem que concorreram para a ampliação do número de devotos e para a crença em manifestações do sagrado no Convento da Penha, mediadas pela intercessão da santa. Sintetizamos a seguir, alguns desses relatos mistificadores.

2.4.1 A construção do Convento

A decisão do local da construção do convento é descrito pela população como um milagre. Após darem por falta do Frei, várias pessoas subiram a encosta. Assim que o encontraram, ouviram dele a afirmação de que o painel de Nossa Senhora desaparecera, e que, pouco depois foi localizado entre as palmeiras, no cume do cimo rochoso, como relata Neves, em seu livro “História popular do Convento da Penha”:

E certo dia um matinal transeunte, não tendo visto na gruta o ermitão, nem os companheiros, por curiosidade abriu as cortinas do pavilhão, e notou também a falta da Santa. Intrigado por essa dupla ausência ocorreu de publicar o fato aos amigos. Daí a pouco, propagando-se a notícia na povoação, todos os devotos estavam reunidos diante da morada do servo de Deus, cada um procurando a explicação do misterioso desaparecimento. Ali se demoraram até quase a derradeira claridade do crepúsculo. Foi então que o latido do cãozinho lhes revelou a presença do frade no seio da floresta. Este não tardou muito em aparecer, dizendo ter inutilmente andado a procurar o painel, que, todavia, esperava achar no outro dia, com o adjutório dos devotos da Mãe Santíssima.

Esse sucesso encheu de consternação os habitantes de Vila Velha, conjecturando que esse retrato tivesse sido arrebatado por algum bicho iludido pela aparência de uma pessoa viva; e por isso prometeram o seu concurso. Com efeito, no dia seguinte muito cedo, frei Pedro Palácios entranhava-se na mata virgem, acompanhado pela quase totalidade da Vila.

Ofegantes e desacorçoados, chegando ao pé da penha, não tendo achado o painel, nem fragmentos deste, os companheiros resolveram dar por concluída a sua tarefa naquele dia, para voltarem no seguinte ainda mais cedo; porém o venerável ancião reanimou-os a subirem até o ápice, pela esperança de lá em cima achar-se a imagem.

Mas aí é que havia a mais oposta das dificuldades. A pedra ostentava os seus flancos tão escarpados, que parecia impossível a ascensão até ao vértice. Todavia, o eremita invocando a sua vontade tenaz e paciente, contornado o obstáculo, chegou a um dos declives morrendo mais asperante [...]. Por ali começou engatinhar com os companheiros, e, assim, ora caindo em um passo, ora escorregando em outro, pode ao fim, galgar até o cume.

A pedra em cima não acabava totalmente em ponta aguda: tinha uma depressãozinha em dois terços com seus altos e baixos até um ressalto não muito elevado. Antes desse, havia pedrinhas soltas em uma cova meio aterrada. Aí vegetavam duas palmeiras, irmãs gêmeas [...], abandonadas na esterilidade do chão pedregoso, e expostas ao furor dos ventos [...]. Entre uma e outra [...] havia uma pequena proeminência.

Sobre o ressalto menor, servindo de altar, debaixo das palmas vigentes [...] a sacra efigie, radiante de amor maternal, resplandecia sob a ação espectral do sol! [...] O respeitável leigo tomou o painel em seus braços, beijou-o e o deu a oscular aos circunstantes (1958, p. 19-21).

2.4.2 A fonte de Nossa Senhora

Novaes (1958) registra que, após as particulares circunstâncias apontadas como causa para a decisão sobre o local da construção do Convento da Penha, ocorreu outro possível milagre: uma fonte de água brotou no alto do penhasco, possibilitou a construção da ermida, e curiosamente, logo após o término da edificação, a fonte secou. Esse mesmo episódio é historiado por Gomes Neto (1888), em seu livro “Maravilhas da Penha”, e brevemente referido por Neves (1958, p. 22):

Conta-se que, durante os meses de trabalho na edificação da Capela, faltou água para se beber nas fontes naturais – lagoas e rios. O frade ajoelhou-se sobre a rocha isolada que servia de base à ermida e pediu a Nossa Senhora que socorresse os fieis. Milagrosamente, a água rebentou, do meio do granito.

2.4.3 O pedreiro que caiu do andaime

Construindo-se a ermida da Penha, um operário caiu dos andaimes, e teria morrido despedaçado onde é hoje a rampa do portão, se, à voz de súplica do venerável servo de Deus: “Para!”, não tivesse sido detido no ar, dando tempo de ser recebido em uma colcha de algodão pegada pelas quatro pontas por homens robustos (GOMES NETO, apud NEVES, 1958, p. 24).

2.4.4 Na morte do frei os sinos tangeram sozinhos

Relatos populares sobre a morte de Frei Palácios pontuam que um outro milagre teria ocorrido. Uma vez registrados no livro “Histórias da Província”, de Misael Pena (1878), são referidos por Neves (1958, p. 29) da seguinte maneira:

Acrescenta-se que, ao ato de sua morte, os sinos dobravam por si, e que se achou já aberta sua sepultura no alpendre da ermida, onde atualmente lê-se este epitáfio: “Sepultura do Santo Frei Pedro Palácios, natural de Rio Seco, em Castela, fundador desta ermida, que assim na vida, como depois da morte, floresceu como milagre, e faleceu na era de 1570”.

Houve outra ocasião em que também soaram assim os sinos da Penha:

Quando se deu o roubo da coroa de Nossa Senhora da Penha, em abril de 1947, o jornal A Gazeta noticiou o seguinte: “Badalaram os sinos – alta noite, diversas pessoas residentes em Vila Velha ouviram o badalar suave dos sinos do Campanário da Penha” (idem, p. 30).

2.4.5 A cura do romeiro cego

Novamente embasada no livro “Maravilhas da Penha”, Neves (1958, p. 47-48) conta que

Concluída a casa de Nossa Senhora, sua capela e a estrada que comunica o Santo lugar com a povoação, que, embaixo, ia crescendo – espalhou-se por toda colônia portuguesa a notícia

do milagre.

Um cego ali apareceu, romeiro que de longe se abalara, e ao defrontar com a Santa, abriu os braços e, num profundo êxtase, pediu vista. Saiu do lugar onde se ajoelhava para beijar os pés da Santa, e, ao proferir segundas palavras ungidas de viva fé – “A claridade reapareceu!” - estava feito o milagre!

2.4.6 Os soldados da virgem

Os holandeses tentaram subir o monte da Penha, mas não foram bem sucedidos: a ermida estava deserta e a própria imagem de Nossa senhora havia sido retirada e transferida para o Convento de São Francisco, em Vitória. Tal invasão holandesa contribuiu para a criação de mais uma lenda a afirmar um milagre, segundo a qual se conta que, ao tentar subir ao morro da Penha, os invasores tiveram uma visão na qual soldados, a pé e a cavalo, desciam das nuvens para fazer a defesa do santuário.

Foi em 1640, por ocasião da segunda invasão dos holandeses na então Capitania do ES. Derrotados e repelidos na Vila da Vitória, em 27 de outubro daquele ano – saltaram os invasores em Vila Velha. Nesta ocasião é que, segundo a tradição popular, ocorreu o milagre a que se referem vários autores, entre os quais Misael Pena (Hist. Província, 68 com base na “Orbe Sefário Brasileiro”, de Frei Santa Maria Jaboatão (vol. II, nºs 79 e 80). [...] Outra vez voltaram os holandeses e, desembarcando na Vila do Espírito Santo, daí se afugentaram a toda pressa, por se lhes apresentar que viam descer do Monte da Penha um grande esquadrão de soldados a pé e a cavalo, com armas reluzentes, sem que, no entanto, pessoa alguma estivesse no Convento daquele monte, porque até a imagem de Nossa Senhora da Penha havia sido retirada para o convento da Vitória (1958, p. 39).



Figura 3: Quadro de Benedito Calixto, retratando a invasão holandesa

2.4.7 Neblina protetora

A seguinte lenda foi ouvida por Gomes Neto, autor da “Grande memória do septuagenário padre de Santa Madalena Duarte:

Na era de 1760, em certo dia, ao despontar o sol, alvejavam no horizonte algumas velas, como de uma esquadilha, brandamente impelidas pelo nordeste. Os habitantes da antiga colônia, suspeitando serem navios holandeses - para eles, os mais terríveis dos invasores -

abandonaram a povoação e correram para o monte da Penha. Quando não houve mais dúvida de que esses lobos do mar demandaram a barra, a multidão [...] refugiou-se no templo.

Pouco a pouco o oceano foi-se ocultando atrás duma cortina de vapores chamada cerração, confundindo-se em uma só cor o céu, o mar e a terra. Fora uma chuva de esperança para aqueles ânimos ressequidos pela febre da desesperação ou pelo fumo de horrores pressentidos.

Daí a algumas horas, quando se dissipou a neblina, não se avistou mais vulto de navio, até os confins do horizonte (GOMES NETO, 1888; apud NEVES, 1958, p. 42-43).

2.4.8 As catástrofes naturais

Três catástrofes naturais ocorreram entre os séculos XVIII e XIX. Estas alcançaram o título de milagre para muitos seguidores e trouxeram outros tantos para a devoção a Nossa Senhora da Penha. Consoante Novaes (1958), essas catástrofes ocorreram entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX.

A primeira foi uma grande seca que assolou o Espírito Santo em 1769, comprometendo toda forma de vida no Estado, já que os rios e poços secaram, as roças de subsistência morreram, as aves e rebanhos também não suportaram. Curiosamente, só a mata do convento se mantinha verde e fresca, e esse fato fez com que o povo recorresse à Virgem, pedindo “sua proteção infalível”. Nesse mister, organizou-se uma grande procissão marítima, composta por autoridades civis e militares, religiosos e irmandades que se juntaram à população, em embarcações ornamentadas com muitas flores e colchas acetinadas, além da adorada imagem da Senhora da Penha. A procissão seguiu pelas ruas da Vila da Vitória, com muitas preces, e quando a imagem entrou na igreja do Convento de São Francisco, o céu anuviou-se e desabou uma grande chuva, pondo fim à seca.



Figura 4: Quadro de Benedito Calixto retratando o milagre da chuva

Nas palavras de Neves (1958, p. 43-46), essa mesma história se conta assim:

Em 1769 os raios solares incendiaram os campos cultivados. Secaram-se as fontes e os ribeiros, e isso deu causa ao desespero dos criadores e dos lavradores. Os habitantes da capital foram obrigados a ir buscar água para beber nos grandes rios longe da vila. A carestia dos gêneros alimentícios pesava sobre os consumidores, e os pobres já sentiam fome. Entre tanta calamidade, em vão recorria-se às prestes, pois continuavam secas. Observando-se que o fogo solar não abrangia o monte da Penha, concluiu-se que aquela excepção [exceção] era feito da presença da santa, e daí ocorreu o pensamento de se valerem da sua milagrosa influência, a fim de fazer os moradores da Vila da Vitória participantes da mesma graça. Imediatamente, os mais devotos trataram de preparar uma fumaça para lá ir buscar a Senhora da Penha. [...]

Por todas as ruas onde o préstito transitou, o chão fora alcatifado de flores e folhas odoríferas; nas janelas e balcões dos sobrados, sobressaíam ricas colchas de seda e damasco de diferentes cores com franjas de ouro.

Imediatamente depois que o trono da Senhora penetrou nesse templo, a negrura das nuvens fez o dia noite, e daí a poucos instantes a chuva caiu em cascatas, parecendo querer, de uma só vez, faltar os viventes, as plantas e a terra.

A segunda catástrofe natural, como frisa Novaes (1958), foi anunciada pela imprensa vitoriense como “a ocorrência de um grande terremoto”. A população da Vila que estava no Convento caiu no chão. A partir desse evento climático e geológico, raios caíram, até que um deixou uma depressão na sacristia, sem que, contudo, nenhum atingisse a imagem da Virgem Maria.

A terceira catástrofe, conforme Novaes (1958), aconteceu em outubro de 1864, quando um furacão destruiu a casa dos romeiros, colocando fim às ruidosas e frequentes festas profanas que ocorriam naquele local.

Transmitidos, pois, alguns dos muitos boatos e lendas empregados pelos devotos - sob a conotação de milagres - como avalia de sua fé, tornam-se menos obscuros os porquês da marcante expansão do contingente de devotos. Apresenta-se-nos também mais evidente o poder de persuasão subjetiva que a mitificação exerce sobre as pessoas, fomentando processos de cooptação e agregação de novos fieis.

As manifestações de fé foram crescendo, e, com elas, o entusiasmo pelas Festas da Penha. Estudos de Novaes (op. cit.), dão conta de que o Frei João Nepomuceno Valadares introduziu o complemento dos banquetes. Estes, financiados com esmolas enviadas até do interior e das províncias vizinhas do Espírito Santo, fizeram aumentar o número de romeiros oriundos de vários outros locais - o que, por extensão, resultou também na disseminação da crença popular na Santa.

O grande número de romeiros que se deslocavam para o Convento por ocasião das Festas da Penha principiou a despertar a curiosidade das pessoas, passou a provocar mais fortes repercussões, e culminou, consoante Novaes (1958), com a oficialização da Festa da Penha pelo Governo Provincial, em 1844. A lei nº 7 declara, pela Assembléia Provincial, a data do evento como feriado

para todas as repartições públicas.

A devoção à Nossa Senhora da Penha no Espírito Santo foi-se expandindo e tomando a fé dos capixabas como protetora da terra espírito-santense, o que motivou a designação dessa santa como padroeira do Estado:

Por isso, a 26 de Janeiro de 1908, em todas as paróquias da Diocese, realizou-se um plebiscito, a fim de auscultar-se a vontade do povo, em relação ao documento pontifício. Mas o resultado foi da verdadeira eleição, confirmando-se espontaneamente a confiança dos capixabas na intercessão de Nossa Senhora da Penha (NOVAES, 1958, p. 111).

A confirmação da Senhora da Penha como padroeira do Estado se deu pelo despacho nº 117 s, c, 1912, sob os seguintes termos:

Desde os tempos mais remotos, os fieis cristãos da Diocese do Espírito Santo acompanham com grande carinho o exercício da devoção à Santíssima Virgem Mãe de Deus, sob o título popular – da Penha –, cuja imagem pintada num quadro de madeira, foi primeiramente exposta à veneração pública, no ano 1558, e, em seguida, colocada no tempo sobre um alto monte (situado à entrada do porto de Vitória) generosamente construído e dedicado à Imaculada Mãe de Deus, sob o título de Penha da Cidade da Vitória, que é a sede episcopal da célebre Diocese. Por motivo dessa insigne piedade, como a Diocese do Espírito Santo ainda não gozasse de um cestre Patrono, o clero e o povo relembram o decreto de Urbano VIII, de 23 de Março de 1630, escolhendo a Santíssima Virgem Maria, sob o título da Penha, como sua principal Protetora junto a Deus e apelam como suplicantes votos, para que o Reverendíssimo. Sr. Dom Fernando de Souza Monteiro, Bispo do Espírito Santo, consiga essa confirmação apostólica do Santíssimo Padre Pio X. Por conseguinte, essa súplica, sendo desse modo exposta ao abaixo assinado – Cardeal Prefeito da Sagrada Congregação dos Ritos, por sua suprema autoridade constituiu e declarou a Santíssima Virgem Maria sob o título popular da Penha, principal Padroeira de toda a diocese do Espírito Santo, no Brasil: com todos os privilégios e honras atribuídos à mesma Padroeira, que competem, por direito, aos principais patronos; assinado na festa da mesma Santíssima Virgem Maria da Penha, segunda-feira da oitava da Páscoa; conforme entrou em voga no memorável costume de celebrar a mesma festa, no mesmo lugar (NOVAES, 1958, p. 111-112).

Estas foram algumas dentre as muitas ações que se basearam, em grande parte, em mitos e lendas populares que contavam sobre o poder da Virgem, que foram se configurando como regimes de verdade sobre poder de cura e de bênçãos de Nossa Senhora da Penha, e ampliando o número de fieis e devotos.

As narrativas pessoais da população de Vila Velha foram se propagando pelo Estado e se irradiaram para outras regiões do Brasil. Tais relatos, auxiliaram na expansão da crença em Nossa Senhora da Penha pelo Brasil, e vêm atraindo milhões de pessoas, no decorrer desses mais de 450 anos de história. Esses relatos se iniciam com a escolha do Frei Pedro Palácios pelo alto do cume, entre as palmeiras, como local de manifestação do sagrado e, depois, se multiplicaram com os usos feitos pelos devotos da Santa, a partir dos seus sentimentos e percepções, que foram intitulando/adorando

outros locais de hierofania na região do convento, como veremos no capítulo 3.

3. A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NO ESPAÇO DO CONVENTO DA PENHA

*De Aparecida,
da Penha e da Glória
Do Carmo, da Ajuda,
da Paz e Vitória*

*Nas dores do parto
quem dá boa hora
A Nossa Senhora
É Nossa Senhora
Dá luz ao desterro,
amparo a quem chora*

*É Nossa Senhora, senhora
Salve Rainha e salve Maria
Que roga por nós todo dia
Teu M eu trago na mão
Tanta virtude nos faz romaria
Da fé, do Socorro, da Guia*

*De Lourdes e da Conceição
És meu rosário, minha liberdade
Remédio, paixão, piedade
De toda essa gente que implora
Dos navegantes da boa viagem
Ao mundo que adora a imagem*

*E ora por Nossa Senhora
Dos navegantes da boa viagem
Ao mundo que adora a imagem
De Fátima, Nossa Senhora.*

*(Teu "M" eu trago na mão.
Arlindo Cruz e Sombrinha)*

Os contornos do presente capítulo se configuraram a partir da análise dos processos de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha. A busca pelo encontro com o transcendental nesse espaço chama atenção pelo número de fieis que, a cada ano, procuram o Convento da Penha.

Segundo dados da Polícia Militar do Espírito Santo, somente durante a Festa da Penha cerca de um milhão de pessoas frequentaram o Convento, e a mais tradicional romaria, a dos homens, contou com um público de aproximadamente 150 mil pessoas, em 2012. Essas pessoas buscam, com sua fé, lugares onde o sagrado possa se manifestar e ampliar os sentidos de crença e de agradecimentos. Os símbolos que constituem a fé dos devotos em Nossa Senhora da Penha foram compondo, historicamente, diversos lugares e paisagens para a manifestação do sagrado.

As contribuições dessa discussão para as Ciências da Religião perfazem-se na utilização dos

subsídios da Geografia Cultural e das questões espaciais como meios para problematizar, pesquisar e compreender os processos de manifestações do sagrado, hierofania, no espaço do Convento da Penha. Segundo Eliade (1992, p. 17), “[...] esse termo [hierofania] é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”.

A relevância da observação e da problematização do fenômeno religioso à luz da Geografia Cultural está em considerar, seguindo apontamentos de Rosendahl, que Geografia e Religião são duas práticas sociais:

O homem sempre fez geografia, mesmo que não soubesse ou que não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada Geografia. A religião, por outro lado, sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para entender a vida (1996, p. 11).

Geógrafos humanistas propõem uma compreensão do mundo humano por meio do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar. Ao focalizar esse aspecto qualitativo na compreensão do homem, Tuan (1983), por exemplo, liga o homem ao mundo sobrenatural, numa perspectiva religiosa. Ele busca a compreensão na relação ontológica entre Deus, o homem e a ordem natural. No seio dessa relação ontológica, diversos simbolismos religiosos foram construídos para que os devotos vivenciassem sua crença e expressassem sua fé pelos agradecimentos, penitências, promessas e pela busca do contato com o lugar sagrado. Bourdieu (2001, p. 33) entende que esses movimentos de construção simbólica ajudam a organizar as ações políticas, sociais e religiosas de determinados grupos:

[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios da estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura, objetivamente fundada em um princípio de divisão política, apresenta-se como uma estrutura natural-sobrenatural do cosmo.

Partindo de pressupostos como esse, objetiva-se, no presente capítulo, acompanhar e descrever por meio de narrativas de fieis, como se dá a relação entre a crença e a manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha.

Para se problematizar, empreender olhares e tentar entender a manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha é preciso ter em mente que

[...] para o homem religioso, o espaço não é homogêneo. O espaço apresenta roturas e quebras, há porções de espaços qualitativamente diferentes das outras. Há, portanto, um espaço sagrado e, por consequência, “forte” significado, 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 existência de uma oposição entre o espaço sagrado, o único que é real, e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma "fundação do mundo" (ELIADE, 1992, p. 26).

Mesmo em meio à contradição e à coexistência entre espaço sagrado e não-sagrado, busca-se conhecer as vozes dos fieis, seus relatos, suas histórias, suas emoções para compreender como ocorre a manifestação do sagrado no Convento da Penha. No intuito de entender o que essas pessoas procuram, quais graças pretendem alcançar, onde o sagrado se manifesta para elas e como ocorre a hierofania, foi-nos imperativo indagar aos frequentadores do Convento qual a importância daquele Santuário para suas vidas.

As tentativas de compreender como esses processos ocorrem perpassaram também as contribuições de teóricos como Tuan (1983) - que traça um debate sobre a afetividade pelo lugar e pelo espaço -, Bourdieu (2001) - que ajuda a entender como os devotos fazem uso dos simbolismos na busca pela hierofania -, além de Eliade (1992) e Rosendahl (1996) - que abordam as concepções de espaço, de hierofania e de hierópolis. As contribuições dos estudos desses autores foram se entrelaçando com os relatos, histórias, sentidos e emoções encontrados nas narrativas dos devotos com os quais conversamos.

3.1 ENTRE CONCEITOS E DEFINIÇÕES SOBRE O SAGRADO

Para mais bem problematizar os processos de manifestação do sagrado, ou seja, a hierofania, no espaço do Convento da Penha, fez-se-nos necessário dialogar sobre o que se entende por sagrado e, por extensão, sobre a relação do sagrado com o profano, procurando-se fazer uma intersecção entre a palavra dos teóricos sobre o sagrado e o que os devotos de Nossa Senhora da Penha acreditam ser sagrado.

Eliade (1992, p. 13) comenta que "a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que se opõe ao profano". Durante a pesquisa de campo, ao acompanhar a movimentação dos devotos e conversar com muitos deles, percebia-se que sentiam e viviam a relação estabelecida entre sagrado e profano não como uma oposição, mas como escolhas que faziam devido a suas trajetórias de vida, suas histórias e posições perante a religiosidade.

O sagrado e o profano estabelecem uma disputa pelo espaço, traçam lutas por domínio e controle da vida das pessoas e, por isso, coexistem e exploram a fé ou a curiosidade das pessoas. Essas relações são facilmente identificadas, por exemplo, na organização do comércio de artefatos religiosos aos

pés do Convento, onde há intenso tráfego de pessoas que visitam o local a turismo, com intuito de conhecer o espaço e desfrutar de suas belas paisagens e vistas. Isso ilustra e retrata a coexistência do profano nas atitudes de muitos que passam por aquele espaço, e de muitos que tiram desse comércio seu sustento, tendo pouca ou mesmo nenhuma preocupação com o encontro com o sagrado.

Os elementos que constituem o espaço profano organizam-se segundo uma lógica própria, isto é, decorrente de sua organização com o sagrado. O espaço profano diretamente vinculado ao espaço sagrado apresenta forte ligação com as atividades religiosas. Localizam-se nessa área o comércio e os serviços vinculados ao sagrado - artigos religiosos, bares, 'casas do peregrino' [ranchos] e estacionamentos (ROSENDAHL, 1999, p. 239-240).

Os arredores do Convento da Penha são marcados pela coexistência entre sagrado e profano, como registrado no trabalho de campo realizado por ocasião desta pesquisa. Isso pode ser notado nas fotografias apresentadas a seguir, ilustrativas de que antes mesmo de chegar aos portões do Santuário, uma fila de carros se forma ao lado do grande comércio formal e informal, nessa área em que muitos visitantes aguardam para subir o morro da Penha. De igual modo, aos pés do Convento, o comércio local varia, da venda de artigos religiosos à oferta de lanches e bebidas em bares, ficando explícito o vínculo entre profano e sagrado.



Figura 5: Fila de carros para subir o Convento da Penha



Figura 6: Bar aos pés do Convento da Penha



Figura 7: Loja de artigos religiosos aos pés do Convento

O sagrado e o profano são, portanto, estudados na Geografia da Religião como categorias que se completam, ao mesmo tempo que lutam entre si. Rosendahl (1999) postula que essa dicotomia é, em parte, uma teoria excludente, já que o sagrado se constitui de uma identidade cultural baseada na fé e na religião, e o profano, diversamente, é desprovido de sacralidade, e geralmente se estabelece nos arredores do espaço sagrado, apoiando-se nele. Em aspectos mais gerais e práticos, no entanto, essas práticas são complementares.

Mesmo diante dessa complementaridade, o homem religioso busca, em suas raízes culturais, o espaço sagrado, suas simbologias e seus rituais, vai ao encontro da hierofania. Rosendahl (1999) explica que o ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa “algo sagrado que se revela”. Podendo a manifestação do sagrado ocorrer num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra ou uma pessoa, implica algo misterioso, ligado a uma realidade que não pertence ao nosso mundo.

Durante a pesquisa de campo, observou-se que, diante de objetos que se destacavam na paisagem - placas, pedras, pinturas e objetos - os crentes realizavam rituais. A pedra com a imagem da santa (na fotografia a seguir) é um exemplar claro desses palcos de busca pela manifestação do sagrado ou do contato com o transcendental.



Figura 8: Imagem de N. S. da Penha em uma pedra na subida do Convento

No anseio de mais bem entender esse processo, inquirimos a alguns devotos de Nossa Senhora da Penha: “Você considera o Convento como um lugar sagrado? Por quê?”. Por respostas, obtivemos diferentes narrativas e concepções, como as reproduzidas abaixo¹⁰.

- *Sim, pois além de ser um ambiente onde são celebradas as missas diárias, sua localização entre o mar e um ambiente mais bucólico [floresta] traz uma paz espiritual.*

- *Claro! É um local de encontro com Deus e consigo mesmo.*

- *Eu vou em busca de Deus. Nossa Senhora, guardiã e intercessora do Convento, nos auxilia em nosso encontro com o Pai. No Convento temos a oportunidade de subir a ladeira refletindo sobre nossas vidas, nossa busca por Deus. No alto, além de admirar a paisagem de Vitória e Vila Velha, que são cidades belíssimas, temos a oportunidade de orar individualmente, orar através das Santas Missas e, também, de confessar nossos pecados com o Sacerdote. É um momento sublime com Deus, esse no Convento (sic).*

Para os devotos, a paz espiritual sentida naquele espaço, o encontro com o transcendental, com o sagrado e consigo mesmos, não se daria de qualquer forma e em qualquer lugar. Confere-se, pois, sentido ao lugar e ao espaço religioso, pela valorização dos símbolos e dos objetos religiosos. Isso encontra eco nas explicações de Bourdieu:

O princípio da relação entre o interesse, a crença e o poder simbólico deve ser buscado no que Lévi-Strauss denomina “o complexo Xamanista”, isto é, na dialética da experiência íntima e da imagem social, circulação quase mágica dos poderes, no curso da qual o grupo

¹⁰ Aqui cabe uma pausa para esclarecimento. Optamos por dar às transcrições de depoimentos e aos registros de diário de campo a seguinte configuração: textos em fonte tamanho 10 e recuo de 4 cm (pelo que se assemelham às demais citações em recuo), e destaques para o emprego de itálicos e de espaçamento 1,5 (no que seguem o padrão de corpo de texto), com distância de espaçamento duplo e sem recuo de parágrafo, entre um e outro itens dessa citação especial. Cada novo depoimento será precedido de travessão, recurso que desprezamos no caso dos registros de diário de campo.

produz e projeta o poder simbólico que será exercido sobre ele e o fim da qual se constitui, tanto para o profeta como para seus secretários, a experiência do poder profético responsável por toda a realidade de tal poder (2001, p. 55-56).

Tradicionalmente, muitas pessoas e grupos sociais produzem discursos sobre o poder dos símbolos religiosos, constituem práticas que professam sobre a materialização desse poder, e assim, sobem o morro da Penha, buscam, com seus olhares, no vento que balança a mata, no suor de seus rostos, no oratório, no campinho, na sala dos milagres, no altar da santa, na imagem da Virgem da Penha, que algo sagrado se manifeste. Rosendahl (1999) esclarece que isso ocorre porque o ser humano, ao aderir à hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado.

Vários objetos são consagrados pelos praticantes do Catolicismo, e esse sentimento religioso em relação a tais objetos é claramente notado ao se percorrermos as paisagens do Convento da Penha. Em busca da hierofania para que a fé aumente, para agradecer, para pedir graças, para se sentirem mais próximas de Deus, muitas pessoas, como na imagem abaixo, usam velas visando a “acender a esperança e a fé”.



Figura 9: Devotos acendendo velas para N. S. da Penha

Nesse contexto, interessou-nos buscar entender a experimentação do sentimento religioso que o devoto vivencia em relação aos objetos/lugares sagrados no Convento da Penha. Nesse intuito, questionamos: “Qual o lugar do Convento que você considera mais sagrado? Por quê?” Eis, abaixo algumas das respostas obtidas.

- *A igreja, pois é um local onde se transmite uma energia positiva.*
- *O Santíssimo, porque ali se encontra o corpo de Jesus.*
- *O altar, pois é onde revivemos o mistério da paixão, morte e ressurreição de Cristo, há mais de 2000 anos.*
- *Sem dúvida, é o Sacrário [o Santíssimo], onde Jesus está. Não tenho dúvidas de que onde*

o filho está, ali também está sua mãe. É esse o local onde tudo é completo para mim.

A palavra “sagrado” tem o sentido de “separação” e “definição”, em manter separadas as experiências sagradas das não sagradas - isto é, profanas. Como constatamos na fala dos devotos, o valor dado aos símbolos – Santíssimo, Altar... -, traça uma ruptura entre estes e a rotina, e busca o mistério da fé. Desenvolvendo a ideia do sagrado como ordem, Rosendahl (1999) destaca que Eliade, Tuan e Douglas relacionam o momento religioso de consagração do mundo, isto é, o momento em que o território desconhecido, desocupado e na escuridão do caos, é transformado simbolicamente pelo homem em cosmo, mediante a repetição ritual da Cosmogonia. Eliade (1991, p. 72) entende por Cosmogonia

[...] a suprema manifestação divina, o gesto exemplar de força, superabundância e criatividade. O homem religioso é sedento de real. Esforça-se, por todos meios, para instalar-se na própria fonte de realidade primordial, quando estava *in status nascendi*.

Rosendahl (1996) destaca que o sagrado pode ser tão terrível quanto fascinante: as pessoas temem e se sentem irresistivelmente atraídos para ele. Ao conversar com alguns devotos, notamos a intensidade com a qual o sagrado atua, como uma força de atração que os envolve e cria uma relação de pertencimento e afetividade pelo lugar (cf. Tuan, 1983). Quando questionamos a relação que o devoto estabelece com o Convento enquanto lugar sagrado, percebemos que a atração dos fiéis ultrapassa os sentidos e a afetividade conferidos àquele espaço:

- É um lugar de santidade, amor, respeito e oração. É a casa de Deus, a casa de Maria. Sinto, muito forte, a presença da Mãe Intercessora, mesmo quando não estou bem por algum motivo. “A fé é o fundamento da esperança, é uma certeza a respeito do que não se vê” (Hebreus: 11, 1).

Ao destacar que o Convento é um lugar de santidade no qual se sente muito forte a presença da “Mãe intercessora”, o fiel aponta para a força que o atrai àquele lugar, denominando essa força como *fé*. Pela fé, cria relação de esperança, de crença, respeito e amor com o espaço sagrado do Convento, com seus lugares e objetos sagrados, transformando sua crença em uma certeza de vida. Miceli ajuda-nos a pensar sobre a configuração do Convento pelos sistemas simbólicos que a Igreja Católica criou, cogitando que, ao longo dos séculos, esses sistemas simbólicos foram se transformando em regimes de verdade, e pelas práticas discursivas e não-discursivas, produziram efeitos de poder que enunciavam, por exemplo, a salvação, a cura e a redenção dos pecados:

Sem símbolos, que são os materiais significantes que a doutrina transmite como se fossem significações não-arbitrárias, não pode haver expressão de uma esfera propriamente econômica e muito menos uma estrutura de poder. Os discursos, os ritos e as doutrinas constituem não apenas modalidades simbólicas de transfiguração da realidade social, mas,

sobretudo ordenam, classificam, sistematizam e representam o mundo natural e social em bases objetivas e nem por isso menos arbitrárias (MICELI, 2001, p. LX).

A cultura religiosa cria e sustenta discursos, alimenta-os de modo que se configurem algumas certezas e regimes de verdade e que libere poder tanto para aqueles que creem e almejam a manifestação do sagrado, quanto para as ordens religiosas que se alicerçam sobre essa irresistível força que leva muitas pessoas à busca do sagrado. Mas o que pode haver de terrível e de fascinante no sagrado?

Se o sagrado for produzido por discursos tão arbitrários que chegam ao ponto da não-aceitação do "Outro" como legítimo outro, de modo a julgar, discriminar, segregar e amaldiçoar pessoas como os negros, homossexuais, deficientes, pobres, seguidores de outras crenças e pessoas que não possuem crença religiosa, a utilização errônea do sagrado pode se manifestar como algo terrível que descaracteriza a humanidade, mostrando, em sua face, a barbárie e a violência.

O fascínio que o sagrado exerce sobre as pessoas pode estar relacionado com modificações de conduta da vida dos fieis, pela valorização da partilha e do "Outro", quando o devoto busca que algo sagrado se manifeste sob a forma de sentimentos como o amor, a compaixão e a solidariedade.

Tanto os aspectos terríveis quanto os fascinantes do sagrado se configuram na vida do devoto pela necessidade que sua crença lhe impõe de ser o mais parecido possível com a divindade adorada, tê-la como modelo de vida. Versando sobre a necessidade de se aproximar de seus deuses, Eliade ressalta que

o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizam as obras divinas. Ao nível das civilizações primitivas, tudo que o homem faz tem um modelo trans-humano; portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e pelos antepassados míticos (1991, p. 78).

Durante a pesquisa de campo, essa necessidade de seguir o modelo da Virgem da Penha, como mãe piedosa, misericordiosa, que intercede, protege e dá acalanto para as diferentes questões que os fieis trazem, se demonstra em muitos atos dos devotos que procuram o espaço do Convento, mesmo em dias comuns, sem festejos, para tentar entrar em contato com o sagrado, seguindo alguns rituais de fé e devoção.

O imaginário criado sobre Nossa Senhora da Penha constrói, na memória popular dos devotos, a confiança em tê-la como exemplo de vida. A tentativa de seguir seus passos representa, para muitos fieis, estar mais próximo de Deus, pelo exercício de uma vida mais simples, bondosa, com mais santidade e conforto espiritual.

Muitas paisagens do Convento são constituídas por essa afirmação de Nossa Senhora da Penha como um exemplo de vida, como modelo de mulher, mãe, protetora, justiceira, orientadora. As fotografias abaixo mostram placas, dispostas em diferentes lugares do Convento, com frases que exaltam e que reiteram a imagem da Santa como modelo para seus devotos.



Figura 10: Compilação de placas com frases de súplica, ressaltando o poder da Virgem da Penha

Um devoto, ao falar de sua relação com Nossa Senhora da Penha, aponta que seguir o modelo de

Maria/Mãe lhe dá mais condições de viver sua maternidade.

- Eu passei a infância, a adolescência e a juventude sem me ligar ao Convento. Após casado, com três filhos para criar, é que me dei conta que a paternidade/maternidade é a maior de todas as responsabilidades de uma pessoa. Talvez por isso me aproximei de Maria, a mãe de Jesus, exemplo de entrega e plena doação ao ser mãe.

A partir dos muitos atributos conferidos a Maria - mãe, intercessora, protetora, misericordiosa, caridosa, generosa, bondosa, doce e piedosa, muitas pessoas acreditam em sua obra, no seu amor e em seu poder de guardar (e de atuar em) suas vidas, fazendo promessas à Santa e cumprindo em sua graça:

- Sou devoto e tenho muitas experiências: braço quebrado, carro roubado e recuperado, aprovações, o fato de ser professor, acidentes de carro, mas creio que o fato de estar vivo e com saúde, por si só, é uma grande glória alcançada.

- A manifestação de quanto a Virgem da Penha me protege com o seu manto sagrado foi em uma outra nação. Perdi o voo no Chile e, nesse momento de desespero e angústia, fiquei quatro dias no aeroporto com apenas a roupa que vestia, sem dinheiro e passando frio, pois a temperatura era de 4 graus. No entanto, em um canto mais aquecido, juntamente com minha companheira, que estava nas mesmas condições, fizemos orações e a imagem do convento e de Nossa Senhora em nossas mentes [imaginário] nos fazia sentir mais perto de casa e protegidos, pois parecíamos crianças perdidas. Em nossas orações, a lembrança da parábola do bom samaritano veio em nossas mentes e, no segundo dia de desespero, três viajantes nos ofereceram abrigo e comida. Esse dia foi muito especial, pois senti, mais uma vez, a presença de Deus e a força da Oração.

- Era um Natal. Meu irmão era dono de uma loja de brinquedos, lá em Minas. O que não vendeu, meu irmão mandou eu e minha mãe doar para crianças. Aí rezei e perguntei para Nossa Senhora o que faria com uma bolsinha e um carrinho. Aí senti que deveria dar para uma família pobre que morava perto da minha casa, na beira de um rio, em Minas Gerais. Então, dei uma bolsinha para uma menina e um carrinho para um menino, foi quando Nossa Senhora intercedeu em um milagre. A menina caiu no rio Santo Antônio, quando tentava atravessar uma pingueta e se salvou porque estava usando a bolsinha que serviu como colete, pois a bolsinha inflou com ar. Foi Nossa Senhora da Penha que me mandou dar a bolsinha. A família toda dessa menina acredita até hoje que foi um milagre, isso é coisa de fé e do respeito que nós temos por Nossa Senhora.

- Pedi, por quatro anos, e se revelou o segredo do milagre. Meu filho largou o vício e eu fui para uma cirurgia de aneurisma, e, quando estava internada, veio o raio de Nossa Senhora da Penha, na beira da minha cama, com dois vasos de flores de rosas amarelas e vermelhas. Isso foi em 2004.

- Quando meu pai estava muito doente e eram necessárias idas e vindas frequentes ao hospital, passando pelo Convento, em minha oração, pedi à Virgem da Penha que fosse favorável na vida ou na enfermidade do meu pai, para que ele não sofresse, e, em agradecimento eu participaria da tradicional Romaria dos Homens.

- Pagamento de promessas e agradecimentos por meus filhos terem obtido graças profissionais no Estado do Espírito Santo.

- Na infância tive muitos problemas de saúde, e após me recuperar, fui até o Convento com minha família agradecer.

- A minha aprovação no IFES (Instituto Federal do Espírito Santo) foi uma benção concedida pela Virgem da Penha.

- Eu faço pedidos a Nossa Senhora, e como forma de agradecimento da graça concedida, subo a ladeira andando e frequento a missa.

- Pago uma promessa: todo ano levo meu filho, desde um ano de idade, isso já faz 20 anos.

- No dia 18 de Abril de 1979, fui ao Convento pedir força à Mãe e ao Pai, pois logo após a visita iria fazer uma cirurgia de hérnia de disco na coluna, e minha recuperação foi muito boa, graças à Virgem da Penha.

Essas narrativas compõem uma rede de sentimentos, simbologias, crenças e vivências de pessoas que acreditam na força da fé que têm em Nossa Senhora. Em geral, as falas dos fieis remetem a uma Santa que *protege com seu manto sagrado, que livra da morte e das enfermidades, que intercede, concede aprovações em concursos e que recupera bens perdidos.*

A esse respeito, Rosendahl (2009, p. 91), lembrando Max Weber, conclui que

[...] as promessas e o emprego de orações para obter bens materiais pelo devoto através do favor divino estão presentes na religiosidade cotidiana das massas de todos os tempos e povos. É um ato de culto que tende a reduzir a religiosidade ética a uma moral estritamente formalista do *do ut des*.

No mesmo sentido, Bourdieu pondera que o discurso religioso e o poder atribuído aos seus símbolos servem muito para manter ordenadas as classes sociais, econômicas e políticas, de acordo com seus interesses. Em outros termos, pela crença seria possível obter a graça e ascender socialmente, adquirindo bens, saúde, proteção, de modo a inculcar nas pessoas uma lógica individualista e capitalista disfarçada de busca pela santificação e pela bondade:

A igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (1) pela imposição e inculcação dos

esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por essa razão, tendentes a conferi a tais estruturas e a legitimação suprema que é a "naturalização" capaz de instaurar e restaurar o consenso a cerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa. (2) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica (2001, p. 70).

É importante destacar que, nessas narrativas, a maioria das pessoas fala do poder da Virgem da Penha e aponta sua atuação em suas vidas de maneira muito particular ou apenas no âmbito familiar. A relação com a fé se estabelece de maneira individualizada, sendo raras as narrativas que tragam pedidos voltados ao coletivo, ao outro, aos seres humanos em geral.

Mesmo assim, imersos na contradição de pedir, orar e agradecer por motivos predominantemente particulares e tentar buscar a manifestação do sagrado, os devotos se lançam a procurar modelos divinos ou exemplos de vida:

A repetição fiel dos modelos divinos tem um resultado duplo: (1) por um lado, ao imitar os deuses, o homem mantém-se no sagrado e, conseqüentemente na realidade; (2) por outro lado, graças à reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo (ELIADE, 1991, p. 88).

As tentativas que os fieis empreendem de se manterem no sagrado e/ou de manterem a santidade do mundo faz-se evidente quando os gestos religiosos são repetidos a cada missa, a cada subida do Convento, como os movimentos de lançar as mãos para céu, fazer o sinal da cruz, ajoelhar-se diante da imagem de Nossa Senhora da Penha, fechar os olhos procurando concentrar os pensamentos em oração, que são sinais de busca transcendental, de encontro entre homem e Deus pela manifestação do sagrado.

Em uma das visitas que integraram o processo de pesquisa, mais precisamente no domingo, 26 de fevereiro de 2012, deparamos uma devota que nos chamou atenção. Ela percorreu vários dos pontos tidos como "especiais" do Convento: Capela de São Francisco, Sala dos Milagres, imagem da Santa no campinho, imagem Pietá, Altar, e, diante de cada uma das imagens, a devota se ajoelhava e com olhos fechados fazia suas orações, agradecia as graças obtidas, pedia pela saúde da família e rogava à Santa que abençoasse a todos com paz e saúde. Conversamos com ela, que prontamente nos contou que mora perto do Convento e que, todos os dias, da janela de sua casa, olha para o Convento e ora para Nossa Senhora da Penha, e que todos os domingos vai ao santuário para ajoelhar-se diante da Mãe protetora.



Figura 11: Devota ajoelhada diante da imagem *Pletá*

Para tecer reflexões sobre esse processo, convém buscar reforço nas concepções de Rosendahl (1996), segundo as quais o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, e é por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. Isso nos leva a considerar a relevância do espaço sagrado, que, enquanto expressão do sagrado, possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente a que denomina “deuses”, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas.

Eliade (1991) ressalta, ainda, que o homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse tempo sagrado e indestrutível, porque, para ele, é o Tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana.

Os entrelaçamentos de tempo sagrado e tempo ordinário ou profano estendem-se para além das marcas deixadas pela religião e pela ideia de que existe um “paraíso” esperando pelos fieis em um mundo metafísico. Outras marcas são produzidas não apenas na vida dos homens e em sua espiritualidade, mas também no espaço em que vivem, compondo diferentemente paisagens ao seu redor. Há uma transformação paisagística e uma elaboração do espaço de convivência que se estrutura e se apoia em uma imagem sacralizada da paisagem. Um exemplo de como o devoto entra em relação com a imagem sacralizada da paisagem é perceptível no relato abaixo:

- Às vezes vou de carro, paro no Campinho e me dirijo à capela apenas para orar. Na maioria das vezes, deixo o carro embaixo, na rua, e subo a pé, bem lentamente. Vou respirando o ar puro e conversando mentalmente com Nossa Senhora. Nestas ocasiões, assisto à missa na circulação lateral pela TV. Gosto de sentar no chão, no degrau do hall da escada que desce para a ala residencial. Ali tem uma janela que canaliza o vento, uma das delícias de essa no Convento. Orar, ver a paisagem deslumbrante e sentir a brisa constante.

Trata-se de uma experiência que se afina com as atestações de Rosendahl (1999, p. 236), nas quais destaca que

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

A busca pela manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha foi transformando os contornos do santuário, com diversas paisagens religiosas que, produzidas pela cultura religiosa, adquiriram significado para os fieis, passando a significar lugares de manifestação do sagrado. A necessidade que o homem religioso tem de se sentir em contato com Deus criou, no Convento da Penha, uma dinâmica espacial com formas, forças e funções para a perpetuação da fé na Virgem.

Ao percorrer o espaço do Convento nota-se que muitas das paisagens religiosas que se formam vão transformando o espaço e criando lugares sagrados. Para Luchiarri “[...] no processo de construção da paisagem pelo imaginário social, ela não se revelou apenas como quadro onde se desenvolve a trama das práticas sociais: configurou-se na própria representação de práticas sociais que lhe dá novo conteúdo, transformando-a em espaço geográfico” (2001, p. 12). É por essa via que as pinturas religiosas feitas nos muros, a fila de pessoas que aguardam ao pé do Convento o transporte para subir ao alto da Penha, as placas espalhadas pela subida dos carros com frases sobre Nossa Senhora, as tendas médicas armadas para dar suporte aos frequentadores do Convento durante a festa da Penha, e tantas outras composições vão conotando os contornos do santuário com novos sentidos: “[...] a paisagem contemporânea é uma concepção híbrida, carregada de natureza e cultura, de processos naturais e sociais. A paisagem não se esgota, não morre” (Idem, 2001, p. 21).



Figuras 12 (compilação): Paisagens religiosas construídas no espaço do Convento da Penha

Como podemos notar nas imagens anteriores, conformar os espaços e lugares sagrados como realidade é algo que o ser humano realiza na tentativa de se entender e se explicar melhor, prática que ali não ficou restrita apenas ao altar da Virgem da Penha, mas ocupou o território do Morro da Penha, as escadarias, a gruta, o oratório, o campinho, a sala dos milagres, a ladeira, as pedras e outros locais.

Esses movimentos visam a caracterizar como sagrado tudo o que se destaca do lugar comum e da rotina, mesmo que nem tudo que se destaca no espaço seja espaço sagrado e nem toda quebra da rotina, uma hierofania.

O homem religioso cria e mantém relações entre o espaço e o lugar sagrado, produzindo sentido nas possibilidades de se movimentar no espaço sagrado e ao mesmo tempo repousar seus pensamentos e orações em lugares sagrados. A isso, Rosendahl (1996, p. 30) acresce que

O homem religioso tem necessidade de se movimentar num mundo sagrado. Daí o desejo de participar do ritual de construção do espaço sagrado. [...] A estrutura do espaço sagrado implica também a ideia da repetição da hierofania primordial que consagra o espaço, e assim transfigura-o, singulariza-o e isola-o do espaço profano.

Por esse processo, a busca pela manifestação do sagrado vai constituindo paisagens religiosas que transfiguram o espaço e o lugar. A materialização dos sentidos, dos pensamentos e das imagens produzem simbologias que, pela hierofania, consagram o espaço. Tudo isso nos impele a buscar meios de conhecer e compreender o processo de transformação do espaço em espaço sagrado, discriminando-os do espaço profano.

3.2 ESPAÇO E LUGAR SAGRADOS: EXPERIMENTAÇÕES, PERCEPÇÕES E SIMBOLISMOS

O processo de manifestação do sagrado se perfaz no seio das relações estabelecidas entre espaço e lugar. Essas relações versam sobre as possibilidades de se movimentar em um espaço, alterando-o e criando significados pelas marcas das experimentações que se fazem nele e em nossas vidas. Também revelam as possibilidades de pausa, de repouso em um determinado lugar, pelas percepções e pelos símbolos que criamos.

Para ampliar um pouco mais nossas concepções sobre a hierofania no Convento da Penha, foi forçoso observar e vivenciar um pouco o espaço e o lugar do Convento da Penha, conviver com suas relações de movimento e de repouso, visando a apreender o processo de diferenciação entre esse espaço e os espaços profanos que o cercam. Dedicamo-nos a observar, a conversar com fieis e frequentadores desses espaços/lugares, na ambição de entender como as experiências, as percepções e as simbologias criadas vão tecendo diferentes modos de crer, de professar a fé, de buscar a manifestação do sagrado e de criar espaços/lugares para isso.

As ideias de "espaço e lugar" não podem ser definidas uma sem a outra. A partir da segurança e da estabilidade do lugar, estamos cientes da amplidão, da liberdade e da ameaça do espaço, e vice-versa. Além disso, se pensarmos no espaço como algo que permite movimento, então lugar é pausa; cada pausa no movimento torna possível que

localização se transforme em lugar (TUAN, 1983, P. 06).

Durante a pesquisa de campo, observou-se como a liberdade e o movimento permitidos no espaço e a estabilidade e a segurança do lugar se configuravam no Convento da Penha. A mobilização de várias pessoas no espaço do Convento, que se deslocavam a pé, de carro, de van, até o campinho, indicavam que muitas pessoas estavam em busca não apenas de se movimentar no espaço, mas também da estabilidade, da sensação de serenidade dos lugares sagrados.

As fotografias abaixo trazem algumas das cenas captadas durante a pesquisa de campo, registros de como as pessoas se movimentam no espaço do Convento. Em meio à grande possibilidade de se movimentar no santuário, os frequentadores ordenam seus passos, organizam sua passagem por esse espaço, dirigindo-se à estabilidade (que esperam auferir) de alguns lugares sagrados. Muitos seguem em direção ao alto do santuário, à capela, buscam a estabilidade e serenidade do altar.



Figura 13:- fieis em busca da estabilidade do Convento da Penha

Essa foi a primeira impressão. Entretanto, ao observar a movimentação das pessoas, outras percepções se manifestaram. A relação entre espaços e lugares sagrados se estabelecia de diferentes maneiras: muitos estavam naquele espaço a turismo, fotografando as paisagens, conversando, lanchando e se divertindo, usufruindo da liberdade do espaço, sem necessariamente inclinar-se aos lugares que historicamente foram-se constituindo “sagrados”. Não obstante, era perceptível que a liberdade de explorar o espaço do Convento acabava por convergir com a segurança dos lugares sagrados, pois, muitos que estavam ali para fazer turismo, acabavam se dirigindo a locais de oração e se envolvendo com as práticas de oração.



Figura 14: fieis em busca da liberdade do Convento da Penha

Outros já buscavam, em suas movimentações pelo Convento, a segurança, o conforto espiritual e a estabilidade dos lugares sagrados para se lançar à ruptura céu e terra, almejando um encontro com o transcendental, desejando a manifestação do sagrado.



Figura 15: fieis na Sala dos Milagres

Mesmo que, para Eliade (1992) e Rosendahl (1996), o sagrado e o profano possam se opor e se atrair, sem jamais se misturar, o acompanhamento realizado durante a pesquisa de campo apontou para a oposição, para a atração e também para a interligação do sagrado com o profano na produção daquele espaço. Os próprios movimento e repouso possibilitados pelos espaços/lugares do Convento da Penha, ao mesmo tempo em que respeitam a oposição entre sagrado e profano, também os aproximam e fomentam interligações. A relação entre espaço (movimento/liberdade) e lugar (segurança/estabilidade) destacada por Tuan (1983) legitima a convivência da busca profana pelo espaço do Convento com a busca pelas paisagens e pelos lugares sagrados do Santuário.

Em meio a essa tensão e regulação exercidas pelo sagrado e pelo profano no espaço do Convento da Penha, é importante destacar que dois modos atuam na configuração de seus espaços/lugares sagrados. Essa configuração se constitui tanto pela necessidade que o homem religioso tem de

entrar em contato com o transcendental - na busca pela manifestação do sagrado em espaços/lugares específicos - quanto pela exploração dos bens simbólicos baseados na fé - materializada, por exemplo, nas lojas de artigos religiosos e na prática do turismo:

Os espaços são demarcados pelo poder da mente de extrapolar muito além do percebido; os homens não apenas criam espaços sagrados, como também procuram materializar seus sentimentos, imagens e pensamentos neles. A porta que se abre para o interior da igreja significa o limite que separa os dois espaços, indicando, ao mesmo tempo, a comunicação e a passagem do espaço profano para o espaço sagrado. Essa passagem vem acompanhada de inúmeros ritos, referências e gestos que exprimem esses ritos (ROSENDAHL, 1996, p. 32-33).

Durante a pesquisa de campo, tentou-se compreender o porquê de os fieis conceberem o Convento com um espaço sagrado. Em resposta à pergunta "Por que o Convento é um local sagrado?" diferentes discursos se manifestaram:

- É sagrado para aqueles que creem em sua história. Para mim, só o fato de ser uma igreja já é suficiente para considerá-lo sagrado.

- Porque lá pessoas vão pedir à Virgem da Penha que interceda a Deus por elas, e por isso conseguem bênçãos.

- Pois além de ser um ambiente onde são celebradas as missas diárias, sua localização entre o mar e um ambiente mais bucólico [floresta] trazem uma paz espiritual.

- Segundo a história, a imagem de Nossa Senhora da Penha vinda de Portugal aparecia em cima das pedras onde está localizado o Convento.

- Porque é um local de fé, oração.

- Pela mística que o envolve.

- O convento é sagrado a partir do momento em que eu decidi declará-lo como sagrado. Mesmo que para o mundo ele deixe de ser sagrado, hoje, para mim ele continuará sendo. É a casa da minha Mãe.

- Porque aqui encontro um pedacinho do céu.

- É um local onde se pode chegar a Deus, por isso é um lugar sagrado. Fico triste por ver que o Convento é usado para outros fins que não são a fé ou a religião. [Nesse momento, algumas pessoas chegavam ao Convento com trajes de praia].

Os depoimentos reproduzidos acima apontam que a conotação do Convento como lugar sagrado se relaciona, para os fieis, com a história do lugar, com os diferentes discursos que instituíram como verdade o poder da Virgem da Penha, do que emerge um modo de ser específico para os que

frequentam aquele espaço, bem como um modelo para muitos dos que ali transitam, o verdadeiro devoto, o pai de família, a mulher bondosa e sofredora, donde se explica o espanto e a rejeição desses em face de pessoas que comparecem ao lugar do Convento da Penha apenas para conhecer, para fazer turismo ou para lazer, sem fins religiosos.

Impõe-se a relevância de problematizar a construção dos espaços sagrados por meio da tensão e da regulação entre sagrado e pelo profano. Isso porque, quando histórica e culturalmente os fiéis são acostumados, ensinados, regulados a seguirem rituais e gestos destinados a determinar e diferenciar espaços/lugares como sagrados, sofrem, via de regra, a pressão e a tensão do profano, como se lhes fosse possível abandonar, despir-se das experiências mundanas, ao adentrar o portal religioso. Nas palavras de Eliade (1992, p. 39),

A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar passagem do mundo profano para o mundo sagrado.

A imagem abaixo revela a tentativa que muitos fiéis fazem de adentrar no espaço sagrado com intuito de perceber a manifestação do sagrado, de elevar seus pensamentos a transcendentalidade, porém a imanência da vida ainda está atrelada aos seus corpos físicos, aos seus hábitos, faz parte das experiências que essas pessoas tiveram por todos os anos e que as ajudaram a constituir-se não só como sujeitos religiosos, mas também como sujeitos mundanos.

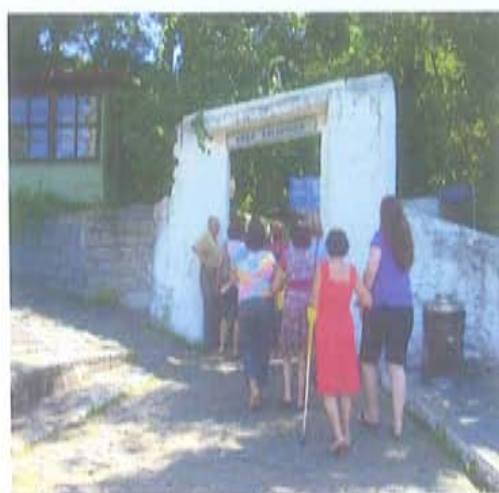


Figura 16: fiéis cruzando o portal em direção ao alto do Convento

A produção do espaço sagrado é possível quando a expressão no urbano passa a

[...] reconhecer o sagrado, não como aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço. Lewandovski (1984) e outros, a esse respeito, sustentam que as construções são moldadas pelas ideias das sociedades, suas formas de organização econômica e social, a

distribuição de recursos e autoridade, suas atividades, crenças e valores prevaletentes em qualquer período de tempo (ROSENDAHL, 1996, p. 39).

Tanto a tensão e a regulação entre sagrado e profano permeia a elaboração de uma memória coletiva, que caracteriza o homem religioso pelas identificações com os espaços/lugares, os objetos, os rituais e os gestos sagrados. Para além,

O espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta. As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentimento que só é inteligível para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem a um certo número de aspectos diferentes da estrutura e da vida da sua sociedade (Ibidem, p. 34).

A memória coletiva e o sentimento de pertencimento do homem religioso se constroem pelas experimentações, pelas percepções e pelos símbolos que alicerçam e alimentam a fé e a devoção. No decorrer da pesquisa, ao observar as pessoas e conversar com algumas delas, foi possível perceber o quanto os simbolismos religiosos fazem parte de suas vivências e compõem seus discursos. Muitos são os símbolos - cruz, imagens da Virgem da Penha, água benta, altar, sala dos milagres, terço gigante (...) - que vão se entretecendo às experiências religiosas e às percepções que o devoto elabora sobre a sua vida, sobre o convívio com o outro e sobre sua fé. Os símbolos, as imagens e os detalhes que compõem o espaço do Convento da Penha vão se imprimindo, já idealizados, na memória coletiva do grupo religioso, com o que se transformam em traços que têm sentidos, significados, e se fazem não só inteligíveis como imprescindíveis para aqueles homens religiosos. Isso pode ser verificado no relato, publicado em um jornal de grande circulação no Estado do Espírito Santo, do devoto que ajuda a confeccionar o terço gigante para o oitavário da Penha.

Médico revela sua dedicação ao fabricar o terço gigante

Outro exemplo de devoção à padroeira do Estado é marcado pela confecção de um dos símbolos da Festa da Penha. O médico Osmar Salles, 56 anos, é o idealizador do terço gigante, que já virou tradição no evento.

Há 15 anos, ele produz o terço, sempre uma semana antes da festa de Nossa Senhora da Penha. Neste ano, foram utilizadas latinhas de alumínio,

canos de PVC e cipó. Mais de 20 pessoas estiveram envolvidas diretamente na montagem do símbolo, que, com suas 60 lâmpadas, poderá ser visto da Terceira Ponte, à noite.

"Quando faço o terço é como se estivesse preparando o aniversário para a minha mãe. Fico feliz, porque todo mundo acha bonito. Resolvi empregar cipó neste ano para remeter à imagem de Nossa Se-

nhora da Penha, uma mulher simples e resistente", destacou.

Quem for até o santuário hoje, primeiro dia de Oitavário, poderá conferir como ficou o terço, erguido ontem, por homens do Corpo de Bombeiros, entre as duas palmeiras localizadas no campinho.

Na festa, serão realizadas mais de 20 missas e 11 romarias, além de shows da festa popular.



O símbolo foi instalado ontem, no campinho

Figura 17 – Reportagem sobre a confecção do terço gigante¹¹



Figura 18 – Terço gigante confeccionado pelos fiéis durante a festa da Penha

Aqui, recorreremos aos estudos de Miceli, que contribuem para nossa compreensão dos aspectos que erigem a inteligibilidade da fé, da devoção e do discurso religioso, quando destacam que "A inteligibilidade das práticas, dos rituais, é condição necessária para a compreensão do discurso mítico. Vale dizer que o discurso, enquanto *opus operatum*, encobre, com suas significações reificadas, o momento constitutivo da prática" (2001, p. LI).

A ambição de desvendar um pouco mais sobre a edificação da inteligibilidade da prática religiosa dos que frequentam o espaço do Convento da Penha, requeria, necessária e previamente, a busca de esclarecimentos sobre a relevância dos símbolos religiosos espalhados pelo Convento como

¹¹ Disponível em: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2012/04/noticias/a_gazeta/dia_a_dia/1183459-101-anos-de-devocao-e-amor-a-vmrgem-da-penha.html. Acessado em 15/05/2012.

elementos constituintes da prática cristã/católica. Daí, indagamos “Quais símbolos do Convento você considera importantes?” e “Por quê?”. Eis algumas das respostas:

- *A cruz é a vitória do Deus espírito sobre a matéria [humanidade].*
- *Nenhum. Os símbolos não mudam minha vida.*
- *Imagem da Santa. Porque essa imagem representa a existência do convento.*
- *A cruz, pois na simbologia católica ela nos remete ao perdão dos pecados.*
- *O terço, pelo seu tamanho e por estar posicionado em direção à cidade de Vitória.*
- *Todos eles já têm sua importância, só que é tão bonito ver, todos os anos, que pessoas se prontificam a produzir um novo terço, como presente a nossa Senhora...*
- *As imagens e o quadro de Nossa Senhora das Alegrias.*
- *Todos eles. Cada um tem um significado diferente. Acho o terço feito na festa da Penha muito bonito, pois já foi integrado à paisagem do Convento, e, algumas vezes, tem um outro significado, como a reciclagem.*
- *Considero tudo importante, pois não dá para pensar em Deus de maneira fragmentada. Penso em Deus como uma totalidade, assim cada símbolo tem sua importância.*
- *O símbolo que mais toca meu coração é a cruz. Quando eu a vejo, me vem à memória do próprio Jesus na Cruz, e Maria, ali, aos pés dele, em silêncio, vivendo a dor de uma mãe, mas confiante em todas as promessas de Deus para ela e para a humanidade.*

Em seus depoimentos sobre a importância - para suas vidas - dos símbolos religiosos que compõem a paisagem do Convento da Penha, muitos devotos enunciaram que esses artefatos contribuem tanto para que a história cristã católica seja contada, recontada, quanto para a perpetuação da fé, disparando afetos e “tocando seus corações”. Há, porém, outros que acreditam que os símbolos religiosos não influenciam sua fé e nem trazem mudanças para sua vida.

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

paisagens do Convento, atribuindo valor e sentido a específicos pontos do lugar. Essa relação entre as simbologias e a criação de lugares com valor pode ser mais bem compreendida à luz das palavras de Tuan (1983, p. 14):

O lugar é uma classe essencial do objeto. É uma concreção de valor, embora não seja uma coisa valiosa, que possa ser facilmente manipulada ou levada de um lado para o outro; é um objeto no qual se pode morar. O espaço, como já mencionamos, é dado pela capacidade de mover-se. Os movimentos frequentemente são dirigidos para, ou repelidos por objetos e lugares. Por isso o espaço pode ser experienciado de várias maneiras, como a localização relativa de objeto ou lugares, como as distâncias e extensões que separam ou ligam os lugares, e – mais abstratamente – como a área definida como uma rede de lugares.

A rede de lugares sagrados criada no espaço sagrado do Convento da Penha atua como fator de atração de muitas pessoas para aquele espaço sagrado. Algumas são atraídas pelas belezas do lugar ou pela curiosidade; outras por conhecimentos científicos. E há aquelas, que compõem a imensa maioria, atraídas pelos valores sentimental e espiritual que o lugar ocupa em suas vidas, sendo considerado como um espaço que dá uma significação para os indivíduos, que transmite um simbolismo e que está bem próximo deles (PAZ, apud, OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 46).

Ao conversar com alguns devotos, destacamos que existem locais considerados sagrados no Convento da Penha, tais como a gruta, o alto da Penha, a sala dos milagres, oratório, a ladeira das sete curvas, dentre outros, e, em seguida, perguntamos-lhes: “Qual é o mais sagrado para você?”. Muitas e variadas são as respostas, também aqui:

- Realmente todos são sagrados. No entanto, quando estou no Convento, sei que o local mais sagrado é o meu coração, porque é nele que o maior milagre precisa acontecer, que é o fortalecimento da minha fé.

- Na verdade, desde a hora em que se sobe a ladeira, já se sente algo especial, e isso se fortalece quando se vê a imagem da Santa.

- Todo local é sagrado, o mais importante é o sacrário.

- Quando entro no Convento, na mata de Nossa Senhora da Penha, é pela sala dos milagres e pela imagem do Campinho que tenho mais carinho.

- O oratório e a sala dos milagres são locais em que a fé é intensamente manifestada. Entretanto, a subida pela estrada velha e a vista do Convento compreendo que são sagradas.

Ao falar dos lugares sagrados no Convento da Penha, os fieis acabam associando-os a símbolos, a objetos sagrados, como a imagem da Santa, o oratório, a sala dos milagres, o sacrário, que se

relacionam com o sentimento de cada devoto, que trazem marcas para suas vidas e ganham significado pelas experiências que os homens constroem também a partir deles. Essa experiência prática pode ser lida à luz da teorização edificada por Rosendahl, que põe em evidência que “Todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. esse não apenas encoraja a devoção, como também a exige, e não só induz a aceitação intelectual, mas também reforça o compromisso emocional do devoto” (1996, p. 64).

A rede de lugares sagrados no espaço do Convento da Penha permeia a experiência do homem religioso de modo a comprometê-lo com o lugar, com seu deslocamento até aquele espaço. Os sentimentos e os valores transmitidos e produzidos em tais lugares atraem, reforçam e mantêm a experiência de fé e de devoção em Nossa Senhora da Penha:

[...] a experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experimentar é apreender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade, um construtor da experiência, uma criação de sentimento e pensamento (TUAN, 1983, P. 10).

A experiência religiosa é construída por meio dos modos que o fiel encontra para vivenciar sua fé, dos modos que cria para aprender com sua devoção e dos modos que emprega para tentar se modificar, atuar e professar sua crença. A mesma experiência se amplia e se transforma culturalmente, derivando dos valores e dos sentidos atribuídos a cada símbolo, dos rituais que possibilitam diferentes percepções, dos diversos modos de viver/sentir os lugares/espacos sagrados. Nas palavras de Moscovici (apud, OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 43),

[...] o símbolo é algo de grande importância, pois através dele é possível entender várias formas de cultura, como a linguística, os pensamentos, as histórias, as músicas, tradições e as diferentes religiões. Sendo um sistema cultural, os símbolos estão inerentes às culturas, existindo toda uma representação social em torno deles.

A constituição dos espaços/lugares sagrados no Convento da Penha também caracteriza um sistema cultural, porque se dá segundo os valores e o respeito que o fiel atribui a tais espaços/ lugares. Acrescente-se a isso o que Rosendahl propõe como uma *topografia sagrada*:

A fidelidade religiosa demonstrada nos faz acreditar na existência de uma topografia sagrada. Lugares santos indianos são encontrados em nascentes de rios e em suas confluências, como se verifica no rio Ganges. Para os budistas, a preferência ocorre geralmente pelas montanhas do Tibete e no Ceilão. Os Cristãos elegem igualmente as montanhas e as grutas, e isso está demonstrado nas inúmeras igrejas construídas nos numerosos locais em que a evangelização católica teve êxito (1996, p. 68).

A topografia sagrada do Convento da Penha, produzida por seus símbolos, rituais e imagens, permite que o devoto encontre abrigo nos diferentes espaços/lugares e que se lance à busca da hierofania, processo cultural religioso, impregnado de interesses, ideologias, relações de poder,

construções de discursos e práticas nunca neutros, proferidos pelas ordens religiosas e muitas vezes assimilados e internalizados pelos devotos como uma via de busca pela salvação e pela redenção, além de outras procuras, comumente individuais, que se distanciam de uma busca por um bem comum.

3.3 A HIEROFANIA NO ESPAÇO DO CONVENTO DA PENHA

No decorrer da pesquisa, por muitas vezes, subimos ao Convento da Penha para tentar compreender os processos de busca pela manifestação do sagrado, a hierofania. Dedicamos especial observação aos movimentos e práticas - desempenhados à guisa de recursos - na busca do devoto pela hierofania. Desses, sublinhamos as subidas a pé, que muitos faziam, em oração, com terço em mãos, o ajoelhar de agradecimento perante todas as imagens da Virgem da Penha ou o prostrar-se solitário e emocionado que se oferecia diante da Santa, a subida de pessoas motoramente debilitadas que, a despeito das dificuldades, procuravam ali algo especial (...).

Mas, o que viria a ser esse "algo especial"? Como ele acontece? Por que alguns lugares são escolhidos/produzidos para que esse "algo especial" aconteça? Esses e outros tantos questionamentos foram permeando a pesquisa. A cada dia, tornava-se mais interessante, intrigante e motivador estar naquele espaço, acompanhar, ouvir e ver como as pessoas fazem uso de determinados espaços/lugares em busca de obter respostas ou de prestar agradecimentos.

Os registros até então descritos já consistem no germe das elucidações a que aspiramos. Por eles pudemos conhecer um pouco da rede de lugares sagrados que existem no Convento e de como os devotos percebem/sentem a hierofania nesses locais, buscados e acreditados pelos devotos de Nossa Senhora da Penha como palcos possíveis da manifestação do sagrado.

3.3.1 - A Ladeira da Penitência

A Ladeira da Penitência¹², também conhecida como "Ladeira das Sete voltas" ou "das Sete Alegrias de Nossa Senhora", é uma via de acesso ao Convento exclusivamente destinada a pedestres. O nome de Ladeira da Penitência deve-se à sua configuração dotada de aclive acentuado e deformidades no calçamento - do tipo "pé-de-moleque"-, o que exige esforço para subi-la.

¹² As informações apresentadas neste parágrafo foram extraídas do site: <http://www.franciscanos.org.br/v3/fraternidades/casas/penha/atividades.php>



Figuras 19 (compilação): Pessoas subindo a ladeira da Penitência

O nome de "Ladeira das Sete voltas" é devido às suas curvas que serpenteiam pela mata, com seus recantos convidativos à meditação e à oração a cada volta. As Sete Voltas também insinuam as "Sete Alegrias de Nossa Senhora", devoção instituída e propagada pela Ordem Franciscana, à qual o fundador do Convento, Frei Pedro Palácios, dedicava especial predileção.



Figuras 20 (compilação): Pessoas subindo a "Ladeira da Penitência"

Sua existência data da fundação do Convento, tendo já passado por ela personalidades importantes de cenário religioso e político do País, a exemplo do Imperador Dom Pedro II e sua comitiva, em 1860. O seu calçamento de pedras brutas é produto do trabalho escravo, principiado pelo ano de 1643, por iniciativa do Frei Paulo de Santo Antônio, sendo entre 1774 e 1777 renovado e que perdura até os nossos dias.

A subida pelos 457 metros da Ladeira da Penitência resulta numa caminhada cheia de encantos, tanto pelas pedras seculares do calçamento e pelo verde das árvores seculares, quanto pelas sete voltas, com suas cruzes e mininichos, e com imagens para meditações e orações.

O sentimento que alguns devotos descrevem ao subir a Ladeira da Penitência, diretamente relacionado com a necessidade que algo sagrado se revele, vai-se apropriando das frases espalhadas pela ladeira e sendo atravessado pelo encantamento da natureza que a cerca, dando ocasião a um imaginário místico que alimenta o fenômeno religioso - como se pode constatar a seguir, na fala de um devoto.

- Na verdade, desde a hora em que se sobe a ladeira, já se sente algo especial, e isso se fortalece quando se vê a imagem da Santa.

3.3.2 A Sala dos Milagres

Segundo Rosendahl (2009, p. 91), "No Brasil, os levantamentos etnográficos dos "ex-votos" deixados na Sala dos Milagres refletem as reivindicações das carências de problemas da realidade cotidiana. É a estratégia de fuga da realidade cotidiana. É a estratégia de fuga das frustrações vividas".

A Sala dos Milagres mostra parte da variada coleção de ex-votos, ofertados à milagrosa Virgem da Penha. A devoção popular de "pagamento de promessa" pelos devotos é secular, e, no Santuário, são muitíssimas as ofertas de ex-votos depositadas aos pés da imagem da Virgem da Penha.

Ainda de acordo com Rosendahl (2009, p. 90), A "Sala dos Milagres" é um lugar invariavelmente visitado no roteiro devocional, não só pela curiosidade que desperta, como também pelo testemunho que representa, dada a variedade de objetos lá deixados por milhares de fieis agradecidos pelas graças alcançadas".





Figura 21 (Compilação): Sala dos Milagres

Além dos objetos de ex-votos, que variam de muletas e vestimentas a peças em cera e gesso ou fotografias, a sala dos milagres também abriga a imagem de Nossa Senhora da Penha, esculpida por Carlo Crepaz, em 1958, fac-símile da original e também denominada imagem peregrina, pelo fato de ser conduzida a visitar as paróquias e comunidades de todo o Estado.

Em conversas com devotos, durante a pesquisa de campo, ao perguntar sobre os locais considerados sagrados por eles, muitos indicavam a Sala dos Milagres. Nas palavras de um deles

- O oratório e a sala dos milagres são locais onde a fé é intensamente manifestada.

3.3.3 Capela de São Francisco

A Capela edificada por Frei Pedro Palácios, em 1558, atualmente é dedicada a São Francisco, em honra ao fundador da ordem de São Francisco. Foi nessa Capela que Frei Pedro Palácios colocara, inicialmente, o Painele da Virgem Maria trazido de Portugal. Também ali, Frei Pedro Palácios entregava-se aos exercícios da penitência e da oração. Foi, por fim, também ali, que veio a falecer, em 2 de maio de 1570.

Tendo a Capela caído em ruínas, Frei Alfredo Setaro a reconstruiu, no ano de 1958, durante comemoração do 4º centenário da chegada de Frei Pedro Palácios ao Espírito Santo.



Figura 22 (compilação): Capela de São Francisco

Durante a pesquisa de campo, em nossas visitas, anotações, conversas com os frequentadores do Convento da Penha, observamos que grande parte das pessoas que visitam o santuário se dirige à Capela de São Francisco. Algumas dizem que encontram abrigo naquele pequeno lugar, onde podem repousar seus pensamentos mais tranquilamente. Outros dizem ser também devotas de São Francisco de Assis, além de Nossa Senhora, e que aproveitam para rezar e agradecer para as duas santidades.

Quando questionamos “Qual o lugar que os devotos consideravam mais sagrado no Convento e o porquê?”, várias foram as justificativas que os fieis apresentaram para a busca pela manifestação do sagrado naquele ponto do Convento.

- *Capela de São Francisco, porque é um local onde se fazem as orações.*
- *A capela, porque, por muitas vezes, me senti muito bem espiritualmente, ali.*
- *A capela onde fica a imagem de São Francisco, pois é marcante.*

A relevância que muitos frequentadores do Convento dão à Capela de São Francisco como um lugar de ocorrência da hierofania pode ser compreendida, segundo Eliade (1992, p. 56), pelo viés de que o Templo [e, em nosso caso específico, a Capela] representa uma imagem de mundo como obra dos deuses, ou seja, como um espaço sagrado que permite a resantificação do mundo.

[...] o Templo constitui uma *imago mundi*, porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo resantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao

Templo que o Mundo é ressanificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários.

Assim, quando os devotos dizem se sentir muito bem nesse espaço e sentir as marcas das orações feitas na Capela, podem, nessa busca pela manifestação do sagrado, estar acreditando na ressanificação do mundo pela pureza da santidade dos lugares sagrados do Convento da Penha.

3.3.4 Capela-Mor e Altar-Mor

No interior do Convento, o espaço mais expressivo é o da Igreja com sua preciosa Capela-Mor. O interior da igreja é parcialmente revestido com madeira em cedro, entalhada com motivos fitomorfos, executada pelo escultor português José Fernandes Pereira, nos anos de 1874 a 1879 - inclusive o assoalho, com trabalho de marchetaria que, no ano de 1980, foi reformado.

O Altar-Mor da Igreja, executado em mármore, foi remodelado em 1910. Possui cuidadosa talha de madeira dourada do escultor italiano Carlo Crepaz, adotando a caligrafia ornamental do ecletismo pontuada por capitéis, coríntios, festões, guirlandas com elementos vegetalistas, medalhões, anjos e frontão, datando do século XIX. No centro do retábulo, o nicho de Nossa Senhora, que abriga a Imagem da Virgem da Penha, de origem portuguesa, de 1569. A imagem é ladeada por anjos e querubins e honrada com as imagens dos maiores santos franciscanos: São Francisco de Assis e Santo Antônio de Lisboa e de Pádua.

Enobrecem as paredes da capela as primorosas obras paisagísticas realizadas por Vitor Meireles sob encomenda de Frei João Costa, entregues em 1877, e as obras sacras de Pedrina Calixto, assinadas nos anos de 1926 e 1927.

A beleza da Capela-mor e do Altar-Mor, com sua imponência, é, de fato, um bom motivo para se frequentar aquele lugar. Durante nossa pesquisa de campo, todas as vezes que fomos ao Convento, visitamos a Capela-mor, e sempre verificamos a presença de várias pessoas, muitas a orar, outras a admirar, e outras, ainda, esperando o início da missa ou já concentradas na missa. Conversamos com muitos daqueles fieis, frequentadores, turistas, enfim, sujeitos que ocupavam o Santuário. Daí que, ao questioná-los sobre "Qual o lugar que consideravam mais sagrado no Convento" e "Por quê?", obtivemos respostas variadas, algumas das quais apresentamos abaixo:

— *O altar, porque são feitas as orações, os agradecimentos e onde são celebradas as missas.*

— *O Sacrário (urna que fica no altar). Porque é lá que se guarda a hóstia.*

- *O local onde acontecem as missas, pois é onde recebo o corpo e o sangue de Cristo.*
- *O altar, pois é onde revivemos o mistério da paixão, morte e ressurreição de Cristo, há mais de 2000 mil anos.*
- *Sem dúvida é o Sacrário (ou Santíssimo), onde Jesus está. Não tenho dúvidas de que onde o filho está, ali também está sua mãe. É nesse local que tudo é completo para mim.*

O altar contém diversas simbologias que constituem significados e sentidos para os devotos. É objeto que carrega signos de fé e que atualiza a busca pela hierofania naquele lugar. Versando sobre a relevância do edifício sagrado para o fiel, Eliade (1992, p. 58) atesta que é carregado de uma estrutura cosmológica ainda persistente na consciência da cristandade:

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 do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso.



Figura 23: Capela-mor e Altar-Mor

As falas de alguns devotos também explicitam a cosmologia do lugar, cheio de sentidos para aqueles que buscam a hierofania e que professam sua fé em Nossa Senhora da Penha.

No contexto da realização da pesquisa, constatamos que a busca pela manifestação do sagrado e a busca pela hierofania ocorrem de maneiras diferenciadas. Nas árvores, nas pedras, nas ladeiras, na sala dos milagres, no campinho, na capela de São Francisco, na Capela-Mor, no Altar-Mor, nas imagens de Nossa Senhora da Penha espalhadas pelo Convento. Muitos são os lugares, os objetos, os rituais que vão permeando o imaginário e a memória das pessoas crentes na Virgem da Penha e

que vão se entrelaçando a suas histórias de graças obtidas, de promessas pagas, de agradecimento permanente.

Cada sujeito que vivencia os espaços/lugares do Convento traz consigo histórias, memórias, valores, crenças, motivações e desejos muito distintos que, ao se encontrarem com o fenômeno religioso, tecem uma rede de significados e sentidos para suas vidas. Dentre esses sentidos, está a perpetuação da fé, pela qual o devoto busca que algo sagrado se lhe revele e confira sentido a sua existência. Nesse trajeto de busca, deslocam-se até o Convento da Penha, ocupa aquele espaço, movimenta-se pelos diversos lugares que o constituem e lhes atribui valores, transformando a *paisagem geográfica em paisagem religiosa*.

4. A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: “VOCÊ VAI À PENHA?”

*Iaiá, você vai à Penha?
Me leva, ô, me leva...
Iaiá, você vai à Penha?
Me leva ô, me leva...*

*Eu vou tomar capricho
Meu bem, vou trabalhar
Eu tenho uma promessa a pagar*

*Essa promessa
que eu tenho a pagar
É pra Santa Padroeira
Ela vai me ajudar..."*

*Ô tindô-lelé,
Ô tindô-lalá
Deixa a caixa bater
Deixa o congo rolar.*

*Menina que vai na frente
carrega sua bandeira
é pra santa milagrosa
é pra nossa padroeira."*

*("Iaiá, você vai à Penha?"
Entoada de bandas de congo –
Folclore local).*

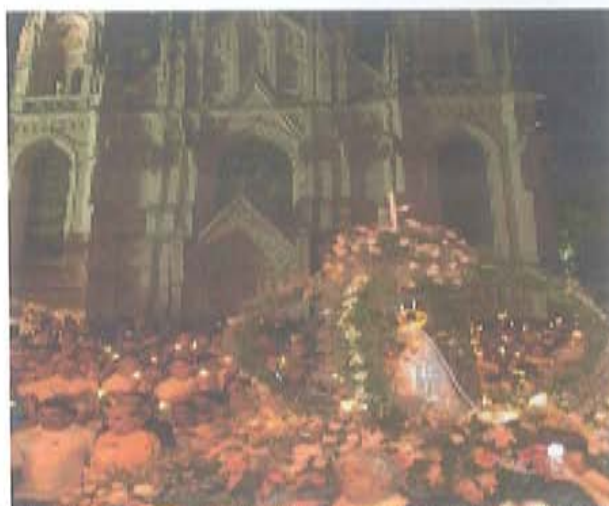


Figura 24: Saída da Romaria dos Homens em frente à Catedral de Vitória

A motivação para a escrita do presente capítulo surge a partir da observação de como muitos devotos da Virgem da Penha, ao buscarem a manifestação do sagrado (hierofania), no espaço do Convento, vão transformando as paisagens que compõem aquele espaço religioso. Segundo Rosendahl,

O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que, etimologicamente,

significa “algo de sagrado que se revela” . [...]. O ser humano, ao aceitar a hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado. Não se trata de uma veneração do objeto enquanto tal, mas sim da adoração de algo sagrado que ele contém e que o distingue dos demais. [...]. Há uma aptidão do homem em reconhecer o sagrado, como que uma disponibilidade ao divino. O homem religioso busca um poder transcendente que o sagrado contém (1996, p. 27).

Na busca por algo que se revele sagrado, o homem religioso foi modificando a paisagem natural que circula o Convento. Adereços ou objetos religiosos foram-se misturando à natureza e transformando aquele espaço em um lugar místico e de cunho “sagrado”. E essa transformação não se limitou aos contornos do Santuário: expandiu-se simultânea e proporcionalmente à propagação do fenômeno religioso da fé em Nossa Senhora da Penha para outros territórios.

A fé dos devotos de Nossa Senhora da Penha transborda os muros do Convento e se estende sobre mais amplas paisagens. Isso se confirma, por exemplo, no fato de a devoção à Santa já fazer parte da identidade de uma fatia significativa da população do Estado do Espírito Santo. Em termos mais específicos, a devoção à Virgem da Penha já integra a identidade religiosa do povo capixaba, que *vai à Penha*, que se vale do espaço do Convento e que estende esse culto a muitas outras ruas, praças e igrejas, de muitos outros municípios, distritos e regiões que compõem esse Estado. As fotografias apresentadas a seguir registram um dos importantes percursos que contribuíram para que a fé e o culto à Virgem se estendessem a outros territórios: a Romaria dos Homens.



Figura 25: Início da ocupação dos Romeiros em frente à Catedral de Vitória



Figura 26: Romeiros ocupando as ruas da Cidade Alta em Vitória

O conceito de território cunhado por Milton Santos fornece-nos bases para discutir a busca pela manifestação do sagrado em territórios externos ao do Convento:

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre as quais ele influi. Quando se fala em território, deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população (2000, p. 47).

A definição e o estudo do espaço (paisagem) religioso são de grande importância para o pensamento geográfico e social, haja vista que possibilitam relacionar e representar conceitos como os de religião, espaço, território e lugar. Essa relação entre conceitos fomenta nossa tentativa de compreender como a ação humana no espaço do Convento da Penha foi definindo, ao longo do tempo, uma paisagem dotada de diversos significados, expressando valores, crenças, mitos e utopias e se expandindo para outros territórios. Conforme Corrêa (2004, p. 9), isso pode ocorrer porque “a paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural. A cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural é o resultado”.

Pelo viés da Geografia Cultural, considera-se que essas transformações no espaço são dinâmicas, dado que, segundo Oliveira e Pereira (2009, p. 04),

[...] o espaço é tido como o espaço vivido, onde o homem constrói e percebe o mundo em que vive, onde a essência do espaço é percebida através da significação que o homem dá ao mesmo no ato de construí-lo. É onde se localizam as representações, os simbolismos, as linguagens que caracterizam o espaço construído singularmente.

Chama atenção o fato de o fenômeno religioso da fé interferir nos atos das pessoas e, conseqüentemente, influenciar nos modos como ocupam e modificam os espaços que percorrem. A fé em Nossa Senhora da Penha e a busca pela manifestação do sagrado excedem os muros do Convento, seguem trajetos, percorrem caminhos, instalando-se no coração, nos valores, nas casas e nos movimentos dos devotos; vencem barreiras e obstáculos, são andarilhas, peregrinas, e se fazem romeiras.

Nesse contexto, interessou-nos pensar esse movimento de peregrinar ao Convento da Penha como um importante processo de busca pela manifestação do sagrado (hierofania) que atua diretamente na transformação de paisagem urbana em paisagens religiosa e cultural.

A peregrinação é fonte inesgotável de estudo no processo de transformação da paisagem, provocada não só pelo peregrino, como também pela própria arte de peregrinar, pois a partir deles é composta uma nova paisagem. A rota do peregrino, além de seu traçado que busca o tempo primordial, precisa de outros componentes que viabilizam essa jornada, por exemplo: abrigo, local para alimentação, água, descanso, fatores que darão outro aspecto paisagístico (LOPES, 2006, p. 2).

A paisagem está presente em nosso cotidiano, e, por nossa ação, transforma a natureza em outro espaço, em uma nova paisagem. Essa modificação na paisagem de lugares e espaços fora do Convento fica muito evidente durante a Festa da Penha, que leva, pela prática de peregrinações e romarias, milhares de pessoas a se deslocarem de vários lugares até o Convento em Vila Velha. É a história congelada, as formas que produzimos e podemos ver, sentir, ouvir, tocar e que estão em constante processo de funcionamento. Conforme explica Santos, “A paisagem é história congelada, mas participa da história viva. São as formas que realizam, no espaço, as funções sociais. Assim, pode-se falar, com toda legitimidade, de um funcionamento da paisagem [...]” (2002, p. 69).

Nesses percursos, a história individual de cada devoto se mistura a várias histórias de outros devotos de Nossa Senhora da Penha que, coletivamente dão corpo e movimento aos atos de peregrinar, de se agrupar, de se encontrar, de trocar experiências de vida e de fé, de ocupar espaços, de se deslocar por certos lugares e atuar sobre eles, modificando, mesmo que momentaneamente, a lógica urbana. Essas modificações exigem alterações no trânsito, no comércio, na infraestrutura de higiene, alimentação etc., constituindo-se como lugares vividos pelos romeiros.

Para Carlos, o lugar apresenta uma força que abarca o vivido, já que “abre a perspectiva para se pensar o viver e o habitar, o uso e o consumo, os processos de apropriação do espaço” (2007, p. 14). Desse modo, pode-se iniciar a reflexão acerca do homem que produz pela sua existência transformações para sua reprodução individual e coletiva, na escala do vivido, do lugar.

Partindo da observação das paisagens culturais e religiosas que se formam pelo vínculo de fé criado entre devoto e Santa, durante as peregrinações/romarias, este capítulo apresenta uma discussão sobre o fenômeno religioso da maior romaria do Estado do Espírito Santo: A “Romaria dos Homens”. A escolha por essa romaria se deu pelo fato de, tradicionalmente, levar um elevado número de pessoas a peregrinar rumo ao Convento durante a Festa da Penha, principalmente, em busca da manifestação do sagrado. É algo entre 150 e 180 mil pessoas que, por diversos motivos, agrupam-se e, de maneiras variadas, ocupam espaços, percorrem lugares e transformam a paisagem urbana.

Tentamos problematizar o processo de manifestação do sagrado durante a Romaria dos Homens e as

constantes transformações feitas pelos romeiros em alguns espaços no trajeto da romaria, por compreendermos, assim como Corrêa (“s.d.”), que a “espacialidade inclui também os trajetos percorridos pelo homem, trajetos que não têm como lógicas aquelas da relação distância-tempo-custo, mas lógicas estabelecidas no âmbito de valores simbólicos, impregnados de significados específicos”.

Em suma, a intencionalidade deste capítulo se dedica a compreender a influência dessa prática devocional na dinâmica da geografia cultural em Vitória/Vila Velha. Como questão central, procurou-se analisar como se estabelece o processo de manifestação do sagrado criado pelo vínculo entre os devotos e a Santa, durante a Romaria dos Homens, bem como suas conseqüentes composições de paisagens religiosas e culturais.

O estudo desses processos no decorrer da Romaria dos Homens contribui para compreender a dinâmica de aspectos geográficos, culturais e religiosos, pois, como nos diz Santos (2005, p. 10), o “[...] estudo sobre romarias, tanto no Brasil como no mundo, é sempre atual e vivo. Os inúmeros santuários existentes sempre foram palcos da manifestação da religiosidade popular e lugares de encontro entre o devoto e o transcendente”.

Nesse sentido, discutem-se aqui os sentidos da peregrinação à cidade-santuário de Nossa Senhora da Penha durante a Romaria dos Homens, visando a compreender as relações entre o devoto e a Santa, a busca pela manifestação do sagrado no decorrer da romaria e as possíveis transformações espaciais que o fenômeno religioso acarreta na paisagem urbana.

Para ampliar a fundamentação desse debate, acompanhamos a Romaria dos Homens realizada em abril de 2012. Na escrita deste capítulo, articulamos a base teórica oriunda de pesquisa bibliográfica e os dados da pesquisa de campo: questionário¹³ e observação participante¹⁴. Na tentativa de conhecer quem é esse romeiro/peregrino, de onde vem, o que o leva a participar da Romaria dos Homens e entender, mesmo que superficialmente, alguns motivos que o levaram até ali, realizamos

¹³ Durante a Romaria dos Homens, aplicamos um questionário (ver em anexo) a aproximadamente 140 romeiros. Os gráficos e dados apresentados no decorrer deste capítulo são referentes à análise dos resultados auferidos do aplicação desse inquérito.

¹⁴ Como dados de pesquisa, utilizamos, também, alguns trechos de nossas observações registradas em diário de campo, haja vista que consideramos que o pesquisador está imerso na pesquisa sendo ao mesmo tempo sujeito e objeto de pesquisa. Essas observações se apresentam destacadas no texto sob a mesma configuração dos depoimentos de entrevistados, exceto, como já discriminamos, pela ausência dos travessões aplicados àqueles.

a aplicação de um questionário a 141 pessoas, compreendendo, aproximadamente, a 1% da população presente na romaria.

4.1 A ROMARIA DOS HOMENS: o processo de manifestação do sagrado e suas consequentes transformações espaciais

[...] *Me disseram, porém
Que eu viesse aqui
Pra pedir
De Romaria e prece
Paz nos desaventos*

*Como eu não sei rezar
Só queria mostrar
Meu olhar,
Meu olhar
Meu olhar.*

(“Romaria”, Renato Teixeira)

Como canta Elis Regina ao interpretar Renato Teixeira, o que se pretende é mostrar alguns olhares possíveis de pesquisador e de professor de Geografia sobre o processo de manifestação do sagrado e das possíveis transformações espaciais dadas no contexto da Romaria dos Homens. Durante a pesquisa, buscou-se entender os motivos que levam milhares de pessoas a peregrinar até o Convento da Penha durante a Romaria dos Homens, a importância desse ato para o processo de manifestação do sagrado e o modo pelo qual a manifestação vai alterando o espaço urbano e constituindo paisagens religiosas e culturais.

Sobre a importância do ato de peregrinar para o fenômeno religioso, Rosendahl (1999, p. 95) ampara-nos, ao discutir que

A palavra "peregrino" vem do latim *peregrinus*, que literalmente significa estrangeiro, itinerante, aquele que viaja ou anda por terras distantes. A natureza do ato de peregrinar está intimamente ligada à devoção religiosa de visitas a lugares sagrados. Tais viagens, frequentemente, envolvem o percurso de longas distâncias e por variados meios de transporte.

Essas viagens, por longas distâncias, são tomadas pela afetividade das pessoas com o lugar, com o espaço vivido nas peregrinações, pelos modos como o fenômeno da fé permeia os valores, os sentimentos e os movimentos dos devotos. Gil Filho (1999) diz que o fato religioso é de fundamental importância para o entendimento do processo de peregrinação, pois designa um espaço de representação que se revela pelas vivências das pessoas e funda ligações afetivas destas com o espaço vivido, ou seja, o lugar.

O território percorrido nas peregrinações é considerado mítico, por ser um local onde os extremos, humano e divino (o devoto e o Santo) se tocam, e nisto o homem encontra fundamento em seu sofrimento, passando a entender as pessoas e a situação em que se encontram, o que implica em purificação libertadora de forças capazes de revelar e de fazer o humano:

Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente em um mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. É por essa razão que se elaboram técnicas de *construção*, que são, propriamente falando, técnicas de *construção do espaço sagrado*. Mas não devemos acreditar que se trata de um trabalho *humano*, que é graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. Na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente *à medida que ele reproduz a obra dos deuses* (ELIADE, 1992, p. 32). [grifos do autor]

Ir a um espaço sagrado perpassa uma vivência afetiva com o lugar e com a reprodução da obra dos deuses. Os movimentos de partida, de viagem, de empregar artefatos durante a peregrinação caracterizam-se como um modo de se desligar ou desinstalar do cotidiano (ROSENDAHL, 2009). As linguagens desenvolvidas nos trajetos, no Santuário, nos atos dos peregrinos, aproximam o devoto do domínio sagrado. A descoberta do sagrado, a busca por sua manifestação são atos emotivos de amor do crente para com o seu Deus, que se expandem pelo trajeto percorrido durante a peregrinação.

Muitas religiões tradicionais apresentam peregrinações como uma tradição. As romarias são peregrinações religiosas coletivas feitas por um grupo de pessoas a uma igreja ou local considerado santo, seja para pagar promessas, agradecer ou pedir graças, seja simplesmente por devoção, podendo ser feitas a pé ou em veículos.

Souza (2008, p. 91) ao realizar um estudo sobre romarias/peregrinações, baseia-se em Rigo (2006) para dizer que

[...] a procissão, como prática da maioria das religiões, é costume muito anterior à redação da Bíblia. É uma viagem dos crentes para um local consagrado por uma manifestação divina para aí apresentar sua prece em um contexto favorável. Ele [Rigo] ainda cita como incentivadores de participação a tradição familiar, passada de geração em geração; a fé pessoal; a mobilização dos meios de comunicação; as promessas feitas durante o ano; aumento da devoção popular que une multidões em torno do sagrado.

O termo romaria é uma referência a Roma, sede da Igreja Católica Apostólica Romana, e, por esse motivo, é usado para classificar especialmente peregrinações católicas. Para os fieis católicos, o poder de Deus está presente em lugares ou em alguns símbolos: locais visitados por Jesus Cristo, pelos santos, pela Virgem Maria, ou lugares onde eles apareceram em visões, onde estão guardadas as suas relíquias, ou, ainda, onde aconteceu algum milagre. Esses locais recebem o nome de centro

religioso, lugares santos ou cidades-santuário, e atraem milhares e até milhões de pessoas todos os anos.

As romarias/peregrinações se fundamentam em uma crença de que, em determinados lugares, a divindade concede influxos e benefícios especiais. O poder que o sagrado exerce sobre o espaço permite que as romarias e as peregrinações sejam tomadas como trajetos nos quais pode ocorrer a manifestação do sagrado, haja vista que as romarias/peregrinações são viagens que se fazem a um determinado Santuário ou a um local santo.

Em seus estudos, Rosendahl (1996) aclara que os homens produzem a manifestação do sagrado como uma realidade para se explicarem e se entenderem e, com base nas ideias de Halbwachs (1950), argumenta ainda que há uma similaridade com a necessidade do homem religioso de se movimentar num mundo sagrado:

Os lugares sagrados participam da estabilidade das coisas materiais e, somente ao se fixar sobre eles, confiná-los em seus limites e inclinando sua atitude à disposição deles, é que o pensamento coletivo do grupo de fieis possui maiores chances de se imobilizar e de permanecer: é essa a melhor condição de memória coletiva religiosa" (HALBWACHS, apud ROSENDAHL, 1996, p. 34-35).

Com base na necessidade de imobilizar e fazer permanecer o pensamento coletivo de fé e de busca pela manifestação do sagrado foram criados inúmeros centros de peregrinação cristã em todo o mundo, como Jerusalém, Roma, Lourdes, Fátima, Guadalupe (...). No Brasil, destacam-se Canindé (Ceará), Bom Jesus da Lapa (Bahia), Aparecida do Norte (São Paulo), Juazeiro do Norte (Ceará), Vila Velha (Espírito Santo), entre tantas outras cidades-santuário espalhadas pelo país.

No Brasil, o ato de peregrinar, de realizar romarias estende-se há aproximadamente 4 séculos. Segundo Rosendahl, tem sua origem no século XVI, sob influência dos Portugueses. A autora destaca ainda que "no século XVI, a atuação dos missionários jesuítas e franciscanos na conquista e na ocupação do litoral brasileiro. As romarias naquele século foram incentivadas pelos religiosos e tinham uma finalidade missionária de catequese e de evangelização" (2009, p. 36).

Desde o início de sua história no Brasil, as romarias/peregrinações enfrentaram conflitos entre os desejos de expressão e de vivência livre da fé dos devotos e a pressão da Igreja Católica pelo controle dos atos dos romeiros e pela constante re-evangelização cristã. A busca pelo controle da fé esteve diretamente atrelada à tentativa de expansão do território religioso, haja visto que, para Rosendahl e Correia (2006, p. 7),

Territorialidade religiosa, na abordagem da Geografia Cultural, significa o conjunto de

práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos no sentido de controlar um dado território. É fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. É uma ação para manter e legitimar a fé (Rosendahl, 2005). No caso do Brasil, a história da Igreja Católica encontra-se entre a ação política do Estado e a territorialidade religiosa da Igreja Católica.

É interessante destacar uma importante característica do catolicismo popular brasileiro que interfere diretamente nesta tensão: a relação direta entre devoto e Santo. Segundo as teorizações de Ribeiro de Oliveira (1985), existe, no Brasil, uma privatização das relações dos homens com os seres sagrados: “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”. A privatização do sagrado, nesse caso, expressa-se pela relação do homem religioso com o sagrado, sem intervenção de nenhuma mediação institucional entre eles. Nos estudos realizados por Rosendahl (1994), as relações do homem religioso com o sagrado se efetuam diretamente, ficando, assim, sujeitas à interpretação e à ritualização do praticante: é ele quem decide em matéria religiosa. Disso deriva que o controle dos atos realizados na romaria escape das mãos da Igreja, mesmo quando esta organiza como serão os rituais, como se dará o deslocamento, o que será cantado, como serão as orações. A chegada de milhares de pessoas, com suas práticas e crenças, modifica o ritual: são introduzidos outros valores, que vão desde cânticos da umbanda e de bandas de congo à aceitação de bebidas alcoólicas, alterando e dando novos sentidos ao mesmo ritual:

As romarias são manifestações religiosas em que o povo busca uma forma de reivindicar, com liberdade suas crenças religiosas. Para Oliveira (1995), o fenômeno da religiosidade popular é um sistema simbólico resultante do trabalho anônimo e coletivo de agentes sociais não especializados, em religião, no qual o povo, como participante, produz um campo religioso, onde o simbolismo e lutas seculares se recobrem com nomes do sagrado. Não existe um conhecimento sistematizado e sim um conjunto de mitos e práticas do sagrado que se constitui em um saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva (ROSENDAHL, 2009, p. 36).

Um conjunto de mitos, práticas sagradas, que se configuraram como saberes religiosos populares e coletivos, levaram muitos devotos a tentar manifestar suas intenções religiosas com a peregrinação ao Convento da Penha. As muitas romarias feitas a esse lugar buscavam a manifestação do sagrado, algumas oficiais, organizadas durante a festa da Penha e outras que ocorrem aleatoriamente durante o ano todo, organizadas por fieis, revestiram o local de caráter religioso, haja vista que, a cidade de Vila Velha, onde se situa o Convento da Penha, pode ser considerada uma hierópolis ou cidade-santuário,

[...] pelo simbolismo religioso que possuem e pelo caráter atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de hierópolis ou cidades-santuário. Assim as cidades-santuário são centro de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço (ROSENDAHL 2009, p. 26).

Podemos ter uma noção superficial da quantidade de pessoas atraídas ao Convento da Penha por

romarias somente ao observar abaixo a organização de diversas romarias durante a festa da Penha.

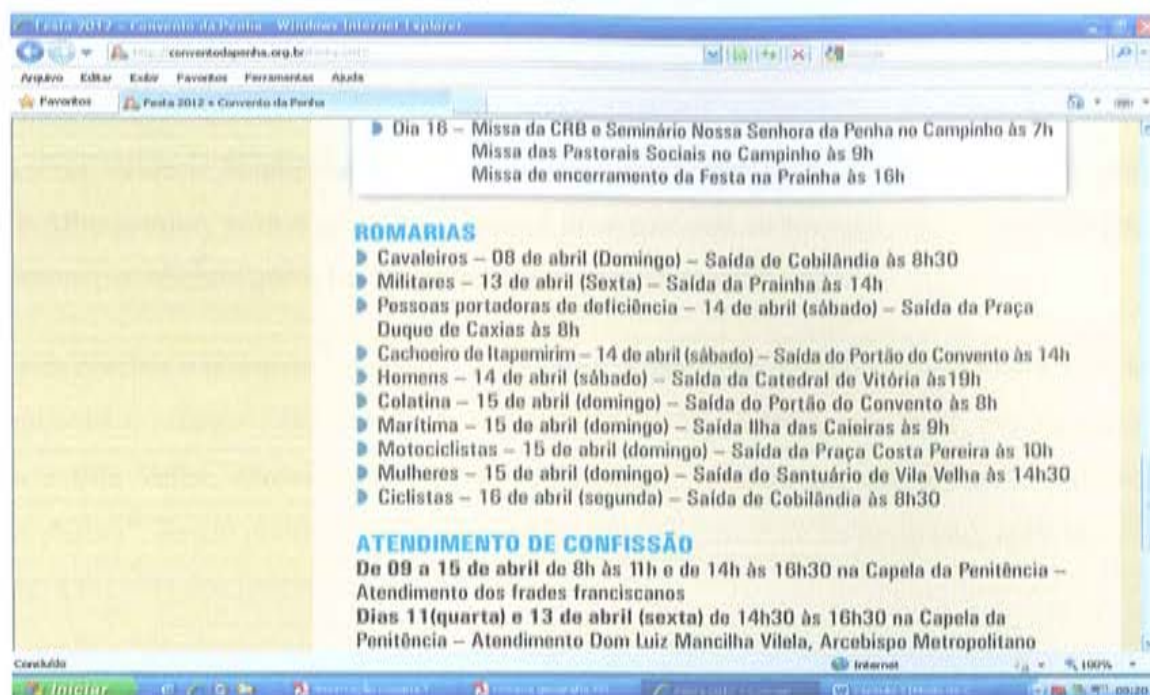


Figura 27 – Programação das romarias realizadas durante a Festa da Penha 2012¹⁵

As romarias realizadas ao Convento da Penha surgem junto com as histórias e mitos sobre a ocorrência de milagres realizados pela Virgem da Penha, que datam do início da construção do Convento, como abordamos no capítulo 2, atraindo pessoas de diversas regiões do Espírito Santo.

Segundo (NEVES, 1958) grandes romarias ocorreram, dentre elas, uma que se destacou foi a do Jesuíta Inácio Tabósa e Luiz da Grã, em 1573, para agradecer a Nossa Senhora o salvamento de suas vidas do naufrágio, na foz do rio Doce; 11 anos depois nova romaria fora realizada. Outra romaria que ocorre foi composta por sacerdotes jesuítas que viajaram com o visitador Cristovão de Gouvêa, que percorria as missões da Companhia no Brasil, partiram de Lisboa no dia 5 de Março de 1583. Depois de passar pela Bahia e enfrentar mau tempo, chegaram ao Espírito Santo em 14 de novembro de 1584, onde foram recebidos com muita festa em Vitória, e logo depois, foram em agradecimento à Penha. Nesse sentido, a cidade de Vila Velha, onde se localiza o Convento da Penha, é uma cidade-santuário, é um centro que atrai devotos. De acordo com Rosendahl (2009, p. 26):

Cidades-santuário, são centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Esse arranjo singular e repetitivo pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade

¹⁵ Disponível em: www.conventodapenha.org.br/festa-2012. Acesso em 15/05/2012.

marcada por tempos de festividades, próprios de cada centro de peregrinação.

Também com a intenção de chegada à cidade-santuário de Vila Velha, ao centro de convergência de peregrinos no Convento da Penha, a Romaria dos Homens, segundo¹⁶ o guardião do Convento da Penha, Frei Valdecir Schowambach, foi criada em 1958 pelo bispo-coadjutor D. João Batista da Mota e Albuquerque, com o objetivo principal de aproximar os homens da Festa da Penha. "Dom João estava percebendo que a Festa da Penha era só para as mulheres".

Apesar de receber o nome de Romaria dos Homens, a paisagem que ela elabora é composta também por mulheres e crianças. De acordo com dados da Polícia Militar, em 2012, reuniu nas ruas de Vitória e Vila Velha, aproximadamente 180 mil romeiros. Dentre estes, como se pode notar no gráfico abaixo¹⁷, desenvolvido a partir do questionário (componente da pesquisa), aplicado durante a romaria, a maioria dos peregrinos eram homens.

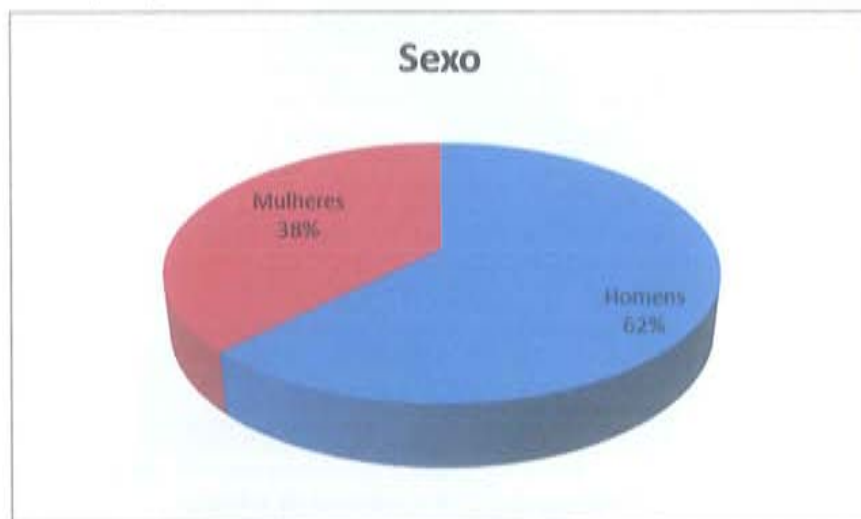


Gráfico 1: Formulário Romeiros e Visitantes

1) Sexo

Sexo	fi	Fri
Homens	88	62, 41%
Mulheres	53	37, 59%
Total	141	100%

¹⁶ - Informações disponíveis em: <http://www.franciscanos.org.br/v3/fraternidades/casas/penha/historia.php>. Acesso em 15/11/2011.

¹⁷ Bem como na tabela que condensa os dados desse gráfico.

Nesse contexto, tornou-se muito relevante lançar olhares para esses romeiros, traçar de forma simplificada o perfil dessas pessoas que ao se agruparem, deslocarem, manifestarem a fé e buscarem que algo sagrado se revele, fazem usos dos espaços, transformando paisagens urbanas em paisagens religiosas e culturais.

Para destacar como os romeiros tentam vivenciar o processo de manifestação do sagrado durante a Romaria dos Homens e como vão transformando os espaços que ocupam, entrelaçam-se também à análise teórica algumas observações de nosso diário de campo e alguns registros fotográficos.

Cheguei às 16 horas no ponto de saída e o movimento já era grande. Iniciei a aplicação dos questionários e rapidamente uma multidão tomou conta da praça. No decorrer do percurso, comunidades católicas foram se juntando à procissão, aumentando a multidão de fiéis devotos de Nossa Senhora da Penha.



Figura 28: Devotos ocupando a praça em frente à Catedral de Vitória, antes de começar a Romaria dos Homens

A procissão seguiu o roteiro tradicional: partiu da Catedral Metropolitana de Vitória às 19 horas, na Cidade Alta, e seguiu por aproximadamente 14 quilômetros, até chegar ao Parque da Prainha de Vila Velha.

O mapa abaixo explicita o trajeto realizado pelos romeiros durante a Romaria dos Homens, no qual a Catedral de Vitória é destacada na parte oeste, e a Prainha de Vila Velha na porção leste.

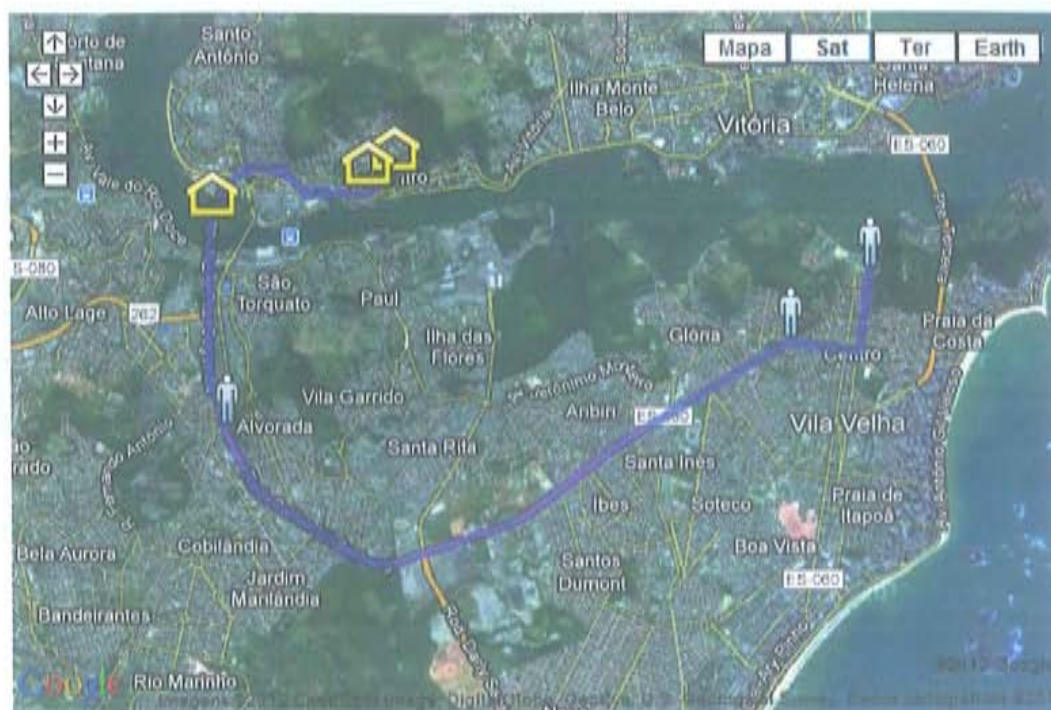


Figura 29: Trajeto da Romaria dos Homens¹⁸

A esse respeito, o registro em nosso diário de campo foi feito da seguinte maneira:

O percurso de Vitória a Vila Velha, durante a romaria, leva em média quatro horas, e, quando a imagem da Virgem da Penha chega à Prainha, ocorre um dos momentos mais belos da Festa da Penha. Como podemos observar na fotografia abaixo, a população que percorreu e a que estava aguardando se emociona e aplaude; alguns choram. Logo em seguida, ela é retirada do "Penha-móvel" e levada, no meio da multidão, até ao palco montado.



Figura 30: Imagem de N. S. da Penha no campinho da Prainha, ao final da Romaria dos Homens¹⁹

¹⁸ Disponível em: www.googlemaps.com.br. Acesso em 18/05/2012.

¹⁹ Disponível em: <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2012/04/homens-de-fé-movem-romaria-mais-tradicional-do-espírito-santo.html>. Acesso em 18/05/2012.

Em relação à romaria, Ivone Richter destaca que:

Com respeito ao tempo, pode-se determinar momentos de máxima sacralidade, coletivos e pessoais. Assim, a procissão, a Missa no Altar-Monumento, a Bênção dos Doentes transcorrem em um tempo cuja sacralidade é compartilhada por todos os fieis; por outro lado, a oportunidade de se aproximar das imagens e entrar em contato com elas constitui a maior expectativa pessoal de um grande número de romeiros (1990, p. 48).

Em meio às emoções, aplausos, lágrimas, alguns conjuntos de mitos e práticas foram/são criados pelos romeiros como simbologias sagradas se configuram como uma paisagem cultural. São estabelecidos objetos, imagens e rituais como relíquias sagradas, com importância para o desenvolvimento e a manutenção da fé individual e coletiva. São relíquias que vão configurando a memória coletiva de fé de quem se aventura nestas viagens religiosas. Para Rosendahl e Corrêa (“s.d.”, p. 6);

É por intermédio da paisagem cultural, impregnada de seus geossímbolos, que a cultura de um determinado grupo se inscreve no espaço. A religião também possui seus símbolos. Estes constituem marcas que identificam e delimitam seu território religioso. São espaços qualitativamente fortes, constituídos por fixos e fluxos, possuindo funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e o controla.

Desse modo, na romaria, muitos geossímbolos produzem uma paisagem cultural de valorização, poder de proteção e bênção conferido aos Santos. O poder mágico dos cânticos das “ave-marias”, dos “padre-nossos”, das velas acesas, da imagem da Virgem da Penha enfeitada, são movimentos que adquirem importância simbólica no processo de invocar a Deus, tanto de forma individual quanto coletiva, que vão delimitando o trajeto da Romaria dos Homens como um território religioso, no qual “algo sagrado pode se revelar”.



Figura 31: Imagem da Virgem da Penha na Romaria dos Homens²⁰

²⁰ Idem.

Colaborando com o debate sobre a memória coletiva de fé e de busca pela manifestação do sagrado que se desenvolve durante a Romaria dos Homens, Santos ajuda a pensar que o desenvolvimento dessa memória coletiva é também um fenômeno social: “A religião é um fenômeno essencialmente social, um fenômeno coletivo. Não há sentido falar de religião individual” (2005, p. 42).

Para Santos (2005), as romarias possuem justamente um caráter aglutinador. A ida dos romeiros a um Santuário, a um local sagrado como o Convento da Penha, representados por uma imagem, como a de Nossa Senhora da Penha, apresenta um caráter comum, um mesmo motivo: vivenciar uma experiência religiosa, a busca pela manifestação do sagrado.

Unidos em torno de uma mesma ação simbólica, sair em romaria, eles vivenciam o sentimento de proximidade com a Santa. Assim, Araújo (2009) fala que o romeiro entra em comunhão com outros romeiros, pois estão ligados a um objetivo comum: o encontro com o sagrado.

Retornando ao diário de campo, encontramos que

Essa demonstração de fé começou às 19 horas, em frente à Catedral de Vitória, quando as pessoas se aglomeraram com velas acesas e foi dada a “bênção do envio”.



Figura 32: Romeiros em procissão na Cidade Alta – Vitória²¹

As simbologias utilizadas pelos romeiros, como as velas acesas por toda a Romaria dos Homens, são muito mais do que uma tradição: representam e fomentam a manutenção da fé. Para Croatto (apud, SANTOS, 2005, p. 32) o “[...] símbolo é permanente. O simbolismo está nas coisas – e pessoas ou acontecimentos significativos –, enquanto manifestam uma modalidade do sagrado *pele que são e como são*”[grifo nosso].

²¹ Disponível em: <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2012/04/homens-de-fe-movem-romaria-mais-tradicional-do-espírito-santo.html>. Acesso em 18/05/2012.

Durante a caminhada os fieis percorreram as ruas de Vitória, logo em seguida subiram a Segunda Ponte, e ao chegarem a Avenida Carlos Lindenberg, um grande grupo se juntou, oriundas de diversas comunidades de Vila Velha. Em todo percurso pessoas chegaram e o número de fieis aumentou ainda mais. Com suas faixas e cantos procuravam se identificar dentro da grande massa de romeiros

A Romaria dos homens vai transformando a paisagem urbana, com desvios feitos no trânsito, com a ocupação de espaços não ocupados por pessoas, cotidianamente, com a junção de milhares de pessoas com objetivos comuns, em suma, vai produzindo imagens, sons, cores, aromas, símbolos e valores distintos dos habituais, configurando uma paisagem religiosa.

Por paisagem, entende-se como Milton Santos (1997, p. 62), que é “tudo aquilo que nós vemos, o que nossa visão alcança”, e ela não é apenas formada “de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons, etc.”, ou seja, não é um simples objeto que visualizamos. Para o autor, a dimensão da paisagem é o da percepção, é o da apreensão, da forma como vemos os objetos, como os interpretamos com todos os nossos sentidos, o que indica que as pessoas apresentam versões diferentes do mesmo fato observado; já que as pessoas são diferentes e percebem as coisas de maneiras diferenciadas. Ainda para Milton Santos, uma das principais atribuições do geógrafo “é a de ultrapassar a paisagem como aspecto, para chegar ao seu significado”.

É preciso ultrapassar a concepção de paisagem como apenas aspecto e entendê-la também como algo carregado de sentidos, já que é composta pelas ações de diversos agentes (romeiros). Segundo Rosendahl e Corrêa (“s.d.”, p. 06), os “[...] peregrinos, enquanto agentes modeladores do espaço nas cidades-santuário, têm a importante tarefa simbólica de produzir e reproduzir o arranjo espacial urbano”.

Desse modo, os romeiros são agentes modeladores do espaço que elaboram paisagens religiosa e cultural no trajeto da Romaria dos Homens. As pesquisas em Geografia Cultural vão ajudar a pensar nessa distribuição passada e presente de características da cultura, das semelhanças e das diferenças que ajudam a reconhecer as delimitações de espaços culturais, e nesse caso, de espaços culturais religiosos.

[...] seu impacto é muito maior, porque modifica a perspectiva global da geografia humana, que não tem mais por finalidade descrever a diversidade da Terra, inventariar os tipos de paisagens que se encontram nela e explicar as formas de organização do espaço que nela se desenvolveram, trata-se de interrogar os homens sobre a experiência que têm daquilo que os envolve, sobre o sentido que dão à sua vida e sobre a maneira pela qual modelam o ambiente e desenham as paisagens para nelas afirmar sua personalidade, suas convicções e suas esperanças (CLAVAL, 2001, p. 42).



Figura 33: Segunda Ponte, em dia sem festividade religiosa



Figura 34: Segunda Ponte, durante a passagem da Romaria dos Homens



Figura 35: Av. Carlos Lindenberg, em dia sem festividade religiosa



Figura 36: Av. Carlos Lindenberg, durante a passagem da Romaria dos Homens

De vários municípios do Espírito Santo chegaram pessoas, que foram se aglomerando na região da Prainha, que mesmo antes da chegada da romaria já era ocupada por uma grande população. Às 23 horas, a Prainha já estava tomada por uma grande multidão, que era animada com cantos marianos pelo grupo de músicos do Convento, que só parou de cantar com a chegada da Santa, quando já se aproximava da meia-noite.



Figura 37: Imagem da Santa, no palco montado para receber os romeiros na Prainha²²

Araújo (2009) vem dizer que a chegada da romaria ao lugar sagrado é marcada por um gesto público de fé (ritual, banho, tocar uma relíquia, jejum, procissão solene...) e oração. Essas simbologias acrescentam força à romaria, o que traz a convicção de se ter conseguido um enriquecimento espiritual, uma cura moral e até mesmo física.

É preciso considerar que, mesmo sendo o objetivo principal e comum entre grande parte dos romeiros, a manifestação do sagrado não é a única motivação que atrai tantas milhares de pessoas: há várias outras questões que atravessam a vontade de peregrinar a locais santos. Para esclarecer

²² Disponível em: <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2012/04/homens-de-fe-movem-romaria-mais-tradicional-do-espírito-santo.html>. Acesso em 18/05/2012.

melhor isso, perguntamos o motivo pelo qual o romeiro veio à romaria, e variadas foram as respostas catalogadas, como se poderá verificar no gráfico abaixo²³:

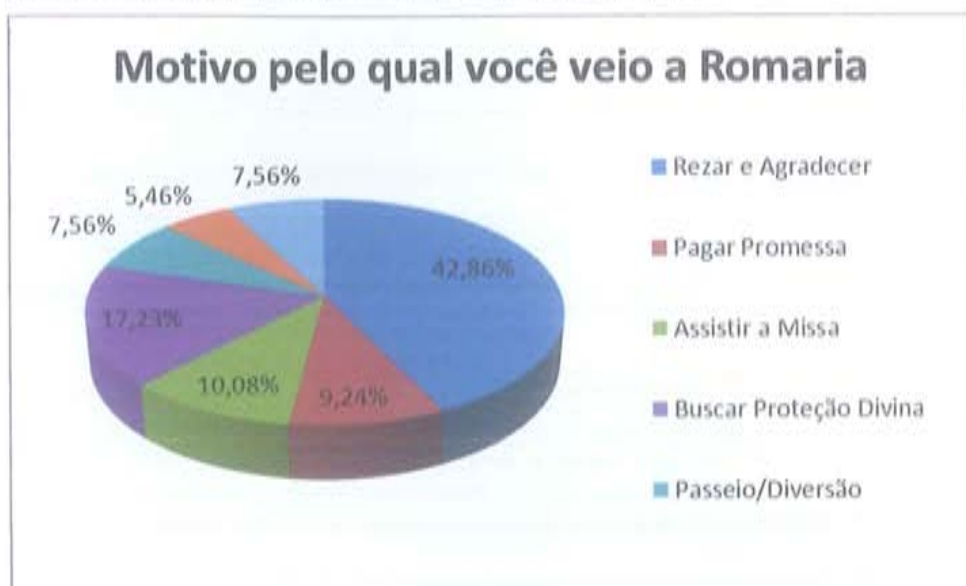


Gráfico 2: Motivo para participar da Romaria dos Homens

Motivo	f(i)	Fac	Fri	Frac
Rezar e Agradecer	102	102	42,86%	42,86%
Pagar Promessa	22	124	9,24%	52,10%
Assistir a Missa	24	148	10,08%	62,18%
Buscar Proteção Divina	41	189	17,23%	79,41%
Passeio/Diversão	18	207	7,56%	86,97%
Curiosidade	13	220	5,46%	92,44%
Influencia dos Amigos ou da Família	18	238	7,56%	100,00%
Total	238		100,00%	

Os dados revelam que a paisagem construída durante a Romaria dos Homens tem um caráter predominantemente religioso. A maior parte, aproximadamente 80% das pessoas que participam da romaria, o fazem por motivos religiosos, como rezar e agradecer (42,86%), buscar proteção divina

²³ Bem como na tabela que condensa os dados desse gráfico.

²⁴ ERRATA: No título do Gráfico 2, onde se lê "MOTIVO PELO QUAL VOCÊ VEIO A ROMARIA" leia-se "MOTIVO PELO QUAL VOCÊ VEIO À ROMARIA".

(17, 23%), assistir à missa (10, 08%), pagar promessas (9, 24%). Todavia, há, sim, uma parcela significativa que não destaca interesses religiosos como motivação para seu envolvimento com o cortejo, e sim aspectos como influência dos amigos ou da família (7, 56%), busca por passeio e diversão (7, 56%), curiosidade (5, 46%).

Rosendahl já alertara, noutra oportunidade, que diferiria para peregrinos e para turistas o motivo da viagem, mas não sem dar relevo ao fato de que tanto estes quanto aqueles deixam suas casas e sua vida cotidiana pelo prazer de chegar a um lugar – ou, mais exatamente, àquele lugar específico:

O peregrino associa a caminhada à busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada, na maioria das vezes de sofrimento físico. Já o turista não considera o prazer espiritual associado ao sofrimento. É o “bem-estar”, “a preguiça” a satisfação de lazer, que prevalecem. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de aumentar a santidade pessoal, obter bênção e curas especiais. Para o outro grupo, a motivação recai no desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade em que vive (1999, p. 95).

Nas romarias, nota-se a dualidade existente entre sagrado e profano, como também a sua coexistência. Nessas viagens, as pessoas comuns vão se distinguindo do habitual, retiram e, ao mesmo tempo, recebem outras roupagens que as transformam, vivenciando o “excepcional do cotidiano” Durkheim (apud ROSENDAHL, 1999, p. 49). Ainda segundo a autora (ibidem),

O sagrado está no alto da colina (**alto do Convento da Penha**), onde abriga o símbolo da devoção e se confunde com a igreja. O espaço profano, na parte mais baixa do terreno (**Praia**), é o espaço destinado ao comércio e ao lazer, numa espetacular mescla entre cerimônia religiosa e atividade profana. A missa, a procissão e o sermão representam a marca do sagrado oficial. A dança, as frequentes bebedeiras e as brigas testemunham o profano. [grifo nosso]

Em meio a essa dualidade, a paisagem religiosa e cultural que se desenvolve durante a Romaria dos Homens exige uma organização espacial do espaço sagrado e, conseqüentemente, do espaço profano. Definido pela Igreja, pelos milagres realizados, pelos símbolos religiosos, a gruta, a sala dos milagres, o oratório, no espaço sagrado se realiza o contato com Deus ou com os Santos. Ao redor do Santuário, organiza-se o espaço profano, onde é possível reconhecer atividades e serviços destinados a atender às necessidades do romeiro, como alojamento, áreas de comércio, de estacionamento, de shows.

Essa organização espacial é sentida e vivenciada pelos romeiros. E para esclarecer isso, questionamos a eles: “Quando você chega ao Convento quais locais você visita?” Por retorno, obtivemos tanto respostas que remetem aos locais considerados sagrados como também, mesmo

que em porcentagem menor, aos locais profanos. No gráfico abaixo²⁵, observa-se com mais exatidão como se dá essa organização espacial:



Gráfico 3 – Lugares mais visitados no Convento

Lugares	f(i)	Fac	fri	Frac
Campinho do Convento	57	57	17,65%	17,65%
Gruta	38	95	11,76%	29,41%
Sala dos Milagres	55	150	17,03%	46,44%
Oratório da Santa	65	215	20,12%	66,56%
Barracas	27	242	8,36%	74,92%
Bares	22	264	6,81%	81,73%
Capela de São Francisco	48	312	14,86%	96,59%
Outros	11	323	3,41%	100,00%
Total	323		100,00%	

Ao analisar os dados acima, desnuda-se a constatação de, que durante a Romaria dos Homens, não há apenas a busca pela manifestação do sagrado, no percurso da romaria, no campinho, na gruta, na sala dos milagres, no oratório, na capela de São Francisco: também há uma procura por locais profanos como bares e barracas.

²⁵ Bem como na tabela que condensa os dados desse gráfico.

Na organização espacial das cidades-santuário encontra-se frequentemente um comércio anexo ao lugar de atividade religiosa, aquele de objetos da devoção do peregrino. Encontram-se também restaurantes, farmácia e comércio de artigos não-religiosos. A presença dessas atividades qualifica o espaço profano das cidades-santuário. A cada fluxo concentrado de peregrinos, seja semanal mensal ou anual, a vida urbana é recriada nas cidades-santuário (ROSENDAHL, 2009, p. 28).

Desse modo, o fluxo de peregrinos modifica a paisagem urbana, recria sentidos para espaços e lugares, desenha territórios para a fé e para o processo de manifestação do sagrado, como também desenha territórios para o turismo, onde o espaço profano se apoia no espaço sagrado. Assim, é importante entender as relações entre o romeiro e Santa para problematizar como desenharam paisagens religiosas e culturais entre as cidades de Vitória e de Vila Velha, durante a Romaria dos Homens.

4.2 O PAPEL DO ROMEIRO NA COMPOSIÇÃO DE PAISAGENS RELIGIOSAS

Romeiro é todo aquele que se pôs a caminho, saindo de seus modos, se deslocando de suas casas, quase sempre com sacrifícios, com bagagem muito leve, para fazer sua unidade interior dividida e espalhada pelas exigências da vida que, por ser dura, o machuca, confunde, divide.

(DAMASCENO, APUD, SANTOS, 2005, P. 34).

Os romeiros carregam consigo a fé, a esperança, os anseios de sua vida, atuam também como agentes modeladores do espaço nas cidades-santuário, têm a importante tarefa simbólica de produzir e reproduzir o arranjo espacial urbano. Para Araújo (2009), a peregrinação representa uma viagem espiritual que move desejos de vivenciar lugares sagrados, onde pessoas santas tenham vivido ou milagres tenham ocorrido, adquirindo distintos padrões de fé no espaço e no tempo.

Na tentativa de compreender o papel do romeiro na composição de paisagens religiosas e culturais, apresentamos, a seguir, alguns dados obtidos por meio do questionário aplicado durante a romaria, com o intuito de conhecer um pouco sobre esses romeiros e sobre como atuam, modelando o espaço.

Nesse sentido, o desejo de experimentar lugares sagrados pode ser observado em muitos romeiros que participam da Romaria dos Homens; ao questioná-los sobre qual a frequência com que visitam a cidade-santuário de Vila Velha, aproximadamente 50% dos entrevistados responderam que

frequentam a cidade em outros períodos, como aponta o gráfico abaixo²⁶.

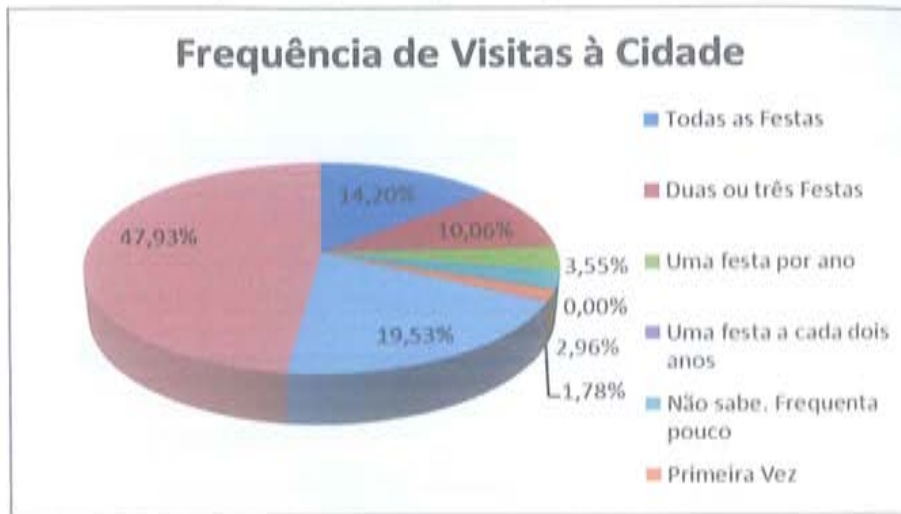


Gráfico 4 – Frequência de visitas à cidade

Visitas à Cidade	Fi	Fac	fri	Frac
Todas as Festas	24	24	14,20%	14,20%
Duas ou três Festas	17	41	10,06%	24,26%
Uma festa por ano	6	47	3,55%	27,81%
Uma festa a cada dois anos	0	47	0,00%	27,81%
Não sabe. Frequenta pouco	5	52	2,96%	30,77%
Primeira Vez	3	55	1,78%	32,54%
Moram na região	33	88	19,53%	52,07%
Não responderam	81	169	47,93%	100,00%
Total	169		100,00%	

O processo de manifestação do sagrado, a hierofania, para os frequentadores da Romaria dos Homens, não se limita apenas a essa data, mas se amplia a outras visitas, tanto ao Convento, como também a outros santuários. A paisagem religiosa e cultural que se desenha ao longo da Romaria dos Homens se perfaz, mesmo que de outros modos, também durante outros períodos do ano, nas proximidades do Convento da Penha, afirmando sua característica de cidade-santuário.

²⁶ Bem como na tabela que condensa os dados desse gráfico.

O gráfico a seguir²⁷ demonstra como se dá, em números, essa relação do fiel com o Santo ou com sua religião ao se deslocar para cidades-santuário. Apesar de muitos entrevistados dizerem que não visitam outras cidades religiosas, uma parcela significativa, compreendendo aproximadamente 36% dos romeiros entrevistados, alega visitar outras cidades religiosas além de Vila Velha, o que permite considerar que há pelo romeiro uma necessidade de manutenção do vínculo com o Santo, ou seja, há um comprometimento do devoto com o Santo.



Gráfico 5 – Frequência de visitas a outras cidades religiosas

Visitam outras cidades religiosas	f(i)	Fac	Fri	Frac
Sim	51	51	35, 42%	35, 42%
Não	90	141	62, 50%	97, 92%
Não responderam	3	144	2, 08%	100, 00%
Total	144		100, 00%	

Essa aliança entre devoto e Santo, como bem diz Rosendahl (2009, p. 64) se dá por relações de troca entre eles.

A relação de aliança ou modo devocional constitui uma relação de aliança entre o fiel e o santo. O devoto deve prestar um culto ao seu santo padrinho de modo regular. As maneiras de se expressar, porém, são pelos mais diversos modos de culto e obedecem a certas particularidades de cada santo. O santo, por sua vez, deve proteger o seu devoto nesta vida e facilitar seu acesso à vida eterna. Em troca, o santo exige confiança e devoção de parte do afiliado.

²⁷ Bem como na tabela que condensa os dados desse gráfico.

A devoção e a confiança exigida por Nossa Senhora da Penha aos seus devotos, faz parte desta paisagem religiosa e cultural elaborada pela Romaria dos Homens, que se configura em grande parte por romeiros moradores da Região Metropolitana de Vitória. O gráfico abaixo apresenta um panorama de onde são as pessoas que se colocam nesta trajetória de fé ou de lazer.



Gráfico 6: Município de Origem

Município	f(i)	Fac	fri	Frac
Aracruz	2	2	1, 40%	1, 40%
Cariacica	8	10	5, 59%	6, 99%
D. Martins	4	14	2, 80%	9, 79%
J. Neiva	4	18	2, 80%	12, 59%
M. Floriano	5	23	3, 50%	16, 08%
Pancas	2	25	1, 40%	17, 48%
Serra	27	52	18, 88%	36, 36%
Vila Velha	71	123	49, 65%	86, 01%
Vitória	17	140	11, 89%	97, 90%
Sem Resposta	3	143	2, 10%	100, 00%
Total	143		100, 00%	

Vindas de diversos municípios, as pessoas que participam da Romaria dos Homens trazem distintos

padrões de fé, se agrupam com camisas de suas comunidades religiosas, outras trazem faixas com dizeres de agradecimento a Nossa Senhora da Penha, outras apenas com seus terços e velas em mãos, se agrupam na Cidade Alta, onde fica a Catedral de Vitória, ali entoam cânticos e aguardam o início da romaria. A modificação no espaço da praça que fica em frente à Catedral é evidente. Os bancos, as escadas da igreja, as ruas laterais desapareceram, foram tomados por milhares de romeiros que com seus corpos, vozes, objetos e fé transformaram aquele espaço, compondo uma paisagem religiosa.



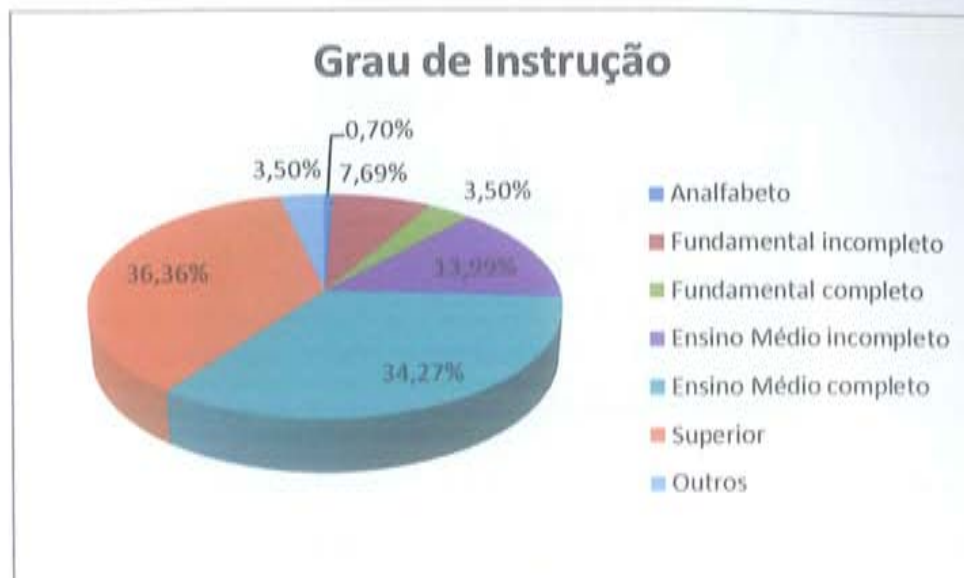
Figura 38: Praça em frente à Catedral de Vitória, no início da Romaria dos Homens

Como ressalta Rosendahl (2009, p. 47) “[...] os romeiros imprimem no espaço um extraordinário Estado de efervescência religiosa. É através dessa vivência com o sagrado que o peregrino pode ter acesso a uma realidade que transcende esse mundo”. Vivencia a manifestação do sagrado e altera o espaço.

O romeiro atua como um agente do espaço;

O romeiro é um agente singular não permanente. Pode ser um operário, um comerciante, um desempregado que, num tempo singular, fora de seu cotidiano, metamorfoseia-se em um agente singular que atua em espaços também singulares. Nessa singularidade temporal – tempo sagrado – e especial, os romeiros, enquanto tais, modelam, através de suas crenças e de seus valores, o espaço sagrado e profano, ampliando-os e ratificando-os (ROSENDAHL, 2009, p. 62).

Os romeiros, como agentes do espaço, modelam a paisagem religiosa e cultural, independentemente de sua profissão, municipalidade e escolaridade, como podemos perceber nos dados apresentados no gráfico abaixo. Os números abaixo vêm desmistificar o que há muito tempo foi dito sobre as romarias: “que só pessoas de baixa ou nenhuma instrução se põem a peregrinar”.



(Gráfico 7 – Grau De Instrução)

Nível de Instrução	f(i)	Fac	Fri	Frac
Analfabeto	1	1	0,70%	0,70%
Fundamental incompleto	11	12	7,69%	8,39%
Fundamental completo	5	17	3,50%	11,89%
Ensino Médio incompleto	20	37	13,99%	25,87%
Ensino Médio completo	49	86	34,27%	60,14%
Superior	52	138	36,36%	96,50%
Outros	5	143	3,50%	100,00%
Total	143		100,00%	

Os romeiros como agentes do espaço sagrado ou profano, compõem paisagens religiosas e culturais a partir de seus valores, crenças. Nesse mar de pessoas, como observa-se na fotografia abaixo, as diferenças socioeconômicas, de escolaridade, os saberes e fazeres parece que por algumas horas são apagados e dão lugar a objetivos comuns ou muito próximos, como, por exemplo, a busca pela manifestação do sagrado ou por motivos turísticos ou de lazer.



Figura 39: Romeiros na subida da segunda ponte entre Vitória e Vila Velha

A metamorfose que esses agentes imprimem nos espaços percorridos durante o trajeto faz com que suas ocupações, seus saberes e fazeres se misturem às crenças e valores religiosos na busca pela manifestação do sagrado: “O romeiro vai ao santuário para entrar em contato com o transcendente, para suprir aquela lacuna que sua finitude lhe impõe, para preencher o hiato existente no seu ser, devido à condição de humano” (ROSENDAHL, 2009, p. 46).

Grande parte dos romeiros vai em busca de algo que, cotidianamente, com suas limitações, não consegue obter. Confirma isso o já apresentado leque de respostas à pergunta sobre os motivos que levaram o peregrino a participar da Romaria dos Homens, a se deslocar de Vitória a Vila Velha: aproximadamente 43% disseram que iam para rezar, levados pela fé na Santa, 17% para buscar proteção divina, 10% iam para assistir à missa, 9% para pagar promessa...

Assim, os diversos motivos que levam milhares de pessoas a peregrinar para o Convento da Penha durante a Romaria dos Homens, como argumenta Corrêa (2006), podem ser considerados como comportamentos que afirmam a identidade de um povo, o que é de grande importância para a construção cultural de uma sociedade. A identidade de uma sociedade é dotada de uma singularidade que expressa aspectos relativos à sua organização social, política e espacial.

Nesse sentido, a identidade construída pelos romeiros e toda sua organização social, política e espacial, pode ser compreendida segundo Santos (2005, p. 95) a partir do vínculo estabelecido entre devoto e Santa pela promessa:

O catolicismo praticado no Brasil basicamente se alicerçou na promessa. Esta criou um poderoso vínculo entre o santo e o devoto. O natural seria que após o pagamento da promessa o fiel se desligasse do santo, pois ambos cumpriram o contrato um com o outro: o santo concedeu a graça e o fiel a recebeu e a pagou. Entretanto, o fiel continua ligado ao seu protetor. Não interrompe as romarias: continua fazendo novas promessas e participando das solenidades em louvor ao santo. O círculo do dom – dar, receber e retribuir – não pára

de se completar, *é um eterno retorno*. O devoto acredita que recebe a graça, aceita-a e, posteriormente, retribui-a – acredita ter retribuído. [grifos do autor]

Assim, a prática religiosa de “fazer” e “pagar” promessa constitui uma devoção tradicional e bastante comum no espaço sagrado dos santuários católicos. A promessa como prática no catolicismo popular é uma manifestação de fé, que envolve o devoto e o Santo numa relação direta, sem intermediários; isto é, ela é acessível a todos os fieis, sem mediação de *especialistas eclesiais* (BOURDIEU, apud ROSENDAHL, 2009). Nos dias de hoje, nos santuários católicos, pagar promessas é uma prática do catolicismo popular que não depende da intervenção do poder eclesial para ser adotado pelos fieis. O devoto paga a promessa na hora, na forma e na maneira que deseja, não havendo nenhuma hierarquia lógica, nem hierarquia religiosa, e, no dizer de Ribeiro de Oliveira (1985), “o que caracteriza o catolicismo popular é a privatização das relações do homem com os seres sagrados”, isto é, um relacionamento direto e personalizado.

A fotografia abaixo exemplifica essa privatização das relações do homem com seres sagrados pelo ato de fazer promessas. O senhor Hélio, de 85 anos, produz mais de 1.500²⁸ velas para distribuir durante a Romaria dos Homens como um ato de pagar promessa.



Figura 40: Devoto de N. S. da Penha, que confecciona velas para a Romaria dos Homens

O elo criado entre devoto e a Santa pelo círculo do dom – dar, receber e retribuir, é percebido na Romaria dos Homens; ao questionar alguns romeiros sobre o número de vezes que participaram da romaria, foi evidente que, pelo menos 90% estavam entre o primeiro e o sexto ano de romaria, o que remete ao *eterno retorno*, pois o romeiro, ao terminar uma peregrinação, se compromete novamente com a Santa e, comumente, não interrompe o ciclo das romarias.

²⁸ A história desse devoto é apresentada no site: <http://g1.globo.com/espírito-santo/fotos/2012/04/veja-imagens-da-romaria-dos-homens-na-festa-da-penha-no-es.html/#F421300>

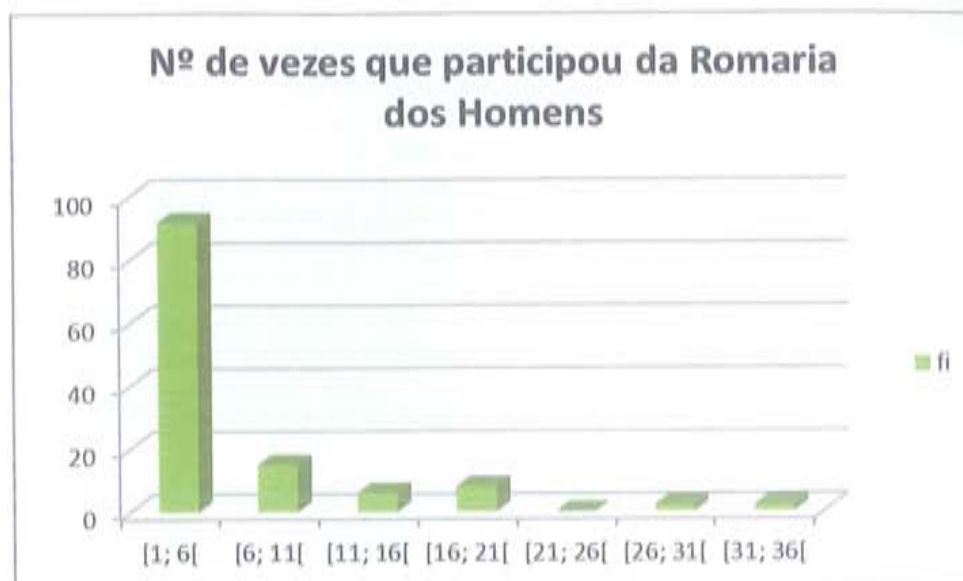


Gráfico 8 – Participação na Romaria dos Homens

Nº de vezes	Fi	Fac	Fri	Frac
[1; 6[92	92	73,60%	73,60%
[6; 11[15	107	12,00%	85,60%
[11; 16[6	113	4,80%	90,40%
[16; 21[8	121	6,40%	96,80%
[21; 26[0	121	0,00%	96,80%
[26; 31[2	123	1,60%	98,40%
[31; 36[2	125	1,60%	100,00%
Total	125		100,00%	

O comprometimento com a romaria e a reafirmação dos laços entre devoto e Santa, que configuram a transformação da paisagem urbana em paisagem religiosa, também são atravessados pela curiosidade e pela procura de lazer e de fazer turismo, também desenvolvem paisagens de outras culturas que não a religiosa. Assim, há uma diferenciação dos perfis de quem participa da Romaria dos Homens: o peregrino devoto (aproximadamente 80%, de acordo com o gráfico que abordou os motivos da participação na romaria) e o peregrino turista (aproximadamente 20%, de acordo com o gráfico que abordou os motivos da participação na romaria), o que demonstra a articulação entre o sagrado (os motivos do peregrino-devoto) e o profano (os motivos do peregrino-turista).

No fluxo da coexistência entre o sagrado e o profano, esses dois tipos de agentes (peregrino-devoto; peregrino-turista) participam da Romaria dos Homens, utilizam o espaço urbano e, desse modo, vão transformando a paisagem urbana em paisagem religiosa e cultural. Sendo assim, Santos (apud, ROSA, 2007, p. 160) vai apontar para o fato de que

O peregrino se desloca a um Santuário apenas por motivos espirituais, visando ao cumprimento de votos, aperfeiçoamento religioso, agradecimento de graças, etc., e, mesmo usando algumas infraestruturas turísticas, não se comporta como um turista. Por sua vez, o turista, com destaque para o turista cultural, que se desloca ao espaço religioso por razões intelectuais ou por "expressões estéticas e artísticas que aí podem encontrar", busca atividades mais significantes do que apenas o passeio ou descanso, comum no turismo de férias. Durante as grandes festas religiosas, que muitas vezes se associam a eventos profanos, geram-se fluxos turísticos tanto de motivação religiosa como de outro tipo, dificultando a distinção entre os que se deslocam para o local da festa por ordem religiosa daqueles que tem como objetivo a diversão. Por fim, o turista religioso assemelha-se ao peregrino na crença religiosa, "mas em quase tudo o mais são verdadeiros turistas, sendo a motivação religiosa o pretexto para empreenderem a viagem, aproveitando frequentemente para conhecer também outros pontos de interesse cultural ou recreacional", ficando assim, entre o peregrino e o turista secular.

Sendo assim, foi possível notar, durante a Romaria dos Homens, que os romeiros, quer devotos quer turistas, atuam como agentes modeladores do espaço, preenchem os lugares com seus valores, crenças, simbologias, invertem a lógica de funcionamento urbana. Deixam seus lares, seus municípios, vêm sozinhos ou em grupos, carregam velas, terços, esperança, fé, como também carregam a vontade de se divertir. Na totalidade, produz-se cultura.

A paisagem que compõem não se alicerça nas diferenças socioeconômicas, no grau de instrução, na frequência com que visitam a cidade-santuário de Vila Velha ou outras cidades, mas se pauta basicamente em objetivos muito próximos, como a busca por vivenciar a fé e o processo de manifestação do sagrado.

O vínculo estabelecido entre o devoto e a Virgem da Penha, leva multidões, ano após ano, a se lançarem em romaria, buscarem que algo sagrado se revele, buscarem o encontro com o sagrado. Desinstalando-se do cotidiano, os romeiros, com seus passos, orações, pensamentos, conversas, trocam experiências, dão sentido a sua fé, alteram a dinâmica espacial, modificam o trânsito, o comércio, a rotina urbana e exigem uma nova formação, uma nova logística: comércio religioso, comércio de bares, barracas, estruturando uma cultura religiosa e também uma cultura turística.

Em linhas gerais, a manifestação do sagrado, durante a Romaria dos Homens, é vivenciada de diferentes modos, e sua busca extrapola os muros do Convento da Penha, se faz andarilha, ganha as ruas e praças de Vitória e Vila Velha, congela histórias, mas, ao mesmo tempo, faz circular memórias de fé, de esperança, cria símbolos religiosos e cultura e, com seus mitos e práticas, constituem paisagens culturais e religiosas que ajudam a configurar a identidade do povo capixaba.

5 TECENDO POSSÍVEIS CONSIDERAÇÕES

O processo de pesquisa se desenhou tanto a partir de minhas inquietações sobre o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens quanto pelas teorizações angariadas na revisão de literatura realizada em livros, teses, dissertações e artigos acadêmicos que versavam sobre esse contexto pelo viés da Geografia Cultural e pela Ciência das Religiões. Esses dois movimentos se somaram à pesquisa de campo desenvolvida durante os anos de 2011 e de 2012, em diversas visitas feitas ao Convento, em entrevistas e questionários aplicados a devotos e frequentadores do santuário e também aos romeiros no decorrer da Romaria dos Homens de 2012.

A investigação de literatura ajudou a compreender que as pesquisas e debates realizados a partir das concepções de *manifestação do sagrado (hierofania)*; *espaço geográfico*; *espaço e lugar sagrados*; *paisagem*; *cultura*; *simbolismo*; *território e hierópolis* apontam para a necessidade de se pensar o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens por meio dos usos, feitos pelos devotos, dos símbolos, pelos usos feitos nesse território, elaborando dessa maneira, paisagens culturais e religiosas.

A partir desse contexto, foi-se delineando o campo problemático que norteou a configuração do presente processo de pesquisa: **Como ocorre o processo de manifestação do sagrado e suas possíveis implicações espaciais dentro e fora do espaço do Convento da Penha?**

Tomando o campo problemático apresentado como princípio central para conceber o processo de pesquisa e para pensar sobre o processo de manifestação do sagrado no Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens, não desprezando as outras várias problemáticas que iam surgindo com o desenrolar da investigação, foi possível agrupar e destacar algumas considerações de pesquisa em três apontamentos: os regimes de verdades; os lugares de manifestação do sagrado; as paisagens religiosa e cultural.

Esse agrupamento em apontamentos não tem a intenção de os desarticular, mas sim a de facilitar a exposição e o debate sobre os eixos da pesquisa enquanto campos de problematização que estiveram coengendrados nas concepções deste trabalho.

Os procedimentos teórico-metodológicos empreendidos na pesquisa apontaram primeiramente que

a configuração do Convento da Penha como um espaço de manifestação do sagrado perpassou, historicamente, relações de força e de poder que, ao longo do tempo, instituíram alguns discursos e regimes de verdades (FOUCAULT, 1979) capazes de estabelecer lugares para a devoção e para o encontro com o sagrado.

Os regimes de verdades construídos pelos representantes da Igreja Católica e pelos fieis do catolicismo promoveram a devoção em Santos como a Virgem da Penha, devoção essa que tem origem numa crença em divindades femininas vigente desde a Antiguidade. A imagem da Deusa como capaz de fertilizar, de ser mãe, protetora foi apropriada pela Igreja e divulgada como capaz de proteger e abençoar seus seguidores. Foucault (1979) ajudou a compreender que a devoção às divindades estava atrelada ao poder que lhes fora conferido de proteger, mas também pelo medo de receber castigo. É também com base nas teorias desse autor que se pode cogitar que esses centros de poder se revezam e criam regimes de verdades, produzindo um efeito de verdade pelo medo e pela obrigação de devoção, mas também pelo prazer, alegria e glória, ampliando os sentidos da fé e da crença na manifestação do sagrado a partir do poder de Nossa Senhora da Penha.

As muitas histórias, mitos, lendas e narrativas contadas sobre o poder da Virgem, sobre os milagres concedidos, foram, ao longo da história do Estado do Espírito Santo, configurando-se como regimes de verdade sobre o processo de manifestação do sagrado no Convento, e, de acordo com essas “verdades”, diversos lugares no santuário foram se constituindo como sagrados, como locais de hierofania.

Sobre o segundo apontamento, os lugares de manifestação do sagrado no Convento da Penha, vale destacar que acabam por constituir uma topografia sagrada (ELIADE, 1991 e 1992; ROSENDAHL 1994, 1996, 1999 e 2009), que com seus símbolos, imagens e práticas permite que o devoto se lance na tentativa de entrar em contato com o sagrado. Essas relações acabam se caracterizando como um processo religioso e cultural, envolvido por interesses, ideologias, por relações de poder e por construções de discursos e práticas.

Essas mesmas relações formam paisagens religiosas e culturais que ajudam a configurar o espaço do Convento da Penha como um local de manifestação do sagrado. Em suas árvores, pedras, ladeiras, sala dos milagres, campinho, altar, nas imagens da Virgem da Penha existe a possibilidade de algo sagrado se revelar (ROSENDAHL, 1996).

Ademais, os sujeitos que praticam os espaço/lugares do Convento trazem histórias, memórias, valores, crenças, motivações e desejos diversos, que, ao se encontrarem com o fenômeno religioso,

vão tecendo uma rede de significados para sua fé e para suas vidas. Em meio a esses sentidos, os devotos vão em busca da manifestação do sagrado, buscam sentido para sua existência, ocupam espaços, movimentam-se por diferentes lugares, transformando a paisagem geográfica em paisagens religiosa e cultural.

Já o terceiro apontamento feito pela pesquisa se refere à composição de paisagens religiosas e culturais desencadeadas pelo processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens. Durante a pesquisa, foi possível notar que devotos, visitantes, turistas e romeiros atuam como agentes modeladores do espaço (ROSENDAHL, 2009). Com seus passos, orações, pensamentos, conversas, histórias, trocam experiências, dão sentido a sua fé, alteram a dinâmica espacial, modificam o trânsito, o comércio, a rotina urbana e exigem uma nova formação, uma nova logística: comércio religioso, comércio de bares e barracas estruturam uma cultura religiosa e também uma cultura turística.

A manifestação do sagrado é vivenciada de diferentes modos, tanto no espaço do Convento da Penha quanto fora dele, como no trajeto da Romaria dos Homens. A hierofania tem sentido nas ruas, nas praças de Vitória e Vila Velha, no trajeto da Romaria, na subida do Convento, nas árvores, nas velas acesas, nas faixas carregadas pelos peregrinos, nos hinos entoados. Ela congela histórias, mas, ao mesmo tempo, faz circular memórias de fé, de esperança, produz e reproduz simbologias e cultura, forma paisagens culturais e religiosas, ajudando a configurar a identidade do povo capixaba.

De toda essa reflexão, extrai-se que o processo de manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha e no trajeto da Romaria dos Homens se alicerçou com o estabelecimento de alguns regimes de verdade sobre o poder de Nossa Senhora da Penha. Os efeitos de verdade produzidos foram alimentando a fé e a devoção das pessoas. A necessidade do encontro com o sagrado foi desenhando no Convento da Penha lugares sagrados, lugares para hierofania. Nesses lugares, muitos símbolos e rituais foram/são utilizados, o que altera o espaço natural, modelando-o, compondo uma paisagem religiosa, uma outra cultura, um território de fé e de devoção.

6. REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de: **Pequenas Romarias para pequenos santos: Um estudo sociográfico para o dia de Finados**/Maria das Graças Ferreira de Araújo. Belo Horizonte 2009. 122f.: il.
- BÍBLIA SAGRADA. 27 ed. Trad. P^o Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Difel / Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **A economia das trocas simbólicas**. 6 ed. Introdução, organização e seleção: Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CARLOS. Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007.
- CORRÊA, R. L. "Espaço – Um Conceito Chave da Geografia". CASTRO, I.E.; GOMES, P. C. C.; _____. (Org.). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- _____. "Geografia cultural: passado e futuro". ROSENDAHL, Z; _____. (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 241-247.
- _____. "A Geografia Cultural e o Urbano". ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. "Monumentos, Política e Espaço". ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia: Temas Sobre Cultura e Espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.
- _____. "O espaço: conceito chave da geografia". CASTRO, Iná Elias de; *et al.* (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. 10 ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007a, p. 15-47.
- _____. **Formas Simbólicas e Espaço – Algumas Considerações**. GEOgraphia, 9 (17), 2007b.
- _____. "A Espacialidade da Cultura". CORRÊA, R. L; OLIVEIRA, M. P. (Org.). **O Brasil, a América Latina e o Mundo – Espacialidades Contemporâneas (tomo II)**. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2008.
- CLAVAL, Paul. "O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana". ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: estudos sobre o simbolismo da Religião**. Londres: Harvill Press, 1961.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **O Sagrado e o Profano: A essência das Religiões**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERNANDES, Rubem César. "Imagens da Paixão: Igreja no Brasil e na Polônia". SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 74.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREITAS, Eliane Tânia Martins de. **Memória, Cultos Funerários e Canonizações Populares em Dois Cemitérios no Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006. XIII; 211f.; 21 X.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL FILHO, Sylvio. Espaço de Representação e Territorialidade do Sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso. **Ra'e Ga O Espaço Geográfico em Análise**: Curitiba, v. 3 n. 3, p 91-120, 1999.

_____. **O Sagrado e a Religião**. Disponível em: www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/.../ENSINORELIGIOSO/.../o_sagrad... Acesso em: 30/05/2011.

LOPES, Marina Silveira. **Palimpsesto: A peregrinação reescrevendo a paisagem geográfica – Território Geográfico Online**. ano 1, n. 2, set. de 2006. Disponível em: www.territoriogeograficoonline.com.br.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. "A (re)significação da paisagem no período contemporâneo". In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (Org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. "Ensaio Interpretativo da Dimensão Espacial das Festas Populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. **Manifestação da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1999.

MICELI, S. A força do sentido. In: BOURDIER, Pierre. **A Economia das Trocas simbólicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

NOVAES, Maria Stella. **Relicário de um povo: o santuário de Nossa Senhora da Penha no Espírito Santo – Brasil**. 2 ed. Vitória, 1958.

NEVES, Guilherme Santos. **História Popular do Convento da Penha**. Vitória: Cooperativa Editora "Livros do Espírito Santo", 1958.

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. **O uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela IURD** / Paulo Cezar Nunes de Oliveira. – 2006.114 f.

PEREIRA, Cláudio Smalley Soares; OLIVEIRA, João César Abreu de. **Fé e Identidade sacra: O Espaço Sagrado de Juazeiro do Norte/CE**. OBSERVATORIUM: Revista Eletrônica de Geografia, v.1, n.3, p. 38-50, dez. 2009.

PEREZ, Carmen Lúcia Vidal. "Ler o Espaço para Compreender o Mundo: algumas notas sobre a função alfabetizadora da Geografia". **Revista Tamoios**, Rio de Janeiro: UERJ/FFP / Departamento de Geografia. Nº 2, jul/dez, p. 17-24, 2005.

RELPH, E. "As bases fenomenológicas da geografia". *Geografia*. Rio Claro: UNESP, 1979, v. 4, n. 7, p. 1-25.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro Assis. **Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

RIBEIRO, Francisco Aurélio. **O convento da Penha: fé e religiosidade do povo capixaba**. Vitória: Companhia Siderúrgica de Tubarão – CST, 2006.

RICHTER, Ivone Mendes. **Medianeira e Pompéia: festividades religiosas e populares na região de Santa Maria (RS)**. Santa Maria: Edições UFSM, 1990.

ROSA, Wedmo Teixeira. **As implicações sócio-espaciais das romarias no espaço urbano e regional de Milagres – BA**. Bahia: 2007.

ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense**. 1994. 231 f. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. "O Sagrado e o Espaço". CASTRO, I.E.; GOMES, P. C. C. e CORRÊA, R. L. (Org.) **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, pp. 119-154.

_____. "Espaço, Política e Religião". In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp. 9-38.

_____. "Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise". In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.

_____. "Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o estudo da Religião". In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) **Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

_____; CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.) **A Territorialidade da Igreja Católica no Brasil – 1800-1930**. Rio de Janeiro: S. E., 2003.

_____; _____. (Org.) **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____; _____. (Org.) **Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930**. [S.D.].

_____; CORRÊA, Roberto L. **DIFUSÃO E TERRITÓRIOS DIOCESANOS NO BRASIL: 1551-1930**. *Scripta Nova: REVISTA ELECTRÓNICA DE GEOGRAFÍA Y CIENCIAS*

SOCIALES. Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98. Vol. X, núm. 218 (65), 1 de agosto de 2006.

SANTOS, Donizeth Aparecido. **A mulher, a terra e a vida: uma abordagem do culto às grandes mães.** Guarapuava, PR: Guairacá, 2006, Nº 22, p. 55-74

SANTOS, José Zica dos. **ROMARIA DE NOSSA SENHORA DA ABADIA DA ÁGUA SUJA. GOIÂNIA: / 2005**

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção.** 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado.** São Paulo: HUCITEC, 1988.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.**

São Paulo: Record, 2000.

_____. **A Natureza do Espaço.** 4 ed. São Paulo: Edusp, 2008.

SOUZA, Carla Farias. **Romaria da medianeira e estudos culturais: a construção dos *modos de ver* dos futuros docentes de artes visuais.** Santa Maria, 2008.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo: Difel, 1980.

_____. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência.** São Paulo: Difel, 1983.

ANEXOS

ANEXO I

ENTREVISTA

1. Você é devoto de Nossa Senhora da Penha? Por quê?

2. Como você começou a ser devoto de N. S. Penha?

3. Você é morador de Vila Velha ou ES ou GV? Qual a importância de morar perto do convento?

4. Por que você vai ao convento?

5. Qual a sensação quando visita o convento?

6. Por que o convento é um local sagrado?

7. Qual local do convento você considera mais sagrado? Por quê?

8. Que benefícios tem o convento para o ES?

9. Existem locais considerados sagrados no espaço do Convento da Penha (Gruta do Frei, Alto da Penha, Sala dos Milagres, Oratório/Figurada Virgem, 7 Curvas da subida, a missa). Qual local é mais sagrado para você?

10. Quais símbolos do Convento você considera importante: cruz, terço, Figura da Santa? Por quê?

11. Quando está no convento você se sente mais perto de Deus? Por quê?

12. Relate alguma experiência que tenha te colocado em contato com a Virgem da Penha. (Glória alcançada, pagar promessa, etc.)

ANEXO II

QUESTIONÁRIO (ROMEIROS E VISITANTES)

Pesquisa de Mestrado

Prof. Helder Januário

1. Sexo: () Masculino () Feminino Idade:

2. Onde você reside atualmente?

Estado: _____

Município: _____

3. Que meio de transporte você utilizou para chegar a Vila Velha/Vitória?

() Carro próprio

() Ônibus de linha regular

() Ônibus de Romaria

() Caminhão de Romaria

() Cavalo

() Moto

() Outros: _____

4. Quantas vezes você já participou da romaria dos homens?

5. Se você permanece na cidade por mais de um dia, onde está hospedado?

() Pousada / hotel

() Casa alugada

() Casa de amigo ou parente

() Nos quartos oferecidos pela igreja

() Outro: _____

6. Qual o motivo pelo qual você veio à romaria?

(numerar segundo grau de importância)

() Rezar e agradecer

() Pagar promessa

() Assistir a missa

() Buscar proteção divina

() Passeio/diversão

() Curiosidade

() Influência de amigos ou da família

() Outros: _____

7. Com que frequência visita a cidade?

() todas as festas religiosas

() duas ou três festas religiosas

() uma festa religiosa por ano

() uma festa religiosa a cada dois anos

() não sabe. Frequenta muito pouco

() é a primeira vez

() outro: _____

8. Você visita outras cidades religiosas?

Não

Sim. Quais? _____

9. Quando você chega ao Convento da Penha que lugares você visita?

(numerar segundo grau de importância)

Campinho do convento Gruta Sala dos milagres Oratório da Santa Barracas

Bares Capela de São Francisco Outros: _____

10. Qual seu nível de instrução?

Analfabeto

Fundamental incompleto

Fundamental completo

Ensino Médio incompleto

Ensino Médio completo

Superior

Outro: _____

11. Qual sua ocupação profissional?

12. Qual a renda total, mensal da sua família? (Some todos os salários brutos dos membros da sua família que trabalham e que estejam morando em sua casa).

Até um salário mínimo

Mais de 1 até 3 salários mínimos

Mais de 3 até 5 salários mínimos

Mais de 5 até 10 salários mínimos

Mais de 10 até 20 salários mínimos

Mais 20 salários mínimos

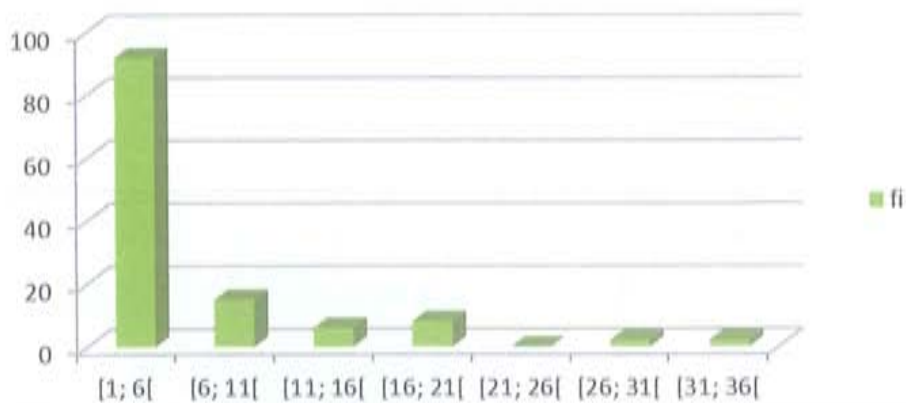
13. Esse espaço é seu. Faça algum comentário sobre a festa religiosa aqui no Convento, que importância tem para você?

ANEXO III

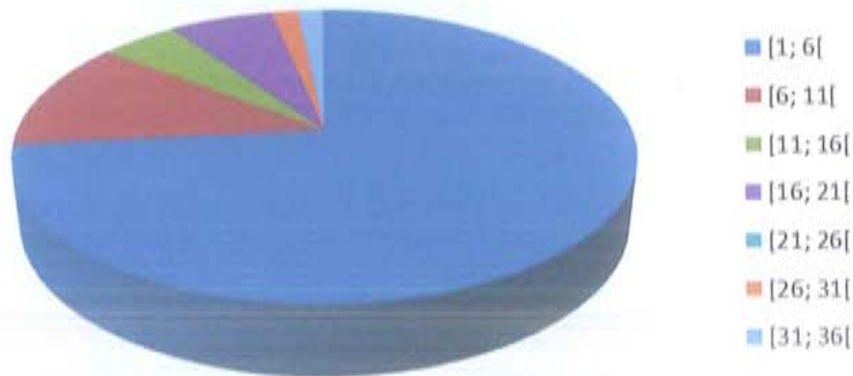
Quantas vezes você já participou da Romaria dos Homens?

Nº de Vezes	fi	Fac	fri	Frac
[1; 6[92	92	73,60%	73,60%
[6; 11[15	107	12,00%	85,60%
[11; 16[6	113	4,80%	90,40%
[16; 21[8	121	6,40%	96,80%
[21; 26[0	121	0,00%	96,80%
[26; 31[2	123	1,60%	98,40%
[31; 36[2	125	1,60%	100,00%
Total	125		100,00%	

Nº de vezes que participou da Romaria dos Homens



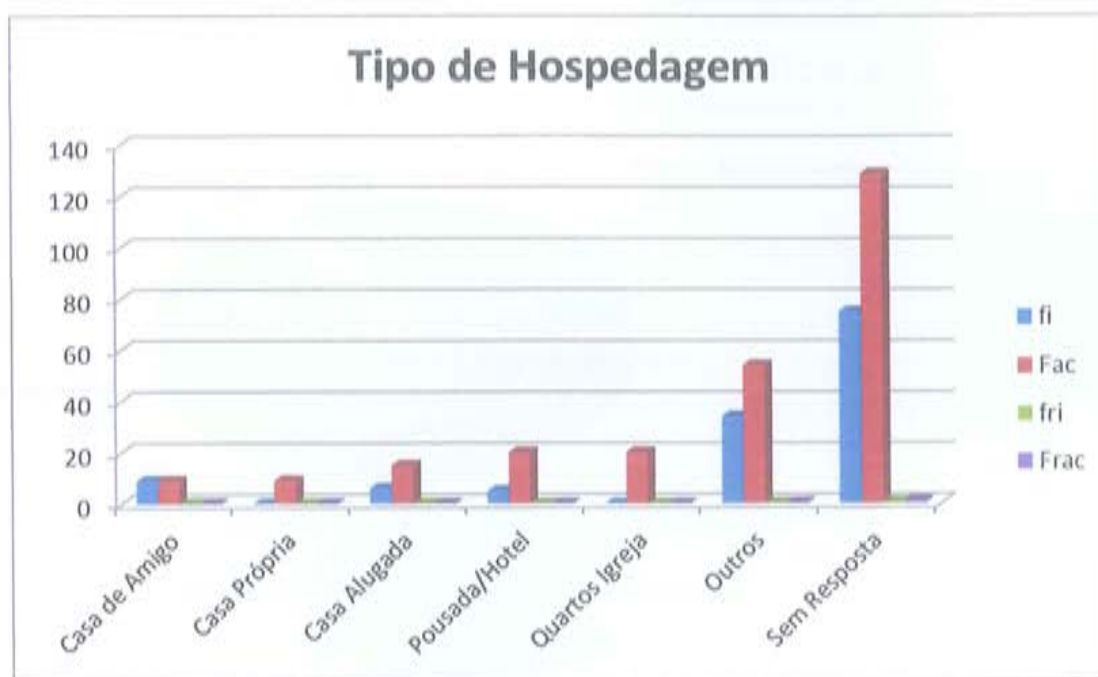
Nº de vezes que participou da Romaria dos Homens



ANEXO IV

Onde está hospedado?

Hospedagem	fi	Fac	fri	Frac
Casa de Amigo	9	9	6,98%	6,98%
Casa Própria	0	9	0,00%	6,98%
Casa Alugada	6	15	4,65%	11,63%
Pousada/Hotel	5	20	3,88%	15,50%
Quartos Igreja	0	20	0,00%	15,50%
Outros	34	54	26,36%	41,86%
Sem Resposta	75	129	58,14%	100,00%
	129		100,00%	

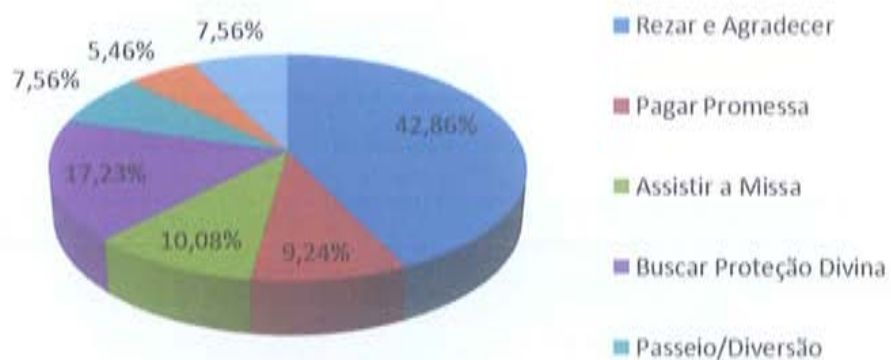


ANEXO V

Qual o motivo pelo qual você veio a Romaria?

Motivo	f(l)	Fac	fri	Frac
Rezar e Agradecer	102	102	42,86%	42,86%
Pagar Promessa	22	124	9,24%	52,10%
Assistir a Missa	24	148	10,08%	62,18%
Buscar Proteção Divina	41	189	17,23%	79,41%
Passeio/Diversão	18	207	7,56%	86,97%
Curiosidade	13	220	5,46%	92,44%
Influencia dos Amigos ou da Família	18	238	7,56%	100,00%
Total	238		100,00%	

Motivo pelo qual você veio a Romaria

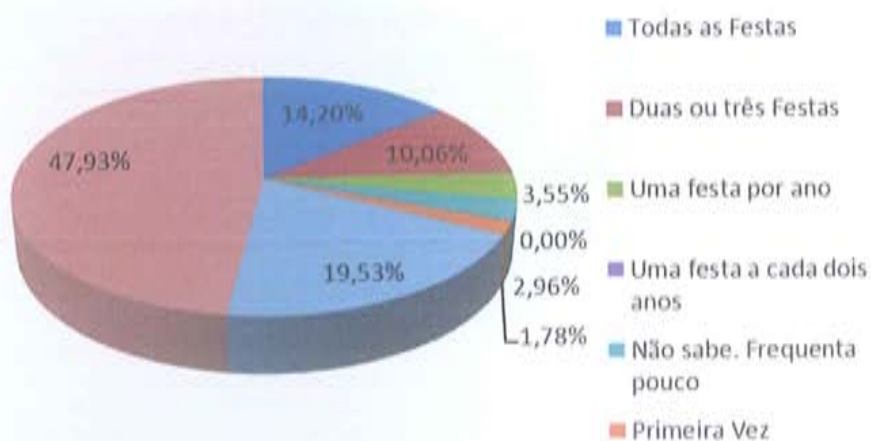


ANEXO VI

Com que frequência visita a cidade?

Visitas à Cidade	fi	Fac	fri	Frac
Todas as Festas	24	24	14,20%	14,20%
Duas ou três Festas	17	41	10,06%	24,26%
Uma festa por ano	6	47	3,55%	27,81%
Uma festa a cada dois anos	0	47	0,00%	27,81%
Não sabe. Frequenta pouco	5	52	2,96%	30,77%
Primeira Vez	3	55	1,78%	32,54%
Moram na região	33	88	19,53%	52,07%
Não responderam	81	169	47,93%	100,00%
Total	169		100,00%	

Frequência de Visitas à Cidade

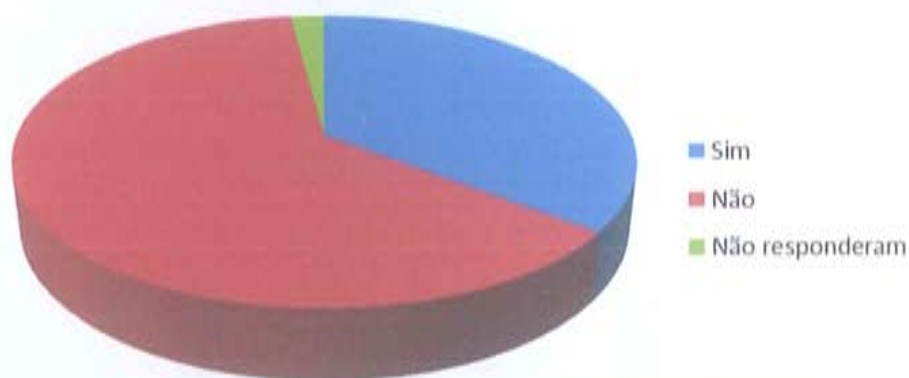


ANEXO VII

Você frequenta outras cidades religiosas?

Visitam outras cidades religiosas	f(i)	Fac	fri	Frac
Sim	51	51	35,42%	35,42%
Não	90	141	62,50%	97,92%
Não responderam	3	144	2,08%	100,00%
Total	144		100,00%	

Frequência de visitas a outras cidades religiosas



ANEXO VIII

Quando você chega ao Convento da Penha que lugares você visita?

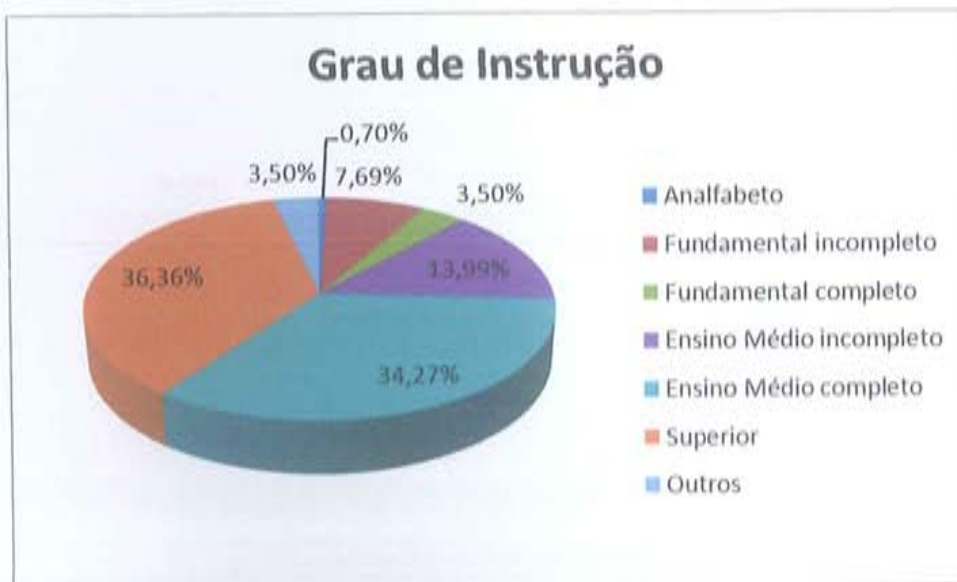
Lugares	f(i)	Fac	fri	Frac
Campinho do Convento	57	57	17,65%	17,65%
Gruta	38	95	11,76%	29,41%
Sala dos Milagres	55	150	17,03%	46,44%
Oratório da Santa	65	215	20,12%	66,56%
Barracas	27	242	8,36%	74,92%
Bares	22	264	6,81%	81,73%
Capela de São Francisco	48	312	14,86%	96,59%
Outros	11	323	3,41%	100,00%
Total	323		100,00%	



ANEXO IX

Qual seu nível de instrução?

Nível de Instrução	f(i)	Fac	fri	Frac
Analfabeto	1	1	0,70%	0,70%
Fundamental incompleto	11	12	7,69%	8,39%
Fundamental completo	5	17	3,50%	11,89%
Ensino Médio incompleto	20	37	13,99%	25,87%
Ensino Médio completo	49	86	34,27%	60,14%
Superior	52	138	36,36%	96,50%
Outros	5	143	3,50%	100,00%
Total	143		100,00%	



ANEXO X

Qual a renda total, mensal da sua família?

Renda	f(i)	Fac	fri	Frac
Até 1 Salário Mínimo	9	9	6,47%	6,47%
1 a 3 Salários Mínimos	48	57	34,53%	41,01%
3 a 5 Salários Mínimos	36	93	25,90%	66,91%
5 a 10 Salários Mínimos	29	122	20,86%	87,77%
10 a 20 Salários Mínimos	13	135	9,35%	97,12%
Mais de 20 Salários Mínimos	3	138	2,16%	99,28%
Sem Resposta	1	139	0,72%	100,00%
Total	139		100,00%	

