

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE: UMA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO*

Zeny Rosendahl¹

A religião constitui-se em objeto de interesse de diversas disciplinas acadêmicas, como a História, a Sociologia, a Antropologia e a Geografia. Na primeira metade do século XX, a temática é investigada por Paul Fickeler (1999 [1947]), que realiza um excelente estudo sobre questões fundamentais na Geografia da Religião em *Grundfragen der Religions Geographie*; por Pierre Deffontaines, na obra *Geographie et Religions*, em 1948 e por Maxmilien Sorre, que evidencia os elementos religiosos nos textos geográficos em *Rencontres de la Géographie et de la Sociologie* (1957).

No final dos anos 60, os estudos geográficos da religião eram fortemente inspirados pela geografia cultural da Escola de Berkeley, sendo David Sopher o geógrafo de maior expressão. Em *Geographie of Religions* (1967), Sopher analisa os fenômenos religiosos, abordando a interação espacial destes com uma dada cultura e seu ambiente terrestre complexo entre diferentes culturas.

Nas três últimas décadas, a religião vem atraindo significativa atenção da ciência geografia. Isto se retrata no interesse em estudar as peregrinações aos santuários. Destacam-se: H. Tanaka (1981), que analisa a peregrinação budista na ilha de Shikoku, no Japão; R. King (1972), que aborda a peregrinação islâmica e a organização espacial fortemente marcada pelo ritual na cidade de Meca, G. Rinschede (1985) e Wunenburger (1996) analisam a convergência dos fiéis e sua vivência no sagrado dentre outros. No desenvolvimento recente da perspectiva geográfica da religião, descobre-se a contribuição de Mircea Eliade (1959, 1962, 1991), na qual o conceito de sagrado e profano é elaborado. Segundo Eliade, ambos constituem a essência da religião.

O presente texto dá continuidade aos estudos de Geografia da Religião que temos realizado nos últimos quinze anos (Rosendahl 1996, 1997, 1999, 2001, 2003). A fé católica no contexto político-religioso é o ponto de partida para o entendimento do território brasileiro. Territorialidade, a Igreja Católica Apostólica Romana e sua dinâmica constituem o foco central desta reflexão.

1- Sagrado, Profano e Território

¹ Pesquisadora do CNPq, Coordenadora do NEPEC do Departamento de Geografia, UERJ
zeny@uerj.br

Torna-se importante interpretar o fenômeno religioso e suas interações com o homem e o território a partir de dois focos de análise: o sagrado e o profano. Parte-se da revelação que o território é dividido em lugares do *cosmo*, que estão profundamente comprometidos com o domínio do sagrado e como tal, marcados por signos e significados, e em lugares do *caos*, que designam uma realidade não divina. O primeiro qualifica-se como território sagrado enquanto o segundo representa ausência de consagração, sendo assim um território profano, um território não religioso. “É certo que o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados ordenados entre si, numa ordem conhecida pelos seus adeptos”, aponta Geertz (1989: 143). Essa questão envolve o conhecimento da religião como um sistema de símbolos sagrados e seus valores, envolvendo a produção, o consumo, o poder, as localizações e fluxos e os agentes sociais em suas dimensões econômica, política e do lugar. Portanto, o território está presente em todas estas dimensões.

(a) A dimensão econômica

A ênfase desta análise recai sobre os símbolos e o valor de bens simbólicos religiosos, considerados como bens que expressam a revelação do sagrado. Tal revelação constitui o resultado dos processos de produção simbólica que tornam possível a unificação de duas partes do símbolo, simbolizante e simbolizado, que ocorre no espaço e tempo sagrado. Ao reconhecer que existe mais simbolismo nos objetos e coisas do que sua aparência indica, por vezes camuflado ou escondido, é sugerido afirmar que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que em determinado contexto cultural passam a ter associado o valor simbólico. A natureza do bem simbólico reflete assim duas realidades, a mercadoria e o significado, o valor cultural e o valor mercantil do bem. (Rosendahl, 2003)

A leitura dos bens simbólicos em sua dimensão econômica, ressaltada aqui, torna-se eixo básico na análise geográfica. Pode ser realizada no que se refere à capacidade que a instituição religiosa tem de atender a demanda dos devotos na oferta de bens por intermédio da rede de distribuição envolvendo diversos agentes sociais. O conceito de rede, conforme sugere Corrêa (1977), aplica-se à rede simbólica e qualifica-se enquanto formal ou informal, hierárquica ou não, periódica ou permanente, planejada ou espontânea, dendrítica ou complexa, e em diferentes escalas espaciais. A pluralidade de territórios religiosos da Igreja Católica Romana no Brasil permite identificar territórios da Rede Básica de Gestão do poder religioso, a Rede de Santuários de Peregrinação, a Rede de Congregação Religiosa e a Rede de Irmandades. De fato, se focalizarmos nas redes padrões espaciais que refletem as expressões materiais e simbólicas de grupos em sua territorialidade em diferentes contextos sociais (Tuan: 1979), veremos que o território se

fortalece e exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço.(Bonnemaison, 2002 [1981]).

Ao desejarmos compreender o mercado de bens simbólicos a partir da divisão do trabalho, como indica Weber, o trabalho religioso especializado é realizado pelos produtores e porta-vozes do sagrado, investidos de poder, institucionalizado ou não, isto é, os que receberam ordens em sentido canônico ou leigos como assessores, agentes de pastoral e outros incumbidos da gestão dos bens de salvação. (Rosendahl, 1996, 2003). A produção desses bens é fortemente suscetível de variação intra-anual e interanual, a partir de especificidades da demanda vinculada ao sagrado, como diversas festas e cerimônias definidoras de tempos sagrados específicos. Acrescenta-se que a interpretação geográfica dos bens simbólicos e sua dinâmica ressaltada acima não pressupõem que a religião é apenas influenciada pela dimensão econômica e que o comportamento religioso do devoto adquire inteligibilidade nas estratégias da economia de mercado. (Rosendahl, 2003).

(b) A dimensão política

A produção e os meios de produção dos bens e serviços de natureza simbólica (Bourdieu,1971 e Berger,1985) apresentados no item anterior, abrangendo a produção religiosa, tendem a ser acumulados e concentrados nas mãos de um grupo de administradores do sagrado. Desta maneira, o capital religioso é um instrumento de poder dos detentores exclusivos da produção e reprodução do saber sagrado, poder dos especialistas do sagrado que fazem e desfazem o território religioso (Raffestin, 1993 [1980]). São múltiplas as estratégias interligando religião e território, e a dimensão política do sagrado objetiva investigar as normas e formas adotadas pelas instituições religiosas a fim de assegurar a vivência da fé e a vigilância dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa.

Reconhecer o homem religioso significa dizer que ele é motivado pela fé em sua experiência, que é ao mesmo tempo individual e coletiva. Ela tem um significado original para cada devoto, uma relação direta entre uma só divindade e o crente. A experiência coletiva é normalmente organizada pelas igrejas, templos, sinagogas e mesquitas que assumem uma dimensão simbólica na qual se enraízam seus valores e através dos quais se afirma a comunidade religiosa. Na análise de Bonnemaison a territorialidade “é uma oscilação contínua entre, de um lado, o território que dá segurança, símbolo da identidade, e, de outro, o espaço que se para a liberdade, às vezes também para a alienação” (2002:100 [1981]). O território religioso muda, morre ou renasce para melhor corresponder à afirmação do poder. É marcante a relação dialética entre a política da comunidade e a ordem religiosa. A comunidade religiosa constrói a Igreja e esta, na função político-social,

sustenta a própria comunidade. Quer seja na ordem religiosa, quer pela ordem política, o território responde a duas funções.

A sacralização de normas, valores e idéias simbolizadoras do poder político são celebradas no espaço. E a história tem demonstrado que, vivendo em comunidade, e, portanto, com suas práticas sociais coletivas, as relações entre o poder efetivo sobre os homens e o imaginário religioso constroem novos significados, novas visões do mundo produzidas por outras instituições que não são necessariamente religiosas, o Estado, a ciência, o mercado, os meios de comunicação de massa e outros. Estamos diante de uma nova realidade, envolvendo pessoas, objetos e lugares reconhecidos e fixados no imaginário coletivo como sacralizados. Tais referências dão sentido ao mundo, favorecendo a religiosidade cívica e o surgimento de pseudo-religiões. A religião cívica é legitimada pela sociedade, possui mitos, símbolos e signos, mas sem possuir referência a poderes sobrenaturais.

Essa nova forma de pensar o mundo passa pelo desencanto do sagrado, pelo abandono das práticas religiosas e também pela diminuição do interesse pelo sagrado na busca de um sentido para a vida. O imaginário coletivo alia-se a um poder que mobiliza as necessidades subjetivas, sem que as próprias instituições religiosas possam controlar esse processo de secularização. O poder político de grupos nacionais e a religião podem estar interligados na construção de mitos de identidade nacional em cumplicidade com a comunidade, em sua busca de fortalecimento dos novos símbolos e signos. É nesta perspectiva de considerar a experiência no lugar como de fundamental importância para a capacidade humana de simbolizar e produzir espaços simbólicos que iniciaremos a terceira dimensão de análise, a dimensão do lugar.

(c) A dimensão do lugar

O conjunto de trabalhos realizados na perspectiva humanística da geografia focaliza as ligações que as pessoas desenvolvem com lugares sagrados. Os estudos de Tuan (1979 e 1980) afirmam que uma ligação emocional é criada e mantida através da edificação do lugar sagrado. No propósito de mostrar a dimensão do lugar simbólico remeteremos à noção de lugar sagrado associado necessariamente a um território definido. O lugar “é reivindicado, possuído e operado pela comunidade religiosa” (Rosendahl, 2003:203). As relações de poder hierárquico de uma comunidade sobre outra no território resultará em associação, dominação ou exclusão, dependendo das relações de poder e da política estabelecida no lugar. O certo é que a posse do território é seguida de um ritual que simboliza o ato da criação. O território é ocupado e, dessa forma, consagrado, protegido e reconhecido pela comunidade.

Os estudos de Sopher (1967), Kong (1990) e Park (1994) enfatizam como as relações de poder resultaram em conflito, em sua maioria na difusão da fé e na manutenção de territórios religiosos. A difusão da fé torna-se particularmente importante nos estudos geográficos, ao pensar os componentes do imaginário no território, já que o mesmo é afetado por nova ação missionária de expansão de idéias e condicionamentos simbólicos, algumas vezes resolvidos através de trocas dramáticas no processo de aculturação. “Existem tensões entre a longa experiência religiosa histórica que subsiste na tradição das comunidades envolvidas, mesmo quando a fé e a prática religiosa experimentam decréscimo” (Rosendahl 1996:61). A dimensão geográfica do lugar não pode ser separada das dimensões política e econômica.

Sagrado, profano e território contribuem para que o grupo religioso reforce o sentido de pertencimento à instituição religiosa. O exercício do poder religioso ocorre na vivência da fé. Cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sagrado onde participa da memória histórica no tempo e no espaço. Dessa forma, a manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que a comunidade partilha uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa. Certamente, o território identitário religioso não é apenas ritual e simbólico: ele é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades (Le Bossé, 2004 [1999]). Assim, cabe aos geógrafos elucidar como determinada instituição religiosa mantém sua territorialidade preservada e, conseqüentemente, como o território fortalece as experiências religiosas coletivas ou individuais. Para a compreensão disto é imprescindível reconhecer o conceito de território e territorialidade que será abordado a seguir.

2- Religião, Território e Territorialidade

A religião, na perspectiva da geografia cultural, possui como foco central os conceitos de sagrado e profano, conceitos tornados fundamentais com Eliade (1962) e considerados numa abordagem geográfica por Tuan (1979) e Rosendahl (1996, 1997, 1999 e 2001). Rosendahl focaliza-os a partir de um tipo particular de hierocracia, o poder do sagrado, que se manifesta espacialmente por uma organização territorial. Ao reconhecer a instituição religiosa como agente modelar do espaço torna-se necessário considerar a forma e a intensidade do poder desse agente. A criação de novos territórios, bem como a fragmentação ou a fusão de outros envolve inúmeras localizações regionais, nacionais e internacionais, a semelhança do papel também exercido pelas grandes corporações. (Corrêa, 1997). O território e a territorialidade, conceitos chaves na geografia, serão considerados a partir das contribuições de Sack (1986) e Bonnemaïson (2002 [1981]). Religião e território, de um lado, e religião e territorialidade, de outro, serão relacionados neste item a seguir.

(a) Religião e território

Nos tempos atuais o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades. O caráter político do território representa um aspecto de forte interesse em nossa pesquisa. Nas reflexões de Sack (1986), a Igreja Católica reconhece a política e controla diferentes tipos de território, englobando dois amplos tipos: o primeiro inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada e os caminhos percorridos pelos peregrinos que são, entre outros, os meios visíveis pelos quais o território é reconhecido e vivenciado; o segundo inclui sua própria estrutura administrativa. A Igreja Católica Apostólica Romana vem mantendo uma unidade político-espacial. Estamos nos referindo aos territórios demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso. O território religioso constitui-se, assim, dotado de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço. A hierocracia inscreve-se nos edifícios da Igreja, lugares sagrados, paróquias e dioceses. Reconhece-se três níveis hierárquicos de gestão do sagrado. O primeiro nível hierárquico administrativo situa-se na sede oficial, no Vaticano. O segundo e terceiro níveis hierárquicos político-administrativos da gestão religiosa são, respectivamente, a diocese e a paróquia. Ambas unidades territoriais fortemente ressaltadas em nossa pesquisa.

Lecocquierre e Steck postulam que “a única e verdadeira unidade territorial de base da Igreja Católica é a diocese” (1999: 53). A diocese é evocada como território religioso verdadeiramente presente e atuante no processo de regulação e religiosidade católica. A referência primordial é a comunidade de crentes, que constitui no espaço de aproximação entre o regional e o universal, isto é, entre as ações de controle pastoral regional e as ações na escala do mundo. Lembremos que o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto. Sendo assim, a paróquia é sempre evocada como território principal da vida das comunidades locais. Ela oferece um notável exemplo de “organização da vida social e íntima dos habitantes, pontuando o tempo cotidiano da comunidade” (Lecocquierre e Steck, 1999: 63). A paróquia deve ser reconhecida como o território onde se dá o controle do cotidiano, porque ela está na escala da convivência humana. Lugar de aproximação entre o local, o regional e o universal (Rosendahl e Corrêa, 2003).

As relações de poder que se estabelecem no território remontam às mais antigas civilizações, nas quais a dimensão espacial já era reconhecida como instrumento de manutenção, conquista e exercício do poder de extrema importância. O conceito de território proposto por Souza (2001) pode ser compreendido em sua flexibilidade, sua elasticidade formal e de conteúdo, expressas na relação que desenvolve com as noções de espaço e tempo. A organização interna dos territórios da Igreja é dinâmica, móvel no espaço. Os territórios religiosos se modificam há vários séculos, quer por criação de novas dioceses, quer por fragmentação das paróquias. “Acontecimentos importantes induzem a uma transformação; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder” (Rosendahl, 2001: 10). É justamente a não rigidez no tempo e no espaço a característica que garante a compreensão das territorialidades, sejam elas formais, informais, perenes ou fugazes.

(b) Religião e Territorialidade

A territorialidade proposta por Sack (1986) é definida como uma estratégia de controle sempre vinculada ao contexto social na qual se insere. É uma estratégia de poder e manutenção independente do tamanho da área a ser dominada ou do caráter meramente quantitativo do agente dominador. A territorialidade deve ser reconhecida, portanto, como uma ação, uma estratégia de controle. Torna-se importante compreender o fenômeno religioso neste contexto, isto é, interpretar a “poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus” (Rosendahl, 1996: 56). O território religioso qualifica-se como hierárquico e burocrático.

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um *geossímbolo* (Bonnemaison, 2002 [1981]). Na análise deste geógrafo a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus *geossímbolos* que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território religioso.

A territorialidade da Igreja Católica é complexa. A sua história no Brasil revela a permanência de antigas divisões administrativas herdadas de uma tradição oriunda da Idade Média e ainda adotadas pela Igreja Católica (Sack, 1986). Tais territórios foram modificados ao longo dos séculos. A visibilidade da transformação territorial hoje não é

perceptível se não estudarmos mapas e textos relacionando os retrocedimentos, os deslocamentos das fronteiras, as criações ou o desaparecimento de territórios (Élineau, 1991). No Brasil a territorialidade da Igreja Católica caracteriza-se por territórios amplos, vazios ou superficialmente administrados por profissionais religiosos. Descrever e interpretar as territorialidades diversas resultantes de estratégias utilizadas pela Igreja Católica no Brasil em seu processo de domínio será objeto de interesse a seguir.

3- A territorialidade da Igreja Católica no Brasil

A tentativa de interpretar a territorialidade da Igreja Católica no Brasil, nos anos de 1800 e 1930, representa uma contribuição geográfica da dimensão política da religião. Os anos de 1800 e 1930 foram selecionados em virtude de representarem, ambos, momentos relevantes da história e geografia no Brasil. Por outro lado, o catolicismo oficial e patriarcal introduzido pela colonização portuguesa constitui-se e difunde-se “na massa camponesa de origem ibérica ou de índios destribalizados, ex-escravos fugidos ou alforriados, e todo tipo de mestiço, num catolicismo popular ibero-americano” (Ribeiro de Oliveira, 1997: 46).

A territorialidade religiosa refere-se, aqui, às práticas referentes ao sagrado na implantação e controle da fé católica nas dioceses. Reconhecemos como diocese o território religioso de controle eclesiástico no qual a gestão religiosa cabe aos bispos, agentes religiosos especializados, com forte poder hierárquico administrativo, de criação e difusão das novas dioceses. A reorganização episcopal dessas configurações espaciais ocorreu de maneira diferente no tempo e no espaço brasileiro. Vejamos então a política eclesiástica em 1800 e em 1930, e, a seguir, em outra escala espacial, a do Estado de São Paulo.

(a) Reconhecendo as estratégias territoriais até 1800

O ano de 1800 representa três séculos de conquista colonial e evangelização do catolicismo. A fé cristã vem como religião do Estado e a serviço da classe detentora do poder político, econômico e cultural. Neste contexto, as estratégias territoriais eram escassas e fortemente ligadas à dependência do poder real. O rei acumulava o poder de gerir a missão evangelizadora, o que significava ser o verdadeiro chefe da Igreja Católica no Brasil. A preocupação central visava garantir a apropriação do amplo território. A ação resultante se traduz em grandes territórios, mal ou nulamente delimitados, superficialmente apropriados e controlados por bispos considerados nobres e, portanto, vinculados à coroa real e aos interesses econômicos portugueses.

A conquista colonial permite, no Brasil, a difusão também do catolicismo popular ao lado do catolicismo da elite. Trata-se da religião “introduzida na América por

colonizadores pobres – aqueles que, mesmo tendo a posse da terra, não possuíam escravos que lhes permitissem produzir para o mercado” (Ribeiro de Oliveira, 1997:46). Também nas vilas difunde-se o catolicismo popular, notadamente nas áreas de mineração e portuárias, mas predomina com maior intensidade na zona rural. A liderança religiosa cabe aos rezadores, leigos que assumem a função de evangelização na ausência de padres e bispos. A dimensão do lugar nos oferece as características do catolicismo popular tradicional. O oratório é o espaço religioso nas residências. Em alguns casos o espaço sagrado da comunidade que abriga o santo protetor e padroeiro é uma pequena capela. Neste contexto, o “catolicismo popular propicia o cotidiano de homens e mulheres, em relações sociais a partir do modelo celeste: na terra como no céu”. (Ribeiro, 1997: 48).

O poder religioso oficial está distribuído, em 1800, em nove unidades territoriais brasileiras. Salvador, Olinda e Recife e São Luís na região Nordeste; Rio de Janeiro, São Paulo e Mariana representam a região Sudeste, enquanto na região Norte há apenas uma diocese, Belém; na região Centro-Oeste, apenas duas prelazias são reconhecidas, Goiás e Cuiabá. Após ressaltar o abandono da própria Igreja Católica no Brasil, com apenas sete dioceses e duas prelazias criadas em 300 anos de colonização, é possível considerar as particularidades do processo de construção de sua territorialidade no país. São quatro os pontos a serem considerados no que tange a origem e difusão dessas nove unidades territoriais (Rosendahl e Corrêa, 2003).

(i) A construção da territorialidade da Igreja Católica foi lenta e descontínua na tentativa de construção de seu território. A criação da diocese de Salvador ocorre em 1551, dois anos após a fundação da cidade. Após 125 anos, a partir da diocese de Salvador, são criadas as dioceses do Rio de Janeiro e Olinda e Recife, ambas em 1676 e localizadas a grande distância da Diocese Primaz Salvador. A diocese de São Luís é criada em 1677. Somente na primeira metade do século XVIII são criadas dioceses de Belém (1719), São Paulo e Mariana (1745) e as únicas duas prelazias, Goiás e Cuiabá, também em 1745.

A estratégia territorial exercida pela Igreja Católica durante o período colonial caracteriza-se por ser bastante distinta das igrejas católicas européias. As normas tridentinas, por razões múltiplas, não foram assimiladas no período colonial. No Brasil a prioridade estava na expansão colonial e, em segundo lugar, estava a missão evangelizadora. Para Ribeiro de Oliveira (1997), o catolicismo popular tradicional nutria a vida dos homens e mulheres do campo, no seu cotidiano e nos eventos extraordinários, e mantém-se vivo ainda hoje porque é importante para a reprodução das relações sociais como os laços de parentesco e de vizinhança, essenciais à existência das classes populares nas zonas rurais e nas periferias urbanas.

(ii) As primeiras cinco dioceses criadas foram em localização litorânea, baía ou estuários como Salvador, Rio de Janeiro, Olinda e Recife, São Luís e Belém. A estratégia territorial da Igreja Católica reforçava a centralidade que já desfrutaram essas cidades como pontos de controle do litoral, como também centros de troca e pontos de penetração e conquista do interior. A diocese de Mariana em Minas Gerais, as prelazias de Goiás e Cuiabá representam uma localização em áreas de mineração, no interior do país. A presença de recursos minerais permitiu o surgimento dos primeiros núcleos urbanos do interior, que datam do período colonial. A diocese de São Paulo, também no interior, somente é criada em 1745, dois séculos após a criação do Colégio São Paulo, inaugurado pelos jesuítas em ação efetiva de territorialização.

(iii) O processo de construção da territorialidade da Igreja Católica no Brasil apoiou-se em dois focos iniciais de difusão. Rosendahl e Corrêa (2003) identificam a Diocese Primaz Principal, Salvador, e a Diocese Primaz Secundária, São Luís. Os autores salientam inicialmente a gênese das dioceses primazes: Salvador, primeiro foco difusor criado a partir da Santa Sé, dois anos após a criação da cidade, e São Luís, por intermédio de desmembramento da diocese de Lisboa. Ambas, portanto, criadas independentemente. Os fatores que explicam esta dupla primazia de dioceses podem ser referidos ao contexto político-administrativo colonial: o Estado do Brasil, com capital em Salvador até 1763, e o Estado do Grão-Pará e Maranhão com sua capital na cidade de São Luís até 1751, evidenciando, assim, a ausência de uma unidade política conforme aponta Nunes Dias (1970) e outros.

(iv) A estratégia territorial de criação de dioceses num amplo território, escasso e irregularmente ocupado, revela uma apropriação de enormes espaços vazios, gerando uma distancia muito ampla entre os focos irradiadores e as novas unidades territoriais. A Igreja Católica até 1800 adotou uma difusão por saltos e não uma difusão por contigüidade. “Esta estratégia territorial justifica-se plenamente, pois visava garantir a criação de novos focos irradiadores e, simultaneamente, controladores, assegurando um amplo território” (Rosendahl e Corrêa 2003:8).

A reorganização espacial dos territórios eclesiásticos ocorre de maneira diferente em cada país e em cada região, pois a ação política religiosa de dominação não ignora que os homens se movem de um território religioso para outro e, conseqüentemente, exigem a adaptação da Igreja às novas circunstâncias. O estudo empírico que resultou no reconhecimento no Brasil de sete dioceses e duas prelazias até o ano de 1800 oferece uma outra realidade quanto à existência, em 1930, de 76 dioceses e quatro prelazias conforme o Anuário Católico do Brasil (2000).

Faz-se necessário ressaltar que a compreensão do fenômeno religioso a partir de sua capacidade de ultrapassar a dimensão simbólica não pode ser reduzida apenas ao caráter socioeconômico. As inúmeras particularidades que envolvem o homem e a religião devem ser objeto de atenção. Sendo assim, iremos reconhecer essas particularidades relativas à territorialidade da Igreja Católica no período que se estende de 1800 a 1930.

(b) Reconhecendo as estratégias territoriais entre 1800 e 1930

A Igreja Católica em sua ação evangelizadora convive com o catolicismo popular tradicional, praticado por amplos setores da população brasileira, e o catolicismo popular privatizado. Embora ambos tenham o mesmo núcleo – a devoção aos santos protetores – “são estruturalmente distintos quanto à organização e à relação com a vida cotidiana” (Ribeiro, 1997: 50). O primeiro representa a prática popular exercida desde o século XVI, enquanto o segundo deriva do controle do sagrado pelo corpo de especialistas do trabalho religioso da Igreja, cuja gênese ocorre no processo de romanização. Ambos representam formas do catolicismo popular no Brasil com fortes dimensões políticas.

Em 1930 a Igreja Católica caracterizava-se por uma territorialidade bastante distinta daquela vigente em 1800. Independente, com a escravidão abolida, republicano e com o processo de industrialização em marcha, o Brasil possuía uma população estimada em cerca de 36 milhões de habitantes. Acrescente-se ao contexto socioeconômico a urbanização em sua fase inicial, introduzindo novas relações e práticas na vida rural, até então não alteradas. A proclamação da República em 1889, de um lado, e a separação entre Igreja e Estado, verificada em 1890, de outro, qualificam uma ação territorial da Igreja Católica no Brasil (Rosendahl e Corrêa, 2003).

Na complexidade da ação territorial da Igreja Católica no Brasil no lapso do tempo entre 1900 e 1930, é possível reconhecer inicialmente quatro estratégias territoriais.

(i) A primeira estratégia pode ser definida pela intensificação de sua ação temporalmente desigual entre 1801 e 1930. Enquanto entre 1801 e 1900 foram criadas 10 dioceses, no período entre 1901 a 1930 foram criadas 61 das 80 existentes em 1930. Tal desigualdade favorece a ampliação do catolicismo popular tradicional. “A nova ordem republicana aparece aos olhos dos camponeses como a imagem da desordem social e política, pois ao separar Igreja e Estado não reconhece mais o catolicismo como religião oficial” (Ribeiro de Oliveira, 1997:48). Os movimentos rurais de protesto político-religioso revelam as desigualdades sociais e apontam para o retorno das tradições. Os movimentos mais conhecidos ocorrem na Primeira

República (1889-1930) nos sertões de Canudos, Constelado e Juazeiro. Teixeira Monteiro (1977) apresenta o estudo de seus movimentos.

(ii) A estratégia territorial da Igreja Católica revela uma forte concentração temporal associada a uma concentração espacial. Das 79 dioceses e prelazias existentes até 1930, temos 53 criadas nas regiões Sudeste e Nordeste. Isto nos revela que 2/3 do total de dioceses e prelazias no Brasil, nesta época, estavam localizadas nas regiões NE e SE. Regiões como a Amazônia, o Centro-Oeste e o Sul foram de menor interesse da Igreja Católica. Confirma-se, assim, uma seletividade espacial (Corrêa, 1995) que privilegiou a criação de dioceses e prelazias em localizações específicas.

(iii) A territorialidade da Igreja Católica resultou, por outro lado, em uma estratégia de difusão por contigüidade e por via hierárquica (Gould, 1969), diferente, portanto, da difusão por saltos, como foi a difusão até o final do século XIX. A rede de dioceses e prelazias tornou-se mais densa, pois a densidade de centros, em média, de um centro para cerca de 110.00 km² em 1930, contra um centro para cerca de 950.000 km² em 1800. (Rosendahl e Corrêa, 2003).

(iv) Na complexidade da seletividade funcional da ação territorial da Igreja Católica distingue-se a criação de dioceses em cidades que já desempenhavam o papel de lugares centrais de nível regional. Em 1930 todas as capitais estaduais existentes já possuíam a presença do poder religioso nas dioceses eclesiásticas.

A seletividade funcional e espacial não privilegiou apenas as cidades que se tornariam capitais político-administrativas. De 1901 a 1930 a Igreja Católica implanta dioceses em (i) lugares centrais regionais, como Santarém, Sobral, Ilhéus, Montes Claros, Juiz de Fora, Niterói, Campos, Campinas, Ponta Grossa, Lages e Pelotas; (ii) nas cidades conhecidas como “boca de Sertão”, centros localizados em áreas de contato entre áreas de povoamento antigo e em curso, como Botucatu e São José do Rio Preto no oeste paulista (Monbeig, 1984); (iii) em áreas de povoamento antigo cujos exemplos, entre outros, são as dioceses de Cajazeiras, no Sertão paraibano, Caetité, na Chapada Diamantina; e na velha área de mineração mato-grossense com a diocese de Diamantino; (iv) em cidades na fronteira internacional, que revela outra estratégia territorial da Igreja no espaço brasileiro: os exemplos aparecem na fronteira boliviana, com Corumbá, em Uruguaiana à margem esquerda do Rio Uruguai, na fronteira argentina e São Gabriel da Cachoeira, na Amazônia Ocidental. As três territorialidades citadas datam de 1910.

A territorialidade da Igreja Católica até 1930 pode ser entendida como a prática espacial de difusão por meio da criação de dioceses em localizações variadas, sempre vinculadas a condições estratégicas distintas. Ocorreu também a prática da criação de prelazias, tratando-se em realidade, de uma prática de antecipação espacial, conforme Corrêa (1997) aborda em suas análises geográficas.

Considerações Finais

A expansão da Igreja Católica no Brasil imprimiu e imprime uma complexa dinâmica territorial no país. A interpretação feita aqui privilegiou reconhecer uma estrutura espacial de unidades administrativas da Igreja e sua dinâmica espaço-temporal em dois momentos históricos, 1800 e 1930, em escala nacional.

No estudo das relações entre o sagrado, o profano e o território, tendo como referência a Igreja Católica Apostólica Romana, há que se reconhecer as estratégias de construção de territorialidades e os diferentes catolicismos existentes no Brasil, resultante das diversas ações efetivadas pela Igreja para a dominação de seus espaços. A construção da territorialidade da Igreja católica foi marcada por uma profunda desigualdade espaço-temporal, derivada, de um lado, da complexa dinâmica sócio-espacial brasileira e, de outro, de dificuldades da própria Igreja Católica no exercício da gestão do sagrado.

A estratégia de ocupação e criação de territórios efetuados pela Igreja Católica ocorreu por processos de intensificação temporal, concentração espacial, densificação, seletividade funcional e espacial. A preocupação inicial da Igreja Católica foi criar dioceses a partir da seletividade espacial. A intensificação de sua ação em outros pontos teve como principal resultado o posterior adensamento da rede diocesana transformada quer por difusão por saltos em alguns estados, quer por difusão por contigüidade e por via hierárquica em outras Unidades da Federação. A territorialidade, por outro lado, não está isenta da forte dimensão política.

REFERÊNCIAS

- BERGER, P. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BONNEMAISON, J. “Viagem em torno do território”. In: Rosendahl, Z. e Corrêa, R.L.(orgs). *Geografia Cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- CORRÊA, R.L. “Espaço – Um conceito chave da geografia”. In: Castro, I.E., Gomes, P. e Corrêa, R.L. (orgs). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- , *Trajatórias geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et Religions*. Paris: Gallimard, 1948.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1959.
- , *Le Mythe de l'Éternel Retour*. Paris: Gallimard, 1969.

- . *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ÉLINEAU, D. “Organisations Territoriales des Églises”. In: BERTRAND, J.R e MULLER, C. (orgs). *Religions et Territoires*. Paris: L’Harmattan. pp.1999, pp.107-124.
- FICKELER, P. “Questões fundamentais na Geografia da Religião”. *Espaço e Cultura. Espaço e Cultura n° 7*, 1999 [1947], pp. 7-36.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- GOULD, P. “Spatial Diffusion. Associations of American Geographers”. *Resource Paper, n° 4*, 1969.
- KING, R. (1972). The Pilgrimage to Meca: Some Geographical and Historical Aspects. *ErdKunde n° 26*, Bonn. 1972, pp. 62-71.
- KONG, L. “Geography and Religion: Trends and Prospects”. *Progress in Human Geography n° 14 (3)*. London. 1990, pp. 355-71.
- LE BOSSÉ, M “As questões de Identidade em Geografia Cultural- algumas concepções contemporâneas”. In: Corrêa, R.L. e Rosendahl, Z (orgs). *Paisagem, textos e Identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, pp.157-180.
- LECOCUIERRE, B. et STECK. “Pays Emergents, Paroisses Recomposées: Repenser le Découpage du Territoire”. *Geographie et Cultures n° 30*. Paris. 1999.
- MONBEIG, P. *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo*. São Paulo: Hucitecopolis, 1984.
- PARK, C. C. *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*. London: Routledge, 1994.
- NUNES DIAS, M. *A companhia geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1980.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. “Adeus à sociologia da religião popular”. *Religião e Sociedade*, V 18, n° 2. 1997, pp 43-62.
- RINSCHÉDE, G. *Das Pilgerzentrum Lourdes. Geographia Religionum*. Berlin: Dietrich Reiner Verlag, Band 1, pp. 195-257.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- ROSENDAHL, Z. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- . “O Sagrado e o Espaço”. In: CASTRO, I.E., GOMES, P.C. e CORRÊA, R.L.(orgs). *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil. 1997, pp. 119-154.
- . “Espaço, Política e Religião”. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R.L.(orgs). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp. 9-39.
- . “Espaço, cultura e religião: dimensões de análise”. In: CORRÊA, R.L. e ROSENDAHL, Z. (orgs). *Introdução a Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp.187-224.
- ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R.L.(orgs). *A territorialidade da Igreja Católica no Brasil –1800 e 1930*. Rio de Janeiro: 2003. (TEXTOS NEPEC n°1).
- SACK, R.D. *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge, Cambridge University Press. 1986.
- SOPHER, D. “Geography of Religions”. *Progress in Human Geography n° 5 (4)*. London, 1967, pp. 511-24.
- SORRE, M. *Rencontres de la géographie et de la sociologie*. Paris: Marcel Rivière, 1957.
- TANAKA, H. (1981). “The Evolution of Pilgrimage as a Spatial-Symbolic System”. *The Canadian Geographer n° 3*, Toronto, v. 25, pp. 240-51 Referências Bibliográficas
- TEIXEIRA MONTEIRO, D. Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado. In: FAUSTO, B.(org). *História Geral da Civilização Brasileira (O Brasil Republicano)*. São Paulo: DIFEL, v. III/2, 1977, pp. 38-92.

TUAN, Y. F. Sacred Space. Exploration of an Idea. In: K. BUTZER. *Dimension of Human Geography*. Chicago: Department of Geography / The University of Chicago. 1979, pp. 615-632.

WEBER, M. *Economia y Sociedad*. México e Buenos. Fondo de Cultura Economica. 1964.

WUNENBURGER, J. J. *Le Sacré*. Paris: PUF, 1996. (Que Sais-Je?).