

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

ANA CAROLINE DE OLIVEIRA PEDROSO

**Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular: territorialidades religiosas na
Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE**

**Maceió/AL
2021**

ANA CAROLINE DE OLIVEIRA PEDROSO

**Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular: territorialidades religiosas na
Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientadora: Professora Dra. Maria Francineila Pinheiro dos Santos

Coorientador: Professor Dr. Wedmo Teixeira Rosa

**Maceió/AL
2021**

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

P372i Pedroso, Ana Caroline de Oliveira.
 Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular :
 territorialidades religiosas na Festa de Nossa Senhora da Conceição,
 Recife/PE / Ana Caroline de Oliveira Pedroso. – 2021.
 134 f. : il. color.

 Orientadora: Maria Francineila Pinheiro dos Santos.

 Co-orientador: Wedmo Teixeira Rosa.

 Dissertação (mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Alagoas.
 Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente. Maceió, 2021.

 Bibliografia: f. 124-127.

 Apêndices: f. 128-134.

 1. Territorialidade - Religião. 2. Igreja Católica. 3. Experiência
 religiosa. 4. Nossa Senhora da Conceição, Festa da. – Recife (PE). I.
 Título.

CDU: 911.3:711.4

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus pelo dom da vida e por todas as conquistas e aprendizados ao longo da minha trajetória acadêmica, e à Virgem Maria Imaculada, que por sua intercessão guiou-me durante a realização do presente estudo.

Sou eternamente grata a minha mãe, a qual não mediu esforços para me oferecer a melhor educação possível, transmitindo-me um riquíssimo conteúdo valorativo que compôs o meu caráter e inspirou os princípios que orientam e embasam as minhas escolhas.

Faz-se imprescindível registrar aqui os meus agradecimentos à Universidade Federal de Alagoas – UFAL e ao Programa de Pós-graduação em Geografia – PPGG por me proporcionarem a oportunidade de cursar o mestrado acadêmico em Geografia, contribuindo significativamente para a minha formação enquanto professora e pesquisadora, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa realizada.

Faço uso desse espaço também para agradecer àqueles que contribuíram de forma direta para a realização do presente estudo. Primeiramente, ao meu esposo Leonardo, que me incentivou a cursar o mestrado acadêmico e, com todo o seu amor e paciência, concedeu-me o apoio necessário ao longo de toda a pesquisa, estimulando-me a prosseguir mesmo em meio às adversidades. Obrigada por tudo, meu amor!

A minha orientadora e ao meu coorientador, Maria Francineila e Wedmo Rosa, respectivamente, pela atenção e constância com que acompanharam a realização desse estudo, proporcionando-me aprendizados valiosos e enriquecedores.

À todos os colaboradores que participaram do processo de coleta de dados através da aplicação dos formulários de perguntas, possibilitando a concretização de parte dos objetivos propostos.

Por fim, mas não menos importante, quero agradecer à minha filha, Maria Carolina, que, embora ainda esteja sendo gerada em meu ventre, fortaleceu-me imensamente no processo de conclusão dessa dissertação. A ela dedico a minha vida!

*“Subiu o Morro a pé, seguindo a procissão
Hoje é dia de festa, de Nossa Senhora da Conceição”*

(Música de Targino Gondim – Tema da 115ª Festa de Nossa Senhora da Conceição)

RESUMO

Instituições, indivíduos e grupos sociorreligiosos tecem suas territorialidades no processo de apropriação/valorização simbólica dos espaços sagrados instituídos no contexto das festas religiosas, através da realização de rituais e práticas religiosas. Nas festas do catolicismo popular, os diferentes agentes territoriais compartilham e disputam estes espaços, ocasionando o encontro entre territorialidades diversas cujos interesses, valores e crenças podem coincidir ou divergir, gerando episódios de tensão, conflitos e/ou consensos que envolvem a Igreja Católica Romana, enquanto instituição que emprega ações e estratégias de controle e dominação com vistas a preservar a sua hegemonia sobre o festejo, e as manifestações da religiosidade popular. As relações de poder que circunscrevem os territórios religiosos em que esse fenômeno ocorre, constituem objeto de interesse desta investigação. Neste sentido, fundamentando-se em uma abordagem simbólico-cultural da Geografia, o presente estudo tem por objetivo analisar a territorialidade da Igreja Católica, exercida no contexto em questão pelos dirigentes do Santuário de Nossa Senhora da Conceição, e sua relação com as práticas da religiosidade popular na Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, além de identificar e analisar a dimensão espacial dessas práticas e os valores simbólicos atribuídos aos espaços em que são realizadas. Para tanto, adotou-se uma abordagem metodológica de caráter qualitativo e o estudo de caso como delineamento da pesquisa, recorrendo-se a múltiplas fontes de dados e informações como observação direta, entrevistas semiestruturadas e formulários de perguntas, cujos resultados foram analisados e interpretados a partir da estratégia de triangulação das fontes. Os resultados obtidos demonstram que as ações e estratégias territoriais adotadas pela Igreja Católica influenciam diretamente em grande parte dos rituais e práticas religiosas realizadas nos espaços sagrados que compõem a festa, desencadeando tensões entre a instituição religiosa e as manifestações da religiosidade popular. Constatou-se ainda que, apesar de exercer um poder hegemônico na Festa, a Igreja também procura atender às diversas demandas dos indivíduos e/ou grupos sociorreligiosos participantes, gerando negociações consensuais, porém, conservando a autoridade eclesiástica sobre o evento e, mais especificamente, no que diz respeito às práticas religiosas.

Palavras-chave: Territorialidade Religiosa. Igreja Católica. Práticas Religiosas. Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE.

ABSTRACT

Institutions, individuals and socio-religious groups weave territorialities in the process of symbolic appropriation/appreciation of sacred spaces instituted in the context of religious festivals, through the performance of religious practices. At the festivals of popular Catholicism, the different territorial agents share and dispute these spaces, causing the encounter between diverse territorialities whose interests, values and beliefs may coincide or diverge, resulting in moments of tension, conflicts and/or common understanding involving the Roman Catholic Church, as an institution that uses actions and control strategies and domination in order to preserve its hegemony over the celebration, and the manifestations of popular religiosity. The power relations that circumscribe the religious territories in which this phenomenon occurs, object of interest in this investigation. In this regard, based on a symbolic-cultural approach of Geography, this study aims to analyze a territoriality of the Catholic Church, exerted in the context at hand, by leaders of the Sanctuary of Our Lady of the Conception, Recife / PE, in addition to identifying and analyzing a spatial dimension of these practices and the symbolic values attributed to the areas in which they are carried. For this purpose, a qualitative methodological approach was adopted and the case study as a research outline, using multiple sources of data and information such as direct observation, semi-structured interviews and question forms, whose results were analyzed and interpreted from the source triangulation strategy. The results obtained demonstrate that the territorial actions and strategies adopted by the Catholic Church directly influence most of the religious rituals and practices held in sacred spaces that compose the feast, unleashing tensions between the religious institutions and the manifestations of popular religiosity. It was also found that, despite exercising hegemonic power at the Feast, the Church also seeks to meet the diverse demands of the participating individuals and/or socio-religious groups, causing consensual negotiations, however, maintaining the ecclesiastical authority over the event and, more specifically, concerning religious practices.

Keywords: Religious Territoriality. Catholic Church. Religious Practices. Feast of Our Lady of the Conception, Recife/PE.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019.....	50
Figura 2 – Faixa proibitiva ao comércio de produtos não-oficiais na circunscrição do Santuário, Recife/PE, 2016.....	58
Figura 3 – Crianças sendo abençoadas no monumento de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.....	70
Figura 4 – Imagens do monumento de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 1998.....	74
Figura 5 – Corredores de grades em frente ao monumento de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2016.....	76
Figura 6 – Cerimônia inter-religiosa no Santuário de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.....	82
Figura 7 – Itinerário das Procissões de Abertura e Encerramento da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.....	91
Figura 8 – Práticas religiosas nas procissões da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.....	96
Figura 9 – O andor sendo conduzido por força humana na Procissão da Bandeira da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.....	98
Figura 10 – Principais vias de acesso ao Morro da Conceição pela Avenida Norte, Recife/PE, 2019.....	101
Figura 11 – Devotos subindo a escadaria da Ladeira Apique, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019.....	107
Figura 12 – Devoto subindo a escadaria da Ladeira Apique de joelhos, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019.....	108
Figura 13 – Devota subindo pela Rua Itacoatiara de joelhos, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019.....	109
Figura 14 – Placas colocadas pelo programa Mais Vida nos Morros, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019.....	112
Figura 15 – Devotos aos pés da santa vestindo as cores azul e branco, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019.....	113
Figura 16 – Entrega de velas a voluntários da Festa para posterior acendimento, Recife/PE, 2020.....	115
Figura 17 – Benção de pessoas e objetos no entorno do monumento, Recife/PE, 2020.....	116

Figura 18 – Esquema de circulação de pessoas na circunscrição do Santuário, Recife/PE, 2020.....	118
--	-----

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Perfil dos participantes da Festa de Nossa Senhora da Conceição quanto a sexo, idade, cor/raça, nível de ensino e renda familiar média, Recife/PE, 2019	62
Gráfico 2 – Religião declarada dos participantes da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE,2019.....	64

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização do Morro da Conceição, Recife/PE.....	48
Mapa 2 – Municípios onde residem os participantes da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.....	60

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO	10
2	INTRODUÇÃO	12
3	O PERCURSO METODOLÓGICO TRILHADO	18
3.1	O trabalho de campo	21
3.2	Metodologia de análise de dados	26
4	RELIGIÃO, TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE: TECENDO UM APORTE TEÓRICO-CONCEITUAL	27
4.1	Território e territorialidade	27
4.2	Territorialidade religiosa	35
4.3	A territorialidade da Igreja Católica	41
5	O MORRO DA CONCEIÇÃO: A FÉ E A FESTA	45
5.1	Nossa Senhora da Imaculada Conceição: a construção de uma devoção	45
5.2	A “verdejante colina” tornou-se morada da Virgem Imaculada	47
5.3	A Festa de Nossa Senhora da Conceição	53
5.3.1	O profano e as práticas religiosas na Festa	56
5.3.2	Perfil sociorreligioso dos participantes da Festa	59
6	IGREJA CATÓLICA E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS NA FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	66
6.1	Territorialidade religiosa aos pés da santa	67
6.1.1	“O monumento é propriedade de todo mundo”: a cerimônia inter-religiosa no Santuário de Nossa Senhora da Conceição	77
6.2	Romaria e procissão: o caminhar em direção ao sagrado	86
6.3	“Subir o Morro para chegar ao Céu!”: o rito da escalada na Festa	99
6.4	A Festa do Morro em tempos de pandemia	114
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
	REFERÊNCIAS	124
	APÊDICES	128

1 APRESENTAÇÃO

As primeiras aproximações estabelecidas em relação aos estudos culturais na Geografia e àqueles voltados às questões que envolvem religião e/ou religiosidade mais especificamente, ocorreram em meados do ano 2015, no curso de Licenciatura em Geografia, no Instituto Federal de Pernambuco-IFPE, durante a disciplina Geografia e Cultura. Como membro de uma família inteiramente católica e praticante da mesma religião desde o nascimento, o contato com a temática despertou-me diversas inquietações, inicialmente, quanto à territorialidade da Igreja Católica na paróquia da qual faço parte e, posteriormente, das dinâmicas espaciais que se estabelecem no contexto das festas religiosas que ocorrem em centros de peregrinação do catolicismo popular brasileiro.

Neste sentido, realizei o meu primeiro estudo no âmbito da Geografia Cultural, o qual buscou analisar a distribuição espacial das igrejas e capelas pertencentes à paróquia Nossa Senhora da Glória no município de Glória do Goitá/PE, bem como as ações realizadas para manter, controlar e adquirir fiéis, visando identificar as estratégias político-religiosas utilizadas pela Igreja Católica na delimitação e controle do território religioso-municipal em questão. Embora ainda muito insipiente, esta investigação permitiu-me conhecer um pouco mais a respeito do campo de estudos sobre o qual eu nutria um profundo e crescente interesse.

Em seguida, tive a oportunidade de desenvolver um estudo acerca da Festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada no Morro da Conceição, zona norte do Recife, como membro bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), um programa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O estudo dedicou-se a analisar a produção e a (re)organização do espaço no Morro da Conceição durante a Festa¹ a partir da relação sagrado/profano.

Dentre as relações sociais estabelecidas no decorrer do evento, observou-se o controle exercido pela Igreja Católica sobre a circunscrição do Santuário², sobretudo quanto à proibição da venda de mercadorias ditas “não oficiais”, ou seja, que não são comercializadas pelo Santuário, e à restrição do acesso à imagem da santa, principal objeto de devoção deste centro de peregrinação. Estes, dentre outros aspectos da Festa que não constituíam o foco daquela

¹ Sempre que grafada com inicial maiúscula, no presente estudo, a palavra festa faz referência especificamente à Festa de Nossa Senhora da Conceição.

² A palavra santuário, por sua vez, sempre que grafada com inicial maiúscula, no presente estudo, refere-se especificamente ao Santuário de Nossa Senhora da Conceição.

investigação, despertaram-me o interesse em dar continuidade ao estudo deste evento religioso, porém abordando questões referentes à territorialidade religiosa.

No trabalho de conclusão do curso de Geografia, debruçei-me sobre a localidade de São Severino do Ramos (antigo Engenho Ramos), mais um importante centro de peregrinação do catolicismo popular brasileiro há mais de um século, localizado no município de Paudalho, Zona da Mata Norte do estado de Pernambuco. Este estudo foi desenvolvido no sentido de analisar a produção e a (re)organização espacial em São Severino do Ramos nos domingos compreendidos entre o mês de setembro e o Domingo de Ramos, intervalo correspondente ao seu tempo sagrado, a partir da relação sagrado/profano.

Sem perder de vista as questões suscitadas durante a pesquisa de iniciação científica realizada sobre a Festa de Nossa Senhora da Conceição, julguei ser relevante retomá-las na pesquisa de mestrado. Neste sentido, esta investigação tem como foco principal realizar uma análise da territorialidade do Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição e sua relação com as práticas da religiosidade popular no contexto da Festa, a qual constitui-se enquanto manifestação cultural religiosa de vultosa importância para o estado de Pernambuco e, principalmente, para a cidade do Recife.

Logo, o tema abordado no presente estudo está associado às relações entre a Igreja Católica Apostólica Romana e as práticas da religiosidade popular, partindo do pressuposto de que entre elas são estabelecidas relações de poder permeadas por questões políticas e interesses múltiplos, implicando tensões, conflitos e/ou consensos. Vale destacar ainda que esta análise fundamenta-se sob uma abordagem simbólico-cultural da Geografia, atentando para o fato de a religião, enquanto prática social, apresenta uma dimensão espacial que merece lugar nos estudos desenvolvidos no âmbito da ciência geográfica.

2 INTRODUÇÃO

As religiões, sejam elas institucionalizadas ou não, compreendidas enquanto sistemas de símbolos³, são capazes de orientar o modo como diferentes indivíduos e grupos sociais concebem, experienciam e relacionam-se com um determinado espaço. Os significados, motivações, crenças e valores religiosos, componentes marcantes da cultura humana, manifestam-se espacialmente através de práticas e rituais que adquirem um sentido mais forte e especial quando realizados, coletiva ou individualmente, em um espaço/tempo específico.

No âmbito religioso, cada ato, cada movimento, cada objeto que faz parte do ritual em que procede a comunicação entre o homem e a divindade é repleto de significados singulares, apreendidos distintamente por cada sujeito, não obedecendo a padrões ou normas rígidas e preestabelecidas, pois “as relações que os indivíduos estabelecem com os outros lugares que dão um sentido a sua vida dão origem a comportamentos relativos ao espaço que nenhuma análise funcional pode dar conta” (CLAVAL, 2007, p. 153).

A realização desses atos religiosos é favorecida pelo teor de sacralidade que, para o homem religioso, crente, fiel ou devoto, impregna determinados espaços e intervalos temporais, constituindo pontos ou áreas de comunicação entre a Terra e os outros mundos, o “alhores”. A presença nesses espaços/tempos exige dos sujeitos um comportamento diferenciado, caracterizado por gestos comedidos e carregados de significados, uma vez que, “o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção, como a exige; não apenas induz à aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional” (GEERTZ, 2008, p. 92).

As festas religiosas populares são manifestações culturais que ocorrem no Espaço/Tempo Sagrado⁴, promovendo uma ruptura com a vida de cada dia, com a rotina, com as perturbações diárias, sendo definidas, dentre outros aspectos, por um caráter efêmero e transitório, estendendo-se por horas, dias ou semanas, um tempo especial e carregado de sacralidade que, para o homem religioso, é qualitativamente diferente do tempo cotidiano. Esses festejos se inscrevem, portanto, num outro tempo, *in illo tempore*, e num outro espaço, *in illo loco* (CLAVAL, 2014).

Nessas ocasiões, o homem religioso encontra-se, portanto, demasiadamente disposto a desenvolver as mais diversas atitudes devocionais em favor dos deuses e/ou dos seres sagrados aos quais atribui poderes extraordinários capazes de intervir no desenrolar da sua vida terrena

³ Ver discussão sobre a religião como sistema simbólico em Geertz (2008).

⁴ Espaço/Tempo Sagrado segundo Eliade (1992).

e também após a sua morte. O mergulho em um espaço/tempo sacralizado faz com que este homem renove sua fé através de pedidos, orações, sacrifícios, preces, cânticos, pois ele acredita estar, simbolicamente, mais próximo do divino, podendo ser fortalecido, purificado e renovado através de suas práticas e rituais.

As festas próprias do catolicismo popular brasileiro, ainda que sejam promovidas e organizadas pela Igreja Católica, apresentam muitas crenças e formas de externalização adotadas por seus participantes que fogem ao domínio institucional. Neste contexto, nota-se a manifestação de práticas religiosas que se propõem a estabelecer uma comunicação íntima e pessoal entre o homem e a divindade, dispensando a mediação eclesiástica no acesso ao sagrado, o que caracteriza um catolicismo mais popular e que, por vezes, combinam-se aos ritos típicos do catolicismo oficial ou romanizado, isto é, aqueles que a Igreja fundamenta, estimula e controla de modo mais incisivo.

Antes de mais nada, é preciso distinguir o que aqui tratamos por catolicismo popular e catolicismo romanizado, tendo em vista que ambas as formas assumidas pelo catolicismo são compostas por suas respectivas crenças e práticas, as quais por vezes podem coexistir de maneira harmoniosa ou adversa e conflituosa no território religioso, principalmente no desenrolar das festas religiosas, quando indivíduos e grupos distintos encontram-se a fim de manifestarem a sua fé e devoção desde os primórdios da colonização portuguesa até os dias atuais.

Com base em Pedro A. Ribeiro de Oliveira *et al.* (1978, p. 33), o “catolicismo romano” apresenta uma ênfase nos sacramentos e a necessidade de especialistas eclesiásticos no processo de mediação entre o crente e a divindade. O “catolicismo do povo”, por sua vez, corresponde a um catolicismo que está nas mãos do povo, isto é, do simples fiel, sendo praticado pela grande maioria da população brasileira (em sua modalidade privatizada) e pelos católicos não-romanizados, e que configura um catolicismo de muita crença e pouca teologia, mais doméstico e privatizado do que institucional, “com muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita prece e pouca missa”, “uma religiosidade mais de devoções do que de preceitos”, “mais de paixão que de ressurreição” (HAUCK, 1978, p. 17-18).

Além disso, “a maneira de o povo praticar seu catolicismo” (OLIVEIRA *et al.* 1978, p. 24), muitas vezes aproxima-se ainda de expressões religiosas que fazem parte de outros sistemas simbólicos, como as religiões afro-brasileiras, indígenas, espíritas, protestantes e orientais, compondo uma religiosidade que abrange uma multiplicidade de credos, valores, significados e subjetividades que se fazem presentes nas festas religiosas. É importante frisar que as linhas existentes entre esses sistemas é bastante tênue ou até mesmo inexistente, uma

vez que muitas manifestações da religiosidade popular no ambiente festivo são aceitas e até estimuladas pela Igreja, sendo reconhecidas como demonstrações de fé e devoção de um povo humilde e piedoso. Assim, as religiosidades entrelaçam-se de tal maneira que, por vezes, impede o reconhecimento de fronteiras nítidas entre elas.

Há, portanto, uma coexistência entre as duas espécies de catolicismo supracitadas: o da vida e o da teologia; o da devoção pessoal e familiar, e outro, institucionalizado, oficial. No que diz respeito às festas religiosas, porém, é preciso reconhecer a primazia do primeiro em relação ao segundo, sobretudo por seu caráter festivo e familiar. Este catolicismo é compreendido enquanto um fenômeno que vai muitas vezes na contramão do que propõe a Igreja Católica, sendo ora visto por essa instituição enquanto uma ameaça ao controle eclesiástico sobre o sagrado, ora assimilado através de consensos e negociações entre o corpo sacerdotal e a comunidade católica.

Esse cenário pode ser observado na Festa de Nossa Senhora da Conceição, que acontece anualmente, há mais de um século, no Morro da Conceição, em Recife/PE, entre os dias 29 de novembro e 08 de dezembro e constitui objeto de estudo da presente investigação. Dentre as práticas religiosas desenvolvidas na ocasião, destaca-se a visitação à imagem da Santa⁵, ação esta que encontra primazia no roteiro devocional da maior parte dos fiéis, segundo estudo empreendido por Pedroso e Rosa (2018). Neste local, foco principal das atitudes devocionais realizadas, os indivíduos dirigem à Santa as suas orações, sacrifícios, pedidos, agradecimentos etc. É possível elencar também a participação nas celebrações litúrgicas e nas procissões; no novenário⁶; a subida da escadaria da Ladeira Apique, descalços, de joelhos, com vestes brancas e/ou azuis; o acendimento de velas; a oferta de ex-votos; o ato de fazer e pagar promessas; além da própria romaria/peregrinação.

Contudo, em meio a motivações, necessidades e interesses diversos e, muitas vezes, opostos, o cumprimento dessas práticas pode desencadear tensões, conflitos e/ou consensos entre os diferentes praticantes e entre estes e a Igreja Católica. No contexto em questão, esta instituição se faz presente por meio dos dirigentes do Santuário de Nossa da Imaculada Conceição, membros da Congregação Redentorista – especializada na gestão de santuários. Durante a Festa, é empregado um conjunto de ações e estratégias que visam controlar e

⁵ Monumento edificado no Morro da Conceição em comemoração ao jubileu da proclamação do dogma da Imaculada Concepção de Maria, conforme será visto mais adiante.

⁶ “Exercício de piedade popular que, ao longo de 9 dias seguidos, prepara uma festa religiosa ou procura alcançar uma graça. As principais novenas entre nós são as da Imaculada Conceição, do Natal e do Pentecostes”. Fonte: Enciclopédia Católica Popular.

influenciar objetos, pessoas, fenômenos e relacionamentos, buscando manter a autoridade eclesiástica sobre os seus territórios.

A territorialidade exercida pela Igreja apresenta-se então de maneira mais intensa, tendo em vista o grande número de participantes que a Festa reúne, necessitando, portanto, de uma gestão territorial mais complexa, envolvendo diferentes órgãos, instituições e a própria comunidade local. Os leigos⁷, por sua vez, tecem suas territorialidades através de processos de valorização e apropriação afetiva e/ou efetiva dos espaços sagrados mediante a realização das suas práticas religiosas, impregnando estes espaços com signos, afetividades, crenças e valores, isto é, “*geossimbolizando-os*”⁸.

Torna-se, portanto, essencial compreender como é empreendida a valorização, apropriação e controle dos espaços sagrados instituídos no contexto da Festa de Nossa Senhora da Conceição tanto pela Igreja Católica através de ações e estratégias territoriais executadas pelos dirigentes do Santuário, quanto pelos diversos indivíduos e grupos socioreligiosos participantes no desenrolar das suas práticas religiosas. Além de identificar e analisar a dimensão espacial dessas práticas e os valores simbólicos atribuídos aos espaços em que são realizadas.

Considerando o fenômeno cultural apresentado, sobre o qual se debruça o presente estudo, estabelece-se enquanto objetivo geral analisar a territorialidade da Igreja Católica Romana (representada pelo Santuário de Nossa Senhora da Conceição) e sua relação com as práticas da religiosidade popular no contexto da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, atentando ainda para os seguintes objetivos específicos:

- Verificar como é exercida a territorialidade da Igreja Católica na Festa através das ações e estratégias de organização e controle empregadas pelos dirigentes do Santuário;
- Identificar a espacialidade das práticas religiosas realizadas pelos participantes da Festa a partir dos valores simbólico-culturais atribuídos aos espaços de realização dessas práticas;
- Compreender como são empreendidos os processos de valorização, apropriação e controle dos espaços sagrados instituídos no contexto da Festa.

⁷ “Etimologicamente (do gr., *laós* = povo) são todos aqueles que, pela fé cristã e Batismo, passaram a fazer parte do povo de Deus, que é a Igreja. No entanto, o uso restringiu o sentido deste termo. Pelo CDC (207), leigos são os fiéis cristãos (*christifideles*) que não são *clérigos [diáconos, padres e bispos]. Também se consideram excluídos da condição de leigos os fiéis que, pela profissão dos conselhos evangélicos, entraram no estado religioso”. Fonte: Enciclopédia Católica Popular.

⁸ Ver discussão sobre geossímbolos em Bonnemaison (2012).

A partir de uma abordagem simbólico-cultural da Geografia, compreendemos que a cultura desempenha um papel relevante na construção e no fortalecimento da identidade de um povo e de seus territórios. As reflexões sobre os significados e a espacialidade de práticas religiosas realizadas durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição tratam de aspectos importantes do mundo contemporâneo, onde, cada vez mais, os comportamentos e atitudes dos indivíduos frente ao elemento religioso e as relações socioespaciais estabelecidas no âmbito festivo são bastante diversificados e complexos, sendo, dessa forma, relevante o emprego de esforços no sentido de compreendê-los e decifrá-los, o que constitui as principais contribuições científicas desta investigação.

Nesta perspectiva, busca-se trazer reflexões importantes e/ou a ampliação das discussões acerca de questões relacionadas à dimensão espacial das práticas religiosas em festas religiosas próprias do catolicismo popular, sendo este um fenômeno marcante no contexto social brasileiro e que, na sua complexidade, materializa-se espacialmente. Ademais, o estudo acerca das estratégias político-espaciais empregadas pela Igreja, enquanto instituição religiosa atenta às dinâmicas territoriais impressas no espaço urbano contemporâneo e às diversas religiosidades que se manifestam nesses festejos, nos ajuda a compreender a influência da religião sobre o homem e a relação entre religião, território e territorialidade.

A presente dissertação encontra-se estruturada da seguinte forma: o Capítulo 3 apresenta o conjunto de procedimentos metodológicos adotados com vistas a atingir os objetivos propostos; o Capítulo 4 pauta-se na delimitação e no aprofundamento dos principais conceitos que subsidiaram as análises e discussões empreendidas ao longo da pesquisa: território e territorialidade numa perspectiva multidimensional e multiescalar, privilegiando, contudo, a sua dimensão simbólico-cultural e a escala local, no sentido de responder à problemática em tela, a qual diz respeito às relações sociais de poder estabelecidas entre a Igreja Católica e as manifestações da religiosidade popular no contexto das festas religiosas.

No Capítulo 5 são abordadas questões que nos levam a compreender melhor a realidade investigada, desde a origem da devoção à Nossa Senhora da Conceição, que remonta à Igreja Oriental, até a chegada e instalação de uma imagem da santa no alto do Morro da Conceição, na cidade do Recife, além de versar, sumariamente, sobre a estrutura organizacional da Festa e traçar um perfil sociorreligioso dos seus participantes. O Capítulo 6, por sua vez, traz as principais ações e estratégias territoriais empregadas pela Igreja Católica, através dos dirigentes do Santuário de Nossa Senhora da Conceição, e sua relação com as práticas religiosas desenvolvidas pelos participantes durante a Festa, além dos valores simbólico-culturais atribuídos aos espaços de realização dessas práticas. Por fim, são apresentadas algumas

considerações acerca das principais apreensões adquiridas a partir desse estudo, sem, contudo, pretender esgotar o tema, mas procurando fornecer subsídios a investigações vindouras.

3 O PERCURSO METODOLÓGICO TRILHADO

Considerando os objetivos propostos, a abordagem metodológica deste trabalho tem caráter qualitativo, buscando entender o fenômeno estudado dentro de seu contexto e enfatizando a importância dos significados, valores e representações impregnados nos espaços, numa tentativa de compreender a relação do ser humano com esses espaços, além de se preocupar com a espacialização dos fenômenos sociais e com os processos de valorização e apropriação simbólica e/ou efetiva através dos quais é facultada a criação, a organização e o controle de territórios religiosos por indivíduos, grupos sociais e instituições. Nesse contexto, utilizou-se o estudo de caso como delineamento da pesquisa, recorrendo-se a múltiplas fontes de dados e informações como a observação, formulário de perguntas e entrevistas semiestruturada.

Inicialmente, foi feito um aprofundamento e ampliação das leituras, fazendo-se consultas a livros, teses, dissertações e artigos científicos inseridos no âmbito da Geografia, mas também de outras ciências como a História, a Antropologia e a Sociologia, explorando algumas das principais discussões empreendidas acerca do tema proposto, com o objetivo de formar uma compreensão mais abrangente e interdisciplinar do objeto de estudo.

A realização da pesquisa bibliográfica teve por finalidade conhecer diferentes concepções científicas acerca dos conceitos de território, territorialidade, espaço/tempo sagrado e espaço/tempo profano, e discussões referentes à Igreja Católica, práticas religiosas e sua dimensão tempo-espacial, com ênfase nas festas religiosas que ocorrem nos centros de peregrinação do catolicismo popular brasileiro, possibilitando construir um aporte teórico a respeito do fenômeno estudado.

O acesso a trabalhos produzidos anteriormente sobre o Morro da Conceição e sua Festa também foi de exímia importância para um melhor entendimento da realidade estudada, bem como a identificação de particularidades e pontos de interesse que poderiam ser considerados e investigados durante o trabalho de campo realizado *in loco*. As pesquisas já desenvolvidas nesse sentido abordam, sobretudo, a história do Morro⁹ e sua gênese enquanto comunidade e centro de peregrinação, suas lutas, conquistas e a grande festividade anual realizada em homenagem à Virgem Imaculada, quando se verifica a manifestação das mais diversas devoções, a coexistência entre sagrado e profano, dentre outras questões.

O entendimento teórico do fenômeno estudado constitui-se enquanto condição *sine qua*

⁹ Nesta investigação, a palavra morro, sempre que grafada com inicial maiúscula, refere-se especificamente ao Morro da Conceição.

non para o desenvolvimento de uma pesquisa de campo relevante e proveitosa, estabelecendo ainda uma interação contínua entre os assuntos teóricos e os dados ao mesmo tempo em que são estudados e coletados, respectivamente, tendo em vista que “as duas tarefas, pesquisa bibliográfica e de campo, podem ser executadas concomitantemente” (MARCONI; LAKATOS, 2010, p. 143). Nesse sentido, a pesquisa bibliográfica estendeu-se ao longo de todo o trabalho de campo, mantendo um diálogo constante entre a teoria e a realidade.

Após o estabelecimento do marco teórico ou sistema conceitual da pesquisa que será apresentado no próximo capítulo, a partir do qual questionamentos foram levantados e a problemática que a investigação se propõe a responder foi então definida, fez-se necessário colocar o problema em termos de verificação empírica, confrontando a visão teórica do problema com os dados da realidade. Para tanto, foi preciso definir o delineamento da pesquisa.

O delineamento refere-se ao planejamento da pesquisa em sua dimensão mais ampla, envolvendo tanto a sua diagramação quanto a previsão de análise e interpretação dos dados. Entre outros aspectos, o delineamento considera o ambiente em que são coletados os dados, bem como as formas de controle das variáveis envolvidas. Com o delineamento da pesquisa, as preocupações essencialmente lógicas e teóricas da fase anterior cedem lugar aos problemas mais práticos de verificação. O delineamento ocupa-se precisamente do contraste entre a teoria e os fatos e sua forma é a de uma estratégia ou plano geral que determine as operações necessárias para fazê-lo. Constitui, pois, o delineamento a etapa em que o pesquisador passa a considerar a aplicação dos métodos discretos, ou seja, daqueles que proporcionam os meios técnicos para a investigação (GIL, 2006, p. 64).

No que diz respeito ao delineamento da pesquisa, optou-se por realizar um estudo de caso. Segundo Robert Yin (1941, p. 39-40), o estudo de caso trata-se de uma investigação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo em profundidade e em seu contexto de vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não são claramente evidentes. O pesquisador ainda enfrenta a situação tecnicamente diferenciada em que existirão muito mais variáveis de interesse do que pontos de dados e, como resultado, conta com múltiplas fontes de evidência, com os dados precisando convergir de maneira triangular, e como outro resultado beneficia-se do desenvolvimento anterior das proposições teóricas para orientar a coleta e a análise dos dados. Além dessas características essenciais dos estudos de caso, Gil (2009) chama a atenção para a natureza holística desse delineamento de pesquisa, pois propõe a investigação de um caso como um todo, considerando a inter-relação entre as partes que o compõem e preservando o caráter unitário do fenômeno pesquisado.

Considerando todas as especificidades desse delineamento, o estudo de caso empreendido é classificado como sendo do tipo *único*, tomando como unidade de análise (ou

caso) a Festa de Nossa Senhora da Conceição, a qual ocorre todos os anos em Recife, no Morro da Conceição, espalhando-se pelo Largo Dom Luís, do dia 29 de novembro ao dia 8 de dezembro. A Festa em questão consiste em um caso *representativo* ou *típico* (YIN, 2010), uma vez que se inscreve no contexto do catolicismo popular brasileiro, apresentando aspectos marcantes e comuns a outras festividades desse campo, tais como a presença de expressões da religiosidade popular e a instituição de espaços e tempos de ordens distintas (sagrado e profano).

A Festa de Nossa Senhora da Conceição também apresenta importância singular no contexto da cidade do Recife por ser uma tradição centenária, que atrai todos os anos centenas de milhares de pessoas, imprimindo no espaço urbano modificações importantes no que se refere à circulação de pessoas e objetos, ao comércio, ao turismo etc. além de fazer parte do imaginário cultural e identitário dos recifenses, tendo em vista a gama de símbolos e representações que abarca.

A pertinência desse caminho metodológico para o estudo a ser desenvolvido consiste no fato de se buscar a compreensão de fenômenos sociais complexos e contemporâneos, no caso deste trabalho, a territorialidade da Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular e, mais que isso, a forma como espacializam-se e as relações que ambos estabelecem entre si. Além disso, o estudo de caso permite que as características holísticas e significativas dos fenômenos sejam apreendidas através de uma descrição ampla, profunda e contextualizada, possibilitando responder as questões propostas nessa investigação, dentre elas: como a Igreja Católica exerce a sua territorialidade no contexto da Festa? Como as diversas práticas religiosas manifestadas pelos participantes da Festa espacializam-se? Como os espaços são apropriados afetiva e/ou efetivamente durante a Festa?

É preciso ter em mente que “a pesquisa é sobre questões, não necessariamente sobre respostas” (YIN, 2010, p. 96) e que, portanto, o esforço empreendido concorre no sentido de contemplar essas questões da maneira mais satisfatória possível a partir do caminho metodológico traçado, deixando claro que se trata de uma interpretação dentre as possíveis e que, portanto, não se pretende completa ou final.

Um dos princípios dominantes do estudo de caso, de acordo com Yin (2010), consiste no uso de múltiplas fontes de evidência, não apenas uma, convergindo sobre os mesmos fatos ou descobertas, tendo sempre em vista a complementariedade entre elas. Nessa perspectiva, foram adotadas enquanto fontes de dados e informações a observação direta, entrevistas semiestruturadas com sujeitos relevantes e formulários de perguntas aplicados aos participantes da Festa, de modo a obter uma ampla variedade de evidências que contemple de maneira

aprazível a complexidade do fenômeno estudado.

3.1 O trabalho de campo

Os dados qualitativos, diferentemente daqueles de natureza quantitativa, são colhidos iterativamente, num processo de idas e voltas, nas diversas etapas da pesquisa e na interação com seus sujeitos (CHIZZOTTI, 2010). Nesse sentido, paralelamente à pesquisa bibliográfica, foram realizadas visitas com o intuito de observar *in loco* o cotidiano do Morro da Conceição, onde ocorre a Festa de Nossa Senhora da Conceição, para esclarecer algumas lacunas que surgiram com o levantamento bibliográfico e conhecer melhor o objeto pesquisado, registrando em fotos e anotações as observações feitas, tentando perceber, ainda, os fatos mais importantes.

A observação, enquanto técnica de coleta de dados, utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade, porém não se limita a ver e ouvir, mas também se propõe a examinar os fatos ou fenômenos que se deseja estudar, ajudando o pesquisador a identificar e a obter provas a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não têm consciência, mas que orientam seu comportamento (MARCONI; LAKATOS, 2010).

Na investigação em tela, foram feitas observações diretas, buscando verificar o fenômeno no momento de sua ocorrência, e não participante, na qual o contato entre a realidade estudada e o pesquisador ocorreu de forma que este não se integrou totalmente a ela, pois permaneceu de fora, desempenhando o papel de espectador. Esta postura adotada, porém, não impediu que o pesquisador se aproximasse intimamente do seu objeto de estudo, acompanhando de perto o desenrolar das diversas práticas religiosas juntamente com os participantes da Festa, como a subida ao Morro, as procissões de encerramento e abertura da Festa, a novena, as missas, os atos devocionais diante da imagem da santa, na torre da igreja e nos demais espaços sacralizados, além das relações estabelecidas entre os participantes e entre estes e a Igreja Católica.

Quanto aos meios utilizados, ora realizou-se observação estruturada (ou formal), atentando para os aspectos de interesse da pesquisa, com os olhos fitos nos objetivos almejados, ora a observação não estruturada (ou informal), com o registro de outros elementos que poderiam ser úteis à compreensão do fenômeno mais adiante ou até mesmo fornecer subsídios a estudos futuros. É importante elucidar que as observações foram realizadas antes, durante e após a Festa, entre os meses de outubro de 2019 e março de 2020, em diferentes horários, sendo intensificada entre os dias 28 de novembro e 8 de dezembro, período correspondente à festividade. Além de observar a dinâmica da comunidade nos dias rotineiros, com os seus

moradores desempenhando diferentes funções no espaço em questão, um olhar mais minucioso foi lançado sobre fatos ocorridos durante a Festa, sobretudo as práticas religiosas dos participantes e as ações e estratégias territoriais da Igreja Católica.

Considerando a abordagem qualitativa adotada, os instrumentos de coleta de dados – os roteiros de entrevistas¹⁰ e o formulário de perguntas¹¹ – foram selecionados e elaborados à luz dos objetivos propostos, no sentido de buscar captar as representações subjetivas, experiências, crenças e valores dos sujeitos participantes da pesquisa, sobretudo no que diz respeito aos sentidos presentes nas práticas religiosas realizadas.

Nesse sentido, além das observações, as entrevistas também fizeram parte do caminho investigativo. As entrevistas são procedimentos metodológicos fundamentais no âmbito das pesquisas em ciências sociais e humanas, sendo muito utilizadas com o intuito de conhecer as interpretações e percepções dos entrevistados acerca do objeto de estudo. Enquanto sujeitos relevantes à pesquisa e potenciais entrevistados, foram identificados os dirigentes do Santuário, moradores da comunidade, voluntários e/ou organizadores da Festa, participantes da Festa em geral, considerando-se a elevada heterogeneidade quanto a motivações, interesses e ações deste último grupo¹².

Nas visitas que antecederam a Festa, realizou-se entrevista com um dos dirigentes do Santuário e com um ex-morador da comunidade, além de conversas informais com moradores da comunidade. Esta etapa foi de fundamental importância para o desenvolvimento das etapas seguintes, pois “o testemunho oral das pessoas presentes em eventos, suas percepções e análises podem esclarecer muitos aspectos ignorados e indicar fatos inexplorados do problema” (CHIZZOTTI, 2010, p. 17), sendo capaz de fornecer subsídios relevantes à elaboração dos demais instrumentos de coleta de dados: formulários de perguntas e roteiros para as entrevistas posteriores. Foram entrevistados ainda dois voluntários do evento, sendo um durante e outro após a Festa.

Devido ao cenário pandêmico que enfrentamos, ocasionado pela disseminação do novo coronavírus, causador da Covid-19, a qual apresenta forte poder de contágio e elevada taxa de mortalidade, o trabalho de campo foi suspenso em meados do mês de março de 2020, seguindo as orientações das autoridades sanitárias quanto ao isolamento social voluntário. Com isso, só foi possível dar continuidade à coleta de dados através da realização de entrevistas com os

¹⁰ Ver Apêndice A e B.

¹¹ Ver Apêndice C.

¹² Ver relação dos sujeitos entrevistados no Apêndice D.

dirigentes do Santuário e com sujeitos envolvidos na organização da Festa entre os meses de setembro e outubro do referido ano.

As entrevistas foram empreendidas através de ligação telefônica, tendo em vista ser este o meio mais efetivo encontrado no sentido de não pôr em risco a saúde dos entrevistados e da pesquisadora pela exposição ao novo coronavírus, sendo, ao mesmo tempo, o mais acessível aos entrevistados, uma vez que todos eles possuíam aparelho celular. Logo após, as entrevistas foram transcritas e os dados e informações obtidos reunidos ao material já coletado para dar prosseguimento ao processo de análise e interpretação dos resultados através da metodologia de triangulação das fontes que será apresentada mais adiante.

Ao adotar a modalidade de entrevista por telefone, foi preciso considerar algumas das suas limitações quando comparada à entrevista face a face. Dentre as limitações apontadas por Gil (2006), identificou-se a obtenção de uma menor quantidade de informações e a impossibilidade de descrever as características do entrevistado ou as circunstâncias em que a entrevista foi realizada. Por outro lado, as vantagens da entrevista por telefone, além de possibilitar a manutenção do já mencionado isolamento social, trouxeram benefícios que superaram as limitações encontradas, facilitando e otimizando essa fase da pesquisa em meio ao cenário pandêmico, sendo as principais vantagens: custos mais baixos; facilidade na seleção da amostra; rapidez; maior aceitação dos moradores das grandes cidades, que temem abrir suas portas para estranhos; e, sobretudo, a possibilidade de agendar o momento mais apropriado para a realização da entrevista. Assim, todas as entrevistas foram realizadas no turno da noite, sendo este o melhor momento segundo os entrevistados, pois estes não se encontravam ocupados com seus afazeres cotidianos e, portanto, dispunham de tempo suficiente para telefonemas com duração média de 50 minutos.

Quanto ao nível de estruturação das entrevistas, na presente investigação foram realizadas entrevistas por pautas.

A entrevista por pautas apresenta certo grau de estruturação, já que se guia por uma relação de pontos de interesse que o entrevistador vai explorando ao longo de seu curso. As pautas devem ser ordenadas e guardar certa relação entre si. O entrevistador faz poucas perguntas diretas e deixa o entrevistado falar livremente à medida que refere às pautas assinaladas. Quando este se afasta delas, o entrevistador intervém, embora de maneira suficientemente sutil, para preservar a espontaneidade do processo (GIL, 2006, p. 120).

Com isso, identificou-se que este tipo de entrevista seria o mais pertinente ao estudo por permitir que os entrevistados se expressassem livremente quanto às pautas apontadas, podendo fazer suscitar ao entrevistador a realização de questões mais específicas de acordo com as

colocações do entrevistado, o que vem a possibilitar o conhecimento de fatos até então desconhecidos por parte do entrevistador. A flexibilidade fornecida por este instrumento foi imprescindível à identificação e ao aprofundamento de questões relevantes à investigação no desenrolar da entrevista sem, contudo, fugir ao tema proposto inicialmente, isto é, as relações entre a territorialidade da Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular na Festa de Nossa Senhora da Conceição.

Nos roteiros das entrevistas, as pautas abordadas fizeram referência à estrutura e à organização da Igreja Católica e da Festa, às práticas religiosas e seus significados, à relação sagrado/profano, às mudanças e permanências na Festa e sua importância no contexto da cidade do Recife, dentre outros. Todas as entrevistas foram gravadas, mediante consentimento dos entrevistados e, posteriormente, procedeu-se o processo de transcrição das mesmas.

Vale destacar que a pesquisa qualitativa não necessariamente descarta a coleta de dados quantitativos, uma vez que “estes dados podem mostrar uma relação mais extensa entre fenômenos particulares” (CHIZZOTTI, 2010, p. 84). Pensando nisso, foi realizada a aplicação dos formulários de perguntas aos participantes da Festa no ano de 2019, de maneira a complementar e corroborar os dados qualitativos coletados.

Para Marconi e Lakatos (2010), “questionário é um instrumento de coleta de dados, constituído por uma série ordenada de perguntas, que devem ser respondidas por escrito e sem a presença do entrevistador” (p. 184), enquanto que “o formulário é um dos instrumentos essenciais para a investigação social, cujo sistema de coleta de dados consiste em obter informações diretamente do entrevistado” (p. 195). Assim, o que distingue o questionário do formulário é que este último é aplicado mediante um contato direto entre pesquisador e informante e o roteiro de perguntas é preenchido pelo entrevistador durante a entrevista.

Conforme estimativas dos organizadores do evento ocorrido no ano de 2018¹³, a Festa contou com a participação de cerca de 1,5 milhão de pessoas durante os seus nove dias. A partir do número aproximado de indivíduos que compõem o evento, definiu-se o tamanho da amostra, sendo que para uma população superior a 1 milhão, o número de indivíduos da amostra deve ser 384, com um nível de confiança de 95% e erro amostral igual a 5% (KREJCIE; MORGAN, 1970).

Assim sendo, foram aplicados 384 formulários aos participantes da Festa, excetuando-se comerciantes, voluntários e funcionários do Santuário, entre os dias 28 de novembro e 8 de dezembro de 2019, principalmente nas imediações do Santuário, em horários variados,

¹³ Jornal Diário de Pernambuco, 15/11/2018; Jornal Folha Pernambuco, 28/11/2018; Jornal do Comércio, 02/12/2018; Portal G1 Pernambuco, 14/11/2018.

obedecendo a seguinte distribuição elaborada proporcionalmente de acordo com o fluxo de pessoas ao longo da Festa.

Tabela 01 – Distribuição dos formulários aplicados durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019

Data	População estimada	Porcentagem	Formulários aplicados
28/11/2019 (quinta-feira)	60.000	4,00 %	15
29/11/2019 (sexta-feira)	50.000	3,33 %	13
30/11/2019 (sábado)	60.000	4,00 %	15
01/12/2019 (domingo)	60.000	4,00 %	15
02/12/2019 (segunda-feira)	30.000	2,00 %	8
03/12/2019 (terça-feira)	30.000	2,00 %	8
04/12/2019 (quarta-feira)	30.000	2,00 %	8
05/12/2019 (quinta-feira)	50.000	3,33 %	13
06/12/2019 (sexta-feira)	80.000	5,33 %	20
07/12/2019 (sábado)	250.000	16,67 %	64
08/12/2019 (domingo)	800.000	53,33 %	205
TOTAL	1.500.000	100 %	384

Elaboração: Ana Caroline de Oliveira Pedrosa, nov. de 2019.

Tendo em vista o elevado número de formulários a serem aplicados dentro de poucos dias, contou-se com a participação de seis colaboradores no processo de aplicação dos formulários, todos devidamente orientados e coordenados pela pesquisadora responsável. É importante destacar que a maior parte dos formulários foi aplicada pela própria pesquisadora, o que proporcionou a realização de breves entrevistas com aqueles participantes que demonstraram interesse em falar mais sobre as suas experiências e percepções no que diz respeito a sua religiosidade e à Festa.

O formulário de perguntas contribuiu significativamente para o conhecimento do perfil socioeconômico dos inquiridos, suas motivações e práticas religiosas desempenhadas durante a Festa. O referido instrumento contou com questões fechadas, isto é, questões com respostas previamente definidas e possibilitando múltiplas escolhas, com vistas a reduzir o tempo do

inquérito e facilitar a tabulação dos dados, além de duas questões abertas nas quais foi concedido ao participante um espaço para falar acerca de elementos da sua religiosidade, aspectos negativos e positivos da Festa de Nossa Senhora da Conceição e sua importância para a cidade do Recife.

3.2 Metodologia de análise de dados

A partir dos dados coletados, realizou-se a sistematização das observações realizadas, transcrição das entrevistas, a seleção do material fotográfico e a tabulação dos dados obtidos através dos formulários de perguntas. Posteriormente, foi adotada a triangulação como estratégia na análise e interpretação dos resultados obtidos, a qual consiste basicamente em confrontar a informação obtida por uma fonte de coleta de dados com as outras informações, com vistas a identificar pontos de convergência ou divergência entre os dados, corroborando-os ou contradizendo-os, o que pode acarretar na rejeição do dado ou na busca de mais informações que possam confirmá-lo ou negá-lo.

É nesse sentido, isto é, visando a triangulação dos dados, que foi utilizada uma ampla variedade de evidências, o que distingue o estudo de caso dos demais métodos. Com isso, todas as evidências coletadas através das observações, entrevistas e formulários de perguntas foram reunidas e confrontadas.

O uso de múltiplas fontes de evidência nos estudos de caso permite que o investigador aborde uma variação maior de aspectos históricos e comportamentais. A vantagem mais importante apresentada pelo uso de fontes múltiplas de evidência, no entanto, é o desenvolvimento de *linhas convergentes de investigação*, um processo de triangulação e corroboração [...]. Assim, qualquer achado ou conclusão do estudo de caso é, provavelmente, mais convincente e acurado se for baseado em diversas fontes diferentes de informação, seguindo um modo corroborativo (YIN, 2010, p. 143).

Ao longo de todo o estudo, porém, buscou-se inter-relacionar as informações conseguidas na pesquisa bibliográfica e no trabalho de campo. Esses materiais subsidiaram a elaboração de gráficos, mapas, tabelas etc. e ajudaram a atingir os objetivos propostos, possibilitando assim, uma melhor reflexão e compreensão sobre a complexidade do tema abordado.

4 RELIGIÃO, TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE: TECENDO UM APORTE TEÓRICO-CONCEITUAL

4.1 Território e territorialidade

Os estudos geográficos empreendidos acerca do território e da territorialidade por muito tempo limitaram-se a um recorte específico, isto é, aquele definido pelo Estado-nação, o “território pátrio”, o “território nacional”, privilegiando apenas uma dimensão do poder (o poder político), uma fonte de poder (o aparelho de Estado) e determinadas escalas espaciais (notadamente a escala nacional) e temporais (longos períodos, compreendendo gerações e, às vezes, até mesmo os séculos), no que diz respeito ao uso do território.

Destaca-se como um dos principais precursores da concepção de território supracitada, o geógrafo alemão Friedrich Ratzel, contribuindo para o surgimento e o fortalecimento da Geografia Política na segunda metade do século XIX. Essa leitura limitada e restritiva do território e da territorialidade ao seu caráter político-administrativo, difundiu-se e enraizou-se no seio do senso comum, mas também no de juristas, militares e cientistas políticos. Sobre essa concepção, enfatiza-se que

[...] redundou na cristalização do sentimento, implícito nos discursos, de que territórios são entidades que se justapõem contiguamente, mas não se superpõem, uma vez que para cada território nacional só há um Estado-nação. Sem dúvida, isto é uma hipersimplificação, imbrincada na pobreza conceitual longo tempo imperante. Não apenas o que existe, quase sempre, é uma superposição de diversos territórios, como formas variadas e limites não-coincidentes, como, ainda por cima, podem existir contradições entre as diversas territorialidades, por conta dos atritos e contradições existentes entre os respectivos poderes (SOUZA, 2003, p. 94).

Reconhecendo a complexidade do território e as múltiplas territorialidades que ele abarca, bem como as potenciais tensões, conflitos e consensos existentes entre elas, no presente estudo, destacamos os autores cujas abordagens pautaram-se em uma leitura multidimensional (política, econômica e cultural) e multiescalar (local, regional e global) do território, privilegiando, contudo, a sua dimensão simbólica e mais subjetiva.

A predileção por esta abordagem conceitual deve-se ao fato de acreditarmos ser a que melhor corresponde ao recorte disciplinar adotado neste trabalho e da problemática a qual pretendemos responder, isto é, as relações entre a territorialidade da Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular no contexto da Festa de Nossa Senhora da Conceição.

Dentre os principais geógrafos que destacam a relação entre território e poder e comungam dessa perspectiva multidimensional e multiescalar, destaca-se Raffestin (1993),

Sack (1986), Haesbaert (2007; 2014), Saquet (2010) e Souza (2003; 2009), os quais serão basilares à compreensão de território e territorialidade que esta análise implica.

Primeiramente, é preciso elucidar a compreensão de poder da qual parte a presente análise, tendo em vista que essa palavra é por vezes indevidamente empregada como sinônimo de força, violência e autoridade, sendo que cada uma delas, segundo Hannah Arendt (1985), refere-se a um fenômeno distinto, embora todas tenham uma mesma função em comum: elas indicam os meios pelos quais o homem governa o homem.

Concordamos com a autora a respeito de que “o poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido” (ARENDR, 1985, p. 24) e, por extensão, “todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; estratificam-se e deterioram-se logo que o poder vivo do povo cessa de apoiá-las” (Ibidem, p. 22).

Com isso, depreende-se que um indivíduo ou instituição só é capaz de exercer um poder, inclusive sobre um determinado território, desde que o poder lhe seja atribuído por um certo grupo e perdurará enquanto este permanecer coeso, pois “o poder não precisa de justificativas, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; mas precisa, isto sim, de legitimidade” (ARENDR, 1985, p. 32). O território é, portanto, criado, organizado, controlado e preservado por um indivíduo, grupo social ou instituição a partir do exercício de um poder que é legitimado por aqueles sobre o qual ele é exercido.

Enfatizando a perspectiva relacional, isto é, o poder enquanto uma relação e não como um objeto ou coisa, desde aquele mais material das relações econômico-políticas ao mais simbólico das relações de ordem mais cultural, tomamos as relações de poder como intrínsecas a uma compreensão global do território e da territorialidade, e consideramos, pois, que essas relações não se restringem ao Estado-nação mas extrapola-o, manifestando-se em diferentes escalas espaciais, sociais e temporais.

Relações de poder que estão nas famílias, nas universidades, no Estado em suas diferentes e complementares instâncias, nas fábricas, na igreja... enfim, em nossa vida cotidiana. Relações que são vividas, sentidas e, às vezes, percebidas e compreendidas diferentemente. Assim são os territórios e as territorialidades: vividos, percebidos e compreendidos de formas distintas; são substantivados por relações, homogeneidades e heterogeneidades, integração e conflito, localização e movimento, identidades, língua e religiões, mercadorias, instituições, natureza exterior ao homem; por diversidade e unidade; (i)materialidade (SAQUET, 2010, p. 25).

Tendo em vista que o poder é exercido em todos os espaços e temporalidades, concordamos com Corrêa (1994) quanto ao reconhecimento não apenas da

multidimensionalidade do território, como também da atuação de diversas fontes de poder sobre ele, tais como um determinado agente social, o Estado, os diferentes grupos sociais, empresas e, no contexto aqui abordado, a influência da Igreja Católica através dos dirigentes do Santuário de Nossa Senhora da Conceição e dos participantes da Festa sobre a circunscrição territorial do referido Santuário.

Apesar do tão contestado conceito de espaço proposto por Claude Raffestin em sua obra clássica “*Por uma Geografia do Poder*”¹⁴, entendendo-o enquanto um substrato físico que antecede ao território e a toda ação humana, um palco ou suporte das relações social-históricas, são incontestáveis as suas contribuições no âmbito dos estudos territoriais. Em sua discussão acerca da relação entre território e poder, embora privilegie a sua dimensão política, o autor não a restringe ao papel dos Estados, defendendo a multidimensionalidade do poder, do território e da territorialidade.

Segundo Raffestin (1993), diferentemente do Poder (grifado com inicial maiúscula) que, tomado por uma concepção unidimensional, foi comumente associado à soberania do Estado e, por vezes, confundido com este, sendo definido como o poder maciço, visível e identificável; o poder (grifado com inicial minúscula), por sua vez, não é mais visível e, portanto, torna-se perene, pois está presente em todos os lugares, ações e relações sociais, sejam elas políticas, econômicas, sociais ou culturais, e isso fundamenta a sua multidimensionalidade.

Em cada relação de poder, há uma intencionalidade e, por isso mesmo, além de inevitável, sendo impossível manter uma relação que não seja marcada por ele, o poder não é, de modo algum, inocente, mas envolve os interesses e motivações de cada indivíduo, grupo ou instituição que o exerce em determinado contexto. Logo, temos que todas as relações sociais correspondem a relações de poder, seja este mais funcional ou mais simbólico, e são essenciais à dominação (político-econômica) e/ou apropriação (simbólico-cultural) do espaço e constituição dos territórios. Considerando a existência de uma interseção entre as dimensões política, econômica e cultural da sociedade, sobretudo no que diz respeito à relação entre religião e poder, o autor entende que as relações de poder também fazem parte da essência do fenômeno religioso, conforme será tratado mais adiante.

Concordando com Raffestin, Marcelo Lopes de Souza (2003; 2009) também defende uma compreensão multidimensional do território, admitindo que a dimensão política é a que melhor define um território, não negligenciando, porém, as dimensões cultural e econômica. Acrescenta ainda que, considerando a complexidade das relações sociais e, portanto, das

¹⁴ Ver Souza (2009), Saquet (2010), Haesbaert (2014).

práticas espaciais, uma ou algumas dentre as suas múltiplas dimensões do território, seja política, cultural e/ou econômica, podem adquirir maior relevo em meio às demais, o que não quer dizer que aquelas de menor expressividade não sejam dignas de atenção. A própria separação entre essas dimensões, segundo o autor, é uma estratégia cartesiana e artificialmente preocupada em separar aquilo que é distinguível, mas não é propriamente separável.

Além disso, entende-se que o território pode apresentar-se sob diversas escalas espaciais (da rua à internacional) e temporais (séculos, décadas, anos, meses ou dias), podendo ser estável ou instável (“flutuante” ou “móvel”) e até não ter existência regular ou apenas periódica, formando-se e dissolvendo-se, constituindo-se e dissipando-se rapidamente, ainda que o substrato material permaneça o mesmo. Na investigação aqui proposta, essas considerações são de suma importância, pois os territórios instituídos no âmbito da Festa apresentam muitas vezes um caráter fluido, mutável, não estático, sendo apropriados por vários grupos concomitantemente ou em momentos distintos, através das mais diversas práticas religiosas, tais como a escalada do Morro da Conceição e a participação nas procissões da Festa. Como será apresentado mais adiante, o desenrolar dessas práticas sacraliza temporariamente os espaços em que elas ocorrem durante o tempo festivo.

Embora comungue da ideia de que o território é fundamentalmente *um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder*, concepção amplamente difundida e utilizada, Souza (2003; 2009) vai mais além esclarecendo que, no fundo, o território corresponde antes a uma projeção espacial das relações de poder, um “campo de forças”, não podendo, porém, jamais ser dissociado do seu aspecto material, pois apesar de ser algo intangível, bem como o poder e a relação social, o território precisa do substrato material do espaço, uma vez que o exercício do poder carece de uma referência material.

Por outro lado, o autor nos alerta a respeito da necessidade de não confundir o território com o *substrato espacial material*, ou seja, as formas espaciais, os objetos geográficos visíveis e tangíveis, sob o risco de “coisificar” o território, como o fizera Ratzel e, posteriormente, Raffestin, pois embora não possam ser separados concretamente, o território e o seu substrato material não são sinônimos. Com isso, se uma fonte de poder que coordenou a modelagem material de uma porção da superfície da Terra – isso é, os recortes territoriais, as fronteiras e os limites – mudar ou até mesmo ser destruída ou sucumbir, o substrato material que serve de suporte e referência material para as práticas espaciais pode ainda subsistir.

Esta perspectiva encontra seu fundamento numa compreensão do território e das relações sociais para além da sua materialidade, tendo em vista que dentre os debates travados sobre a natureza material ou imaterial do território, alguns autores acabaram por reconhecer a

interdependência entre essas duas esferas, buscando superar a dicotomia material/ideal e trabalhando a ideia de território como um híbrido, seja entre materialidade e “idealidade”, seja entre natureza e sociedade, em suas múltiplas esferas (econômica, política e cultural), numa visão totalizante ou integradora de território.

Neste sentido, Rogério Haesbaert (2007) reconhece que o território apresenta uma dupla face, ou seja, é constituído por duas dimensões: a material e a simbólica. Se por um lado, o território apresenta-se enquanto algo concreto, palpável, voltado ao desempenho de funções; por outro, ele é impregnado de valores e significados que lhe conferem um maior nível de complexidade. É importante destacar que, na perspectiva integradora e relacional adotada pelo autor, não devemos fazer uma separação rígida entre território a partir de relações de poder num sentido mais concreto, “funcional”, e território a partir de relações de poder mais simbólico. Ainda que uma dimensão se sobreponha à outra, as duas são indissociáveis e coexistem simultaneamente, complementando-se, pois, especialmente, o poder compreendido nas relações sociais atua tanto na realização de “funções” – território enquanto um recurso; quanto na produção de “significados” – território enquanto símbolo.

Numa concepção ideal-simbólica do território, Bonnemaïson (2012) defende que este pode manifestar-se de modo “real ou sonhado, habitado ou perdido”, podendo ser criado no sonho, no mito, no “alhores”. No entanto, concordando com Haesbaert (2007), compreendemos que a concepção adotada por Bonnemaïson faz referência mais a uma territorialidade, ou a uma “ideologia do território”, que a um território propriamente dito, tendo em vista que, para a existência de um território, a sua materialidade não pode ser postergada. Por outro lado, é importante destacar a relação entre território e cultura tão valorizada por Bonnemaïson e que se faz presente e significativa no estudo em tela, uma vez que a cultura é o elemento mais marcante no processo de constituição dos territórios no contexto das festas religiosas e, em específico, na Festa de Nossa Senhora da Conceição.

De acordo com o autor, a referência a um território é condição *sine qua non* para a existência de grupos coerentes, etnias e até mesmo da cultura. Do mesmo modo, territórios, lugares e paisagens não podem ser compreendidos se não em referência a um universo cultural. Mesmo reconhecendo que o território também possui significado biológico, econômico, social e político, defende que ele é, essencialmente, o lugar de mediação entre os homens e sua cultura, concedendo primazia à natureza simbólica das relações sociais. Combinando funcionalidade e identidade, o território está associado tanto à função social quanto à simbólica, dois aspectos complementares e inseparáveis. O território é, portanto, social e cultural.

Nesse sentido, Marco Aurélio Saquet, defendendo uma abordagem (i)material acerca do território, ou seja, material e imaterial simultaneamente, e enfatizando a relação economia-política-cultura-natureza (E-P-C-N), numa concepção crítica não marxista, nos alerta a respeito da impossibilidade de dissociar o elemento territorial do elemento humano/social/cultural.

É preciso superar as concepções simplistas que compreendem os territórios sem sujeitos sociais ou esses sujeitos sem territórios e apreender a complexidade e a unidade do mundo da vida, de maneira (i)material, isto é, as interações no e com o lugar, objetiva e subjetivamente, sinalizando para a potencialização de processos de desenvolvimento (SAQUET, 2010, p. 24).

Assim, não existe território puramente funcional nem puramente simbólico: há um *continuum* entre funcionalidade e simbolismo. No debate em curso, prevalece a segunda dimensão, isto é, aquela que privilegia os símbolos e significados, valorizando o “espaço-tempo vivido”, as experiências, as subjetividades, as imagens e representações, o pertencimento, a identidade cultural, o valor de uso conferido aos espaços e as relações sociais que neles se desdobram, não postergando, contudo, a sua dimensão material-concreta.

Espaço vivido por meio de certa visão e sensibilidade cultural, o território se constrói, ao mesmo tempo como um sistema e um símbolo. Um sistema porque se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo. Assim, entre a construção social, a função simbólica, e a organização do território de um grupo humano, existe uma inter-relação constante e uma espécie de lei de simetria (BONNEMAISON, 2012, p. 290).

As concepções de territorialidade, por sua vez, variam de acordo com o conceito de território adotado, admitindo diversas formas para se trabalhar com a relação entre território e territorialidade. Nesse sentido, adotando uma concepção de território e territorialidade enquanto materialidade, para Robert Sack (1986), o território é uma área cujos limites são usados para afetar, moldar, influenciar ou controlar ações e comportamentos, controlando o acesso a recursos e energia do qual a área delimitada dispõe. Diferentemente da territorialidade dos “animais territoriais”, a territorialidade humana não é fruto de um “instinto agressivo”, mas enquanto estratégia, envolve motivos e objetivos humanos e, portanto, é socialmente construída, e seu uso depende de quem está influenciando e controlando quem, por quê, como e do contexto histórico e geográfico.

A territorialidade figura enquanto um meio frequentemente indispensável ao poder, ou ainda, “uma base para o poder”, uma forma de comportamento ou estratégia espacial realizada por um grupo ou indivíduo que visa controlar uma área (espaço material), afetando,

influenciando, controlando e estabelecendo diferentes graus de acesso a pessoas, recursos, fenômenos e relacionamentos, e pode ser aplicado em todos os níveis e contextos sociais: do pessoal ao internacional, de relacionamentos cotidianos a organizações complexas. Através dessas ações, é possível moldar o modo como os referidos elementos se comportam numa área delimitada, regulando o acesso, criando e mantendo, portanto, um território.

De acordo com Bonnemaïson (2012), em uma análise geocultural, a territorialidade apresenta uma importância ainda maior, sendo condição para que uma etnia se mantenha, pois afastá-la de seu território acarretaria em “etnocídio”, uma vez que esse território é portador de sentido, encontrando-se impregnado de “geossímbolos”, isto é, espaços que, por razões religiosas, políticas ou culturais, adquirem uma carga cultural, simbólica e afetiva para determinados grupos e indivíduos, fortalecendo-os em sua identidade.

Portanto, é por meio de sua territorialidade que um povo exprime sua concepção de mundo e de seus destinos, heranças e projetos, signos e valores, sonhos e crenças, identidade cultural, além de sua organização social, suas hierarquias e suas funções políticas, sociais e econômicas. A territorialidade apresenta-se, nesse sentido, enquanto um “componente indissociável da condição humana”, tendo em vista que “não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, ‘territorial’” (HAESBAERT, 2014, p. 20).

A territorialidade, entretanto, não deve ser compreendida como apenas a dimensão simbólico-cultural de um território, numa visão estreita adotada por muitos, tampouco como algo genérico e extremamente abstrato, um pressuposto geral para a formação de territórios: “aquilo que faz de qualquer território um território”, ou seja, “*relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial*” (SOUZA, 2003, p. 97, grifo do autor).

No sentido que aqui estamos trabalhando, enquanto o território tem caráter simbólico e material em qualquer que seja sua dimensão social e escala espacial, a territorialidade condiciona a existência dele mas independe da sua concretude. Logo, podemos ter, em um extremo, territorialidade sem território, ou seja, uma identidade territorial, um simbolismo etc. sem um território (material-concreto), porém, no outro extremo, não podemos ter um território sem a sua dimensão simbólica, pois esta, juntamente com a dimensão material, são constituintes de um território, indissociavelmente. Assim, pode existir territorialidade sem território, mas não o contrário, – sendo isto empiricamente e teoricamente inconcebível – o que consiste em dizer que todo território corresponde a uma territorialidade (HAESBAERT, 2007).

A territorialidade é compreendida, portanto, numa dimensão mais ampla que o território: a territorialidade tanto como uma propriedade intrínseca aos territórios efetivamente

construídos, quanto como “condição” genérica (teórica) para a sua existência. Além disso, a territorialidade, segundo o autor, pode manifestar-se como materialidade, isto é, o controle físico do acesso ao espaço material-concreto; como imaterialidade, isto é, o controle simbólico de um território, ainda que este não tenha uma existência concreta; e como “espaço vivido”, conjugando materialidade e imaterialidade.

Retomando Sack (1986), o controle sobre um território pode ser exercido utilizando-se limites físicos, como uma cerca ou uma parede, e/ou através de limites simbólicos, como um sinal de "não transgredir". A territorialidade pode, assim, ser afirmada de várias maneiras, seja através de direitos legais ou da declaração de posse de uma área, força bruta, normas culturais e proibições sobre o uso de áreas, seja por meio de formas mais sutis de comunicação, como uma postura corporal, um gesto, um sinal. Baseia-se, pois, em efeitos físicos, sociais e psicológicos. Durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição, a Igreja Católica Romana, enquanto instituição religiosa de expressiva capacidade de influência e articulação, estabelece e comunica limites físicos e simbólicos que delineiam os territórios onde a sua territorialidade é exercida.

Ainda tratando sobre as diferentes formas de controle sobre uma porção do espaço, para Roberto Lobato Corrêa (1994), a territorialidade consiste em um conjunto de práticas e suas expressões materiais e simbólicas lançadas por indivíduos, grupos sociais e instituições, objetivando apropriar-se e permanecer em um território. Essa apropriação, segundo o autor, apresenta um duplo significado:

De um lado, associa-se ao controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço. Nesse sentido o conceito de território vincula-se à geografia política e geopolítica. A apropriação, por outro lado, pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas especializadas por parte de grupos distintos definidos segundo renda, raça, religião, sexo, idade ou outros atributos. Neste sentido o conceito de território vincula-se a uma geografia que privilegia os sentimentos e simbolismos atribuídos aos lugares [...]. Apropriação passa a associar-se à identidade de grupos e à afetividade espacial. Os dois significados podem, contudo, combinar-se definindo territórios plenamente apropriados, de direito, de fato e afetivamente (CORRÊA, 1994, p. 251).

No contexto da Festa de Nossa Senhora da Conceição, será possível observar ambas as formas de apropriação, sendo constantemente empreendidas estratégias territoriais por dois agentes principais: de um lado, o exercício da territorialidade por parte da Igreja Católica, desenvolvendo uma complexa organização e controle espacial; por outro, territorialidades múltiplas são tecidas por diferentes indivíduos e grupos sociais mediante suas crenças, valores e práticas religiosas. Com vistas a compreender um pouco mais a respeito da apropriação dos

territórios sagrados, abordaremos a seguir o fenômeno correspondente a territorialidade religiosa.

4.2 Territorialidade religiosa

As religiões, juntamente com suas crenças, práticas, valores e demais elementos que a compõem, fazem parte do universo cultural de um povo e são importantes no sentido de elaborar concepções de mundo e instituir referenciais simbólicos que delineiam a forma com que a sociedade se relaciona com o espaço e constitui seus territórios. Assim sendo, considerando a necessidade de enfatizar a correspondência existente entre cultura, território e poder para realizar uma leitura acerca da territorialidade religiosa, destaca-se a dimensão simbólico-cultural do território e das relações de poder para uma melhor compreensão acerca do fenômeno investigado.

É preciso reiterar que as demais dimensões que constituem o território, isto é, as dimensões política, econômica e social carecem, ao mesmo tempo, de certa consideração, embora não de maneira equânime, mas sempre visando uma abordagem integradora, na qual a materialidade e a imaterialidade do território também não podem ser dissociadas, sob o grave risco de um aprisionamento intelectual em uma postura tão somente materialista num extremo ou puramente idealista no outro. Além disso, o território, apreendido em sua multidimensionalidade, é permeado por relações de poder, sendo este ora mais funcional e concreto, ora mais simbólico e imaterial, porém, sempre combinando as duas dimensões de modo imbricado e interdependente, operando tanto na realização de “funções”, quanto na produção de “significados” (HAESBAERT, 2007).

Reconhecendo a complexidade do real e a impossibilidade de abarcá-lo em sua totalidade, faz-se necessário atentar para os aspectos mais relevantes que colaborem para um maior aprofundamento em relação ao fenômeno, de modo que este seja estudado e interpretado satisfatoriamente conforme os objetivos iniciais. Neste trabalho, ao tratarmos de território religioso, estamos privilegiando a dimensão simbólico-cultural do território, isto é, o agrupamento dos seus aspectos mais subjetivos, afetivos, identitários, valorativos, bem como a carga emocional e as representações simbólicas que o constitui; sem, contudo, postergar a sua dimensão material-concreta.

Do mesmo modo, ainda que o poder seja exercido, incessantemente, no contexto religioso, por meio de discursos, gestos, concepções e preceitos, isto é, no seu sentido mais implícito ou simbólico, o qual é mais sutil em suas formas de manifestação e, portanto, mais

difícilmente reconhecido, a sua materialização no território através de referenciais concretos não se encontra de todo ausente, sobretudo nos espaços controlados por instituições religiosas. As motivações e os interesses que permeiam os processos de dominação (material-concreta) e apropriação (simbólico-cultural) territorial por parte dessas instituições nos revelam que, além de religiosas, elas também desempenham funções políticas, sociais e econômicas.

As relações de poder fazem parte da essência do fenômeno religioso, segundo Raffestin (1993), pois em toda concepção religiosa do mundo existe uma distinção entre o sagrado e o profano, cabendo à religião a função de administrar o sagrado, preservando-o separado e distinguível do seu par oposto, o profano. No interior desses dois mundos, o sagrado e o profano, há relações próprias de cada um deles, mas também há relações recíprocas, mediatizadas pelos fatos políticos, sociais, culturais e econômicos. Sabendo que as grandes religiões, e dentre elas, o cristianismo, conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades, pode-se afirmar que as relações religiosas estão subentendidas por relações políticas e que, portanto, valores sagrados e valores profanos, valores religiosos e valores políticos estão em estreita relação.

Essas relações estão presentes no âmbito das religiões hegemônicas institucionalizadas em suas diversas escalas espaciais (da diocese à paróquia, de um grande santuário à uma pequena igreja, capela ou oratório, por exemplo), tal como no interior dos sistemas religiosos não-hegemônicos, e estão presentes na apropriação simbólica e efetiva dos espaços, isto é, no processo de construção, controle e preservação do território. Para tanto, utilizam-se de meios materiais (visíveis) e imateriais (não visíveis) em suas ações e estratégias de poder – leia-se na efetivação de sua territorialidade.

Pensando a correspondência existente entre religião e política, sagrado e profano, simbólico e funcional, torna-se patente dizer que, para Bonnemaïson (2012), o território é, simultaneamente, espaço social e espaço cultural. Ainda que haja diferenças substanciais entre eles, ambos os espaços compõem o território, possibilitando o desempenho de funções sociais e simbólicas. O primeiro é produzido e atua diretamente nas questões políticas, econômicas e sociais de um grupo, revelando suas estruturas de poder e enquadramento; o segundo é vivenciado e percebido como uma trama de territórios vivos, carregados de cultura, símbolos, afetividade e significações, em outras palavras, é um espaço geossimbólico, onde a relação simbólica existente entre cultura e espaço se manifesta de maneira mais forte.

A reflexão sobre a cultura leva a aprofundar o papel do simbólico no espaço. Os símbolos ganham maior força e realce quando se encarnam em lugares. O espaço cultural é um espaço geossimbólico, carregado de afetividade e

significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e valores. A ideia de território fica então associada à ideia de conservação cultural (BONNEMAISON, 2012, p. 293).

Os geossímbolos engendrados por referências religiosas são lugares qualitativamente mais fortes e significativos, envolvidos por mitos e tradições, revelando valores, crenças e rituais e são capazes de pôr o homem em contato com o sagrado, e podem ser uma igreja ou templo, um terreiro de candomblé ou um centro de umbanda, uma gruta, um monte, o itinerário de uma procissão. O conjunto desses espaços compõe uma “Geografia sagrada” que inscreve e delimita um território religioso e engendra uma territorialidade.

O território religioso pode ser entendido, portanto, como uma porção do espaço delimitado e impregnado de significados, símbolos e imagens, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado indivíduo, grupo ou instituição religiosa e que apresenta, além do caráter político, um expressivo caráter cultural, sendo um importante instrumento da existência e reprodução social daqueles que o controlam. Enquanto que a territorialidade religiosa corresponde às práticas desenvolvidas por esses agentes territoriais no sentido de controlar um dado território religioso, fortalecendo e preservando o poder do sagrado que dele emana (ROSENDAHL, 2005).

Vale elucidar que a delimitação do território religioso não necessariamente é estabelecida através de fronteiras bem definidas e estáveis, podendo ser fixado no espaço geográfico, tal como a estrutura física de uma igreja, ou móvel, como um itinerário, tendo em vista que “*the personal space or social distance surrounding a person travels with that person when he maintains the distance*”¹⁵ (SACK, 1986, p. 20). As suas fronteiras e os meios pelos quais elas são comunicadas são mutáveis ao longo do tempo, uma vez que as formas “*how people use the land, how they organize themselves in space, and how they give meaning to place*”¹⁶ (SACK, 1986, p. 2) também mudam. Logo, as relações entre sociedade e espaço estão intimamente atreladas à territorialidade, a qual também pode ter as suas funções modificadas e até mesmo ser “desativada” de acordo com determinadas condições históricas e geográficas. Além disso, a simples delimitação de uma área não é suficiente para criar um território, pois para estabelecer e manter um território é preciso um esforço constante no sentido de moldar ou influenciar o comportamento e controlar o acesso através de limites, os quais podem ser físicos ou simbólicos e precisam ser devidamente comunicados.

¹⁵ Tradução livre – “o espaço pessoal ou a distância social em torno de uma pessoa viaja com essa pessoa quando ela mantém a distância”.

¹⁶ Tradução livre – “como as pessoas usam a terra, como se organizam no espaço e como dão sentido ao lugar”.

De acordo com Bonnemaïson (2012, p. 287-288), nas sociedades humanas, a noção de fronteira não é essencial à definição de um território, tendo em vista que “[...] ele não é obrigatoriamente fechado, não é sempre um tecido espacial unido nem induz a um comportamento estável”, podendo apresentar contornos fluidos ou vagos, mais ou menos nítidos, e ser alternadamente aberto e fechado, fixo e móvel, pois “[...] no fundo, ele [o território] é muito mais um ‘núcleo’ do que uma muralha, e um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro”.

O território religioso, portanto, não deve ser compreendido enquanto um espaço sempre limitado por fronteiras rígidas e constantes, mas como um conjunto de lugares hierarquizados e interdependentes que, quando conectados, formam uma rede de itinerários, e é justamente a relação afetiva e culturalmente vivida que se estabelece entre um grupo ou um indivíduo e essa “trama geossimbólica” que corresponde a uma territorialidade, sendo esta fortalecida através das experiências religiosas coletivas e/ou individuais. Em vista disso, concordamos que

[...] mais do que território, territorialidade é o conceito utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico-cultural. Territorialidade, além da acepção genérica ou sentido lato, onde é vista como a simples “qualidade de ser território”, é muitas vezes concebida em um sentido estrito como a dimensão simbólica do território. Ao falar-se em territorialidade estar-se-ia dando ênfase ao caráter simbólico, ainda que ele não seja o elemento dominante e muito menos esgote as características do território. [...] Isto significa que o território carregaria sempre, de forma indissociável, uma dimensão simbólica, ou cultural em sentido estrito, e uma dimensão material, de natureza predominantemente econômico-política (HAESBAERT, 2014, p. 74).

Conforme será visto mais adiante, a territorialidade religiosa exercida por instituições possuidoras de estruturas organizacionais complexas e burocráticas, tal qual a Igreja Católica Romana, manifesta-se com frequência através de limites físicos e simbólicos bem definidos, buscando controlar o acesso e preservar a sua autoridade sobre um determinado território. Entretanto, a territorialidade a qual nos referimos vai mais além, englobando também as ações territoriais dos indivíduos e diversos grupos sociais que se apropriam afetiva e simbolicamente dos espaços aos quais conferem um teor de sacralidade e que, portanto, tornam-se significativos ao desempenho dos seus rituais e práticas religiosas, bem como materializam os seus símbolos e valores, “geossimbolizando” o território encarnador da cultura, e favorecendo a criação, o fortalecimento e a preservação identitária do grupo.

Contudo, o controle de uma área geográfica – leia-se território em sua dimensão material-concreta – *“involves the attempt by an individual or group to influence or affect the*

*actions of others including non-humans*¹⁷, além do que “*territory can be used to contain or restrain as well as to exclude, and the individuals who are exercising control need not be inside the territory*”¹⁸ (SACK, 1986, p. 19-20). Há, por um lado, aqueles que controlam e, por outro, aqueles que são controlados, sejam eles indivíduos, grupos ou instituições. Assim como, apenas um dentre eles pode controlar mais de um território, um mesmo território pode ser alvo de disputas por diferentes agentes territoriais, os quais laçam mão de diversas estratégias político-espaciais para afetar, influenciar e controlar pessoas, objetos, fenômenos e relações, buscando fazer valer os seus interesses sobre um dado território. Essa conjuntura é verificada inclusive no âmbito das relações religiosas, entendendo que a religião, enquanto sistema simbólico, é um veículo privilegiado de fluxos de poder (GIL FILHO, 2002).

Os diferentes indivíduos e grupos religiosos tecem suas territorialidades no processo de apropriação/valorização simbólica dos espaços com vistas a preservar as suas crenças e exercer o direito de praticar a sua fé livremente. Em territórios religiosos nos quais as estratégias e ações de dominação e controle são efetivadas por agentes territoriais hegemônicos, há um encontro entre territorialidades diversas cujos interesses, valores e crenças podem coincidir ou divergir. As relações de poder que se estabelecem entre eles ocasionam episódios de consentimento, associação, tensão, conflito, dominação e/ou exclusão.

Rosendahl (2012), com base em Sopher (1967), aponta três modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos distintos e que abordam as ações estratégicas/territorialidades, não necessariamente validadas pela religião, seja ela institucionalizada ou não, adotadas por minorias religiosas dentro de domínios religiosos hegemônicos e a mistura de comunidades religiosas em áreas de transição. A interação pode acontecer:

- i) Por coexistência pacífica, caracterizada por um equilíbrio, acompanhado por sentimentos mútuos de respeito ou indiferença entre sistemas religiosos que admitem as crenças e práticas de outro sistema e até mesmo a participação de cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos. A coexistência pode ainda ser apenas relativamente pacífica em certas comunidades fanaticamente exclusivistas em questões religiosas, com tendência a uma auto segregação gerada pela antipatia entre elas;

¹⁷ Tradução livre – “envolve a tentativa de um indivíduo ou grupo de influenciar ou afetar as ações de outras pessoas, incluindo não humanos”.

¹⁸ Tradução livre – “território pode ser usado para conter ou restringir, bem como para excluir, e os indivíduos que exercem controle não precisam estar dentro do território”.

- ii) Por instabilidade e competição, tal como ocorrem nos processos de conversão por contato e nas atividades missionárias empreendidas por um sistema universalizante a uma religião étnica autóctone organizada;
- iii) Por intolerância e exclusão, que podem ser observadas entre religiões que arrogam a posse única da verdade religiosa, tais como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, provocando reações hostis entre si e entre elas e outros sistemas religiosos, acarretando conflitos e/ou o uso da pressão política para destruir ou controlar as manifestações do sistema adversário.

No campo das disputas travadas no/pelo território religioso, as formas de interação mencionadas podem ainda acontecer de forma superposta ou intercalada, em espaços e tempos distintos. Esse cenário pode ser observado frequentemente no contexto das festas religiosas, sobretudo daquelas próprias do catolicismo popular, foco principal dessa investigação, nas quais é comum a presença simultânea das mais diversas formas de manifestação de crenças, práticas e rituais elaborados a partir de aproximações entre diferentes sistemas simbólicos, tais como as religiões de matriz cristã, indígena e afro-brasileira.

De acordo com Carlos Maia (2010, p. 107), as disputas desencadeadas em meio às interações espaciais que acontecem nas festas populares de romarias e folguedos trazem à tona conflitos que no tempo cotidiano podem apresentar-se latentes ou sublimados e que envolvem “(1) Igreja e devotos; (2) devotos da mesma religião que não concordam com certos rituais praticados por alguns para homenagear o ‘santo’; (3) devotos de religiões distintas a partir de reconstituições do espaço sagrado na festa”. Em síntese, tanto os participantes da festa, quanto a instituição que a estabelece e organiza comportam-se enquanto agentes territoriais que compartilham e disputam a posse afetiva e/ou efetiva de um mesmo território religioso em que ambos encontram-se inseridos.

Considerando o fenômeno investigado, tem-se que através das práticas religiosas realizadas por indivíduos e grupos portadores de religiosidades distintas durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição, verifica-se a apropriação/valorização simbólica dos espaços sagrados instituídos no ambiente festivo, enquanto que, paralelamente, a Igreja Católica emprega múltiplos esforços no sentido de manter a propriedade e o controle sobre esses espaços. As relações sociais de poder que circunscrevem o território religioso em que essas ações ocorrem constituem objeto de interesse do presente estudo. Posto isso, faz-se necessário, compreender prontamente como a referida instituição religiosa exerce a sua territorialidade, criando, organizando e conservando os seus territórios.

4.3 A territorialidade da Igreja Católica

A Igreja Católica Apostólica Romana apresenta um elaborado sistema territorial hierárquico e burocrático não estático espacial e temporalmente, mas que vem se modificando de acordo com o período e o contexto de atuação dessa instituição religiosa, sendo que alguns de seus efeitos territoriais são universais e outros específicos, adaptados às necessidades apresentadas por cada região no que diz respeito ao processo de conversão e expansão da fé. Suas estratégias de ação no espaço foram e continuam a ser múltiplas e complexas, além de desempenharem um importante papel durante toda a história da Igreja.

Em sua etimologia, o termo igreja (do latim *ecclesia*) já possui uma ambivalência: significando “reunião de pessoas” ou “assembleia”, ela pode representar ao mesmo tempo o local de culto e a comunidade reunida. Sendo assim, a Igreja é tanto um lugar sagrado e, enquanto tal, a materialidade do sagrado, quanto identidade social, isto é, o seu conteúdo *per se*. Ambos estão envoltos pelas relações de poder e são apropriados pela Igreja enquanto instituição através, por um lado, do exercício do poder sobre o espaço e, por outro, da imposição de uma relação hierarquizada entre clero e leigos (GIL FILHO, 2013).

Segundo Sack (1986), as autoridades da Igreja apoiam-se no fato de que a organização e a hierarquia representam uma parte sagrada e essencial desta instituição e sua missão. Os interesses abstratos e práticos da Igreja refletem a noção geral de que ela possui duas naturezas: a primeira inclui o sistema abstrato de crenças e valores encontrado nas sagradas escrituras e é chamada de Igreja invisível; a segunda é denominada Igreja física ou visível e refere-se às suas instituições sociais e inclui os seus membros, funcionários, suas regras e regulamentos, suas estruturas físicas, propriedades, paróquias e dioceses. Essas estruturas não são simplesmente coisas localizadas no espaço, mas são lugares onde a sua autoridade é exercida e o acesso é controlado, ou seja, são territórios.

Os elementos que compõem a dita Igreja visível correspondem, nos termos adotados por Gil Filho (2013), às estruturas da territorialidade católica, isto é, ao *locus* da ação institucional, da gestão e da apropriação do sagrado, e embora apresentem-se, primeiramente, enquanto materialidade social, são também revestidas de uma certa sacralidade. Nos deparamos aqui, mais uma vez, com a complementariedade e a interdependência entre o material e o simbólico: mesmo que as estruturas físicas, tangíveis, que constituem a Igreja por vezes adquiram maior realce, elas não são desprovidas de significados.

As estruturas da territorialidade católica são discerníveis em dois grupos: as estruturas da territorialidade de base e as estruturas da territorialidade derivadas. As primeiras são

caracterizadas pela interação social de relativa proximidade entre a comunidade e a Igreja institucional através do clero, sendo elas as paróquias; as escolas; os hospitais e instituições beneficentes; e as *hierofanias*¹⁹ católicas institucionalizadas. Enquanto que as demais são representadas por estruturas de hierarquia e/ou escala atinentes à macroestrutura administrativa da Igreja, isto é, as dioceses; províncias eclesiásticas; a conferência do episcopado nacional e continental; institutos teológicos, seminários e casas de formação do clero religioso e secular.

Como foco da presente investigação, tem-se a circunscrição do Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, reconhecido pela religiosidade popular como um lugar sagrado e de peregrinação, constituindo-se, pois, em uma das estruturas da territorialidade de base da Igreja Católica, onde se observa uma relação mais estreita entre o clero (Redentoristas) e os leigos. Ainda que, como mencionamos anteriormente, a estrutura do Santuário faça parte do que Sack (1986) denomina Igreja visível, as crenças, os símbolos, os valores e as práticas religiosas, ou seja, a Igreja invisível, também está presente, como partes indivisíveis de um todo.

Os santuários situam-se dentre os muitos territórios sagrados que a Igreja reconhece e controla, estes incluem desde os locais onde aconteceram eventos miraculosos até a localização e a estrutura física dos edifícios da Igreja. É importante elucidar que os lugares sagrados não necessariamente são tidos como sagrados por todos os católicos ou não o são igualmente sagrados para eles. Apesar da onipresença de Deus, como nos fala Rosendahl (2012), existem espaços que são mais sagrados do que outros, e isso pode ser exemplificado em diferentes escalas, pois o sagrado se manifesta no espaço de maneira heterogênea destacando no mapa “pontos fixos” de elevada magnitude, como os lugares intimamente ligados à história de Jesus e de seus apóstolos e os grandes santuários católicos (Santuário Nossa Senhora de Lourdes na França; Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, em Portugal; Santuário de Nossa Senhora Aparecida, no Brasil, dentre outros); mas no âmbito desses locais também é possível reconhecer uma distribuição desigual da presença do sagrado, sendo que até mesmo o interior das igrejas católicas, por exemplo, é subdividido em áreas com graus variados de santidade.

A ordem fortemente verticalizada presente no interior das igrejas se estende a todo o universo de coisas hierarquicamente classificadas pela Igreja Católica. Essa ordem aparece, conforme DaMatta (1986), como um encadeamento formado, primeiramente, por Deus, seguido pela Virgem Maria, os santos, os anjos, os mártires, os beatos, os sacerdotes e

¹⁹ Termo empregado pelo historiador das religiões Mircea Eliade para se referir à manifestação do sagrado.

finalmente os fiéis, estendendo-se desde o altar-mor, onde a sacralidade é maior, até o pátio da igreja, onde o profano e o sagrado se misturam.

O território religioso apresenta, em suas múltiplas escalas, um conteúdo sagrado mais ou menos intenso, que estabelece uma ordenação espacial de contornos ora visíveis, ora não visíveis, que é traçada a partir de uma *hierofania* – a manifestação do sagrado – ou uma consagração, conforme será visto mais adiante. Nesta circunscrição, são colocadas normas que regulam quem são as pessoas e quais são os objetos e comportamentos admitidos. Essas determinações são realizadas com base no conjunto de crenças e preceitos dos quais a instituição religiosa é guardiã.

A hierarquização do sagrado está diretamente relacionada à acessibilidade geográfica, pois não é permitido aos leigos circularem livremente pelo espaço sagrado, sendo este controlado pelos especialistas eclesiais. A normatização da manipulação e do acesso ao espaço sagrado é realizada com vistas a garantir o seu caráter sacro, fonte do poder simbólico, mantendo-o separado e inviolável (GIL FILHO, 2002). Contudo, a restrição do acesso dos fiéis a determinadas porções do espaço muitas vezes dificulta a manifestação dos seus atos de fé e devoção ao objeto ou ao ser que ali é cultuado. Esse cenário pode desencadear tensões e até mesmo conflitos entre indivíduos e/ou grupos socioreligiosos e o corpo clerical. Em contrapartida, negociações também podem ser realizadas respeitando os interesses de ambos, de modo a fomentar episódios de consenso e harmonia entre os envolvidos.

A *hierocracia*, termo utilizado por Rosendahl (2005) como referência ao poder do sagrado, manifesta-se espacialmente por meio de uma organização territorial empreendida por diversos agentes e, dentre eles, as instituições religiosas que, no caso da Igreja Católica, inscreve-se no interior de suas igrejas, lugares sagrados, paróquias e dioceses, isto é, em seus territórios religiosos, onde o acesso é controlado e a autoridade é exercida por um profissional religioso.

A instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião, diferente da religiosidade, que é condição humana de ser religioso. A ação institucional da religião é o poder exercido, consciente e intencional, diante da sociedade. Esta é a ideia-chave da ação autorizada e legitimada da religião. A distinção verificável reside na busca do monopólio das coisas sagradas e do espaço sagrado, sendo uma ação de poder que manifesta-se em uma territorialidade do espaço sagrado (GIL FILHO, 2002, p. 72).

Como toda e qualquer organização, a Igreja Católica Apostólica Romana procura, através de estratégias político-espaciais próprias, se expandir, reunir, controlar e gerenciar seus territórios, mantendo a relação entre religião e política. Através desse processo, a Igreja se

estrutura enquanto instituição e apropria-se efetivamente do território, sempre buscando preservar a sua territorialidade nos espaços que controla, do ponto de vista religioso.

O exercício da territorialidade por parte da Igreja não necessariamente se dá através de limites físicos (dimensão material-concreta do território), mas dá-se, principalmente, por meio de um sinal, uma mensagem, um símbolo. A Igreja, enquanto instituição religiosa de grande influência identitária no cenário brasileiro, outrora e hodiernamente (embora em proporções distintas), dispõe de múltiplos meios materiais e imateriais para estabelecer, controlar e manter o domínio sob os seus territórios, os quais favorecem o exercício da fé e a vivência religiosa do sagrado, além de atender às necessidades da comunidade católica e adquirir novos fiéis.

Nesse sentido, o presente estudo buscará identificar e analisar as principais ações e estratégias territoriais adotadas pela Igreja Católica, através dos dirigentes do Santuário de Nossa Senhora da Conceição, sobre os espaços sagrados instituídos no contexto da Festa homônima, tais como o local que abriga a imagem da santa, os itinerários das procissões e as principais vias de acesso ao Morro, e sua relação com as práticas da religiosidade popular que são manifestadas na ocasião por diferentes indivíduos e grupos sociorreligiosos. Contudo, primeiramente, é preciso conhecer um pouco sobre a trajetória histórica dessa devoção à Imaculada Conceição, desde a sua origem na Igreja Oriental até a chegada de uma imagem da santa à cidade do Recife, bem como a estrutura organizacional da Festa e o perfil sociorreligioso dos seus participantes.

5 O MORRO DA CONCEIÇÃO: A FÉ E A FESTA

5.1 Nossa Senhora da Imaculada Conceição: a construção de uma devoção

A tradição acerca da concepção imaculada de Maria, isto é, a ideia de que Ela foi isentada, desde a sua concepção, do pecado original pelo qual foi manchado toda a humanidade, perde-se no tempo. Muito antes de ser reconhecida enquanto livre de toda mácula pela Igreja Católica através da proclamação dogmática no século XIX, já eram realizados festejos em honra a Nossa Senhora da Imaculada Conceição, muito embora não é possível afirmar que o termo imaculada teve sempre o mesmo conteúdo e significado teológico ao longo da trajetória dessa devoção.

De acordo com Landgraf (2017), todo o desenvolvimento doutrinal imaculatista teve lugar, primeiramente na liturgia, na espiritualidade e na piedade popular, tendo a Igreja Oriental²⁰ um papel preponderante nesse sentido, com uma longa tradição na vivência mariana. Os primeiros relatos da festa da concepção da Virgem aparecem no oriente já no final do século VII e início do século VIII, e têm sua origem nos mosteiros da Palestina, estendendo-se a todo o império romano do Oriente através do imperador bizantino Leão VI, no final do século IX. Contudo, esse festejo tinha como objetivo celebrar apenas o anúncio feito pelo anjo a Joaquim e Ana e o modo excepcional com que esta ficou grávida de Maria, uma vez que era tida como estéril, não havendo ligação alguma com a crença da imunidade do pecado original. Posteriormente, a festa passou a ser celebrada no ocidente por influência do Império Bizantino, estendendo-se a partir da Normandia para toda Europa Ocidental.

Em 8 de dezembro de 1661, o papa Alexandre VII aprova formalmente a Imaculada Conceição e reconhece a antiguidade de seu culto, mas não o impõe. Clemente XI, em 6 de dezembro de 1708, estendia a festa da Imaculada Conceição a toda a Igreja. Mas apenas no dia 8 de dezembro de 1854 o dogma da Imaculada Conceição foi promulgado pelo papa Pio IX, na Bula *Ineffabilis Deus*, como fruto de um longo processo histórico dentro da Igreja que implicou

²⁰ A Igreja Católica Oriental, na verdade, é constituída por um conjunto de 23 igrejas *sui iuris* (autônomas). Todos os católicos orientais estão em perfeita união com Roma, pois são submissos ao Papa e professam com ele uma só doutrina, uma só fé. As igrejas orientais são aquelas que, na época do Grande Cisma do Oriente (quando surgiu a Igreja Ortodoxa Grega), permaneceram fieis ao Papa; ou que, tendo um dia sido cismáticas, resolveram superar as desavenças e se unir novamente a Roma. Em relação à Igreja Latina (a igreja que usa o rito latino em seu culto), as igrejas católicas orientais *sui iuris* possuem diferenças na organização hierárquica, na tradição litúrgica e na disciplina, e em sua maioria fazem uso do rito bizantino, mas há também aquelas que seguem a tradição litúrgica de origem alexandrina, antioquena, armênia ou caldéia. Fonte: <https://ocatequista.com.br/catequese-sono/item/18218-igrejas-catolicas-orientais-um-universo-fascinante-e-pouco-conhecido-pelo-ocidente>. Acesso em 10 jul. 2020.

em um caloroso debate teológico, pastoral e antropológico, tendo como participantes o povo, os teólogos e o magistério. O referido documento declara que Maria, mãe de Jesus, foi preservada imune do pecado original desde o primeiro instante de sua concepção, tomando por base a ideia da redenção preservadora defendida pelo Beato Duns Escoto, filósofo e teólogo escocês.

[...] Com autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem aventurados apóstolos Pedro e Paulo e nossa, declaramos, proclamamos e definimos a doutrina: que sustenta que a beatíssima Virgem Maria, no primeiro instante de sua conceição, por singular graça e privilégio do Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha da culpa original, é revelada por Deus e por isso deve ser crida firme e constantemente por todos os fiéis. (DZ; n.2803).

A proclamação do dogma ocorreu em um contexto conturbado da história, em que a Igreja via o seu poder religioso e político ser ameaçado pelos ideais pregados pelo “espírito moderno” na passagem dos séculos XVII ao XIX, tais como o racionalismo, o comunismo, o naturalismo, o liberalismo, o panteísmo, o materialismo e o ateísmo, todos eles considerados “erros da modernidade” pela Igreja. Essa instituição religiosa assistira ainda a eventos marcantes como a Reforma Protestante, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, os quais trouxeram profundas mudanças no âmbito temporal e espiritual, pois, se por um lado, a sociedade estava em pleno desenvolvimento político, econômico e cultural, por outro, a sua descristianização era cada vez mais evidente. O dogma exaltando a imagem da “Virgem guerreira” seria capaz, assim, de eliminar as forças hostis à Igreja e restaurar a sua autoridade, proclamando que toda a humanidade, excetuando-se Maria, já nasce manchada com o pecado original, necessitando, portanto, de Cristo para se redimir, fato que contradiz a liberdade e a independência em relação a Deus inerente ao homem tão creditada pela cultura moderna (LANDGRAF, 2017).

Em Portugal, o culto à imaculada concepção de Maria foi oficializado em 1640 por D. João IV, primeiro príncipe da dinastia de Bragança, o qual dedicou à Santa o reino português seis anos depois. A partir de então, em todo o território lusitano, assim como nas colônias, a Festa da Conceição no dia 8 de dezembro tornou-se oficial e obrigatória (MENDONÇA, 1986). Com isso, o culto a Nossa Senhora foi introduzido no Brasil desde os primórdios da colonização pelos jesuítas através das Congregações Marianas, mas foram os frades franciscanos os propagadores da devoção a Nossa Senhora da Conceição por todos os cantos do país, levando-a a ser adotada como padroeira de vários Estados e cidades brasileiras. Nesse contexto, a proclamação do dogma veio trazer um novo impulso à devoção a Virgem Maria.

Protetora do Brasil no período colonial, posteriormente proclamada Padroeira do Império Brasileiro e, desde a bula papal de Pio XI de 1930, tornou-se a Padroeira Principal do Brasil, embora seja mais conhecida como Nossa Senhora Aparecida²¹. A concessão do referido título de Padroeira se deu durante o processo de Restauração Católica (1920-1960) que, no Brasil, pautou-se, dentre outros aspectos, na substituição gradativa da lógica religiosa popular por uma nova lógica de caráter clerical, através da introdução de novos instrumentos de devoção, como santos e práticas (GIL FILHO, 2013).

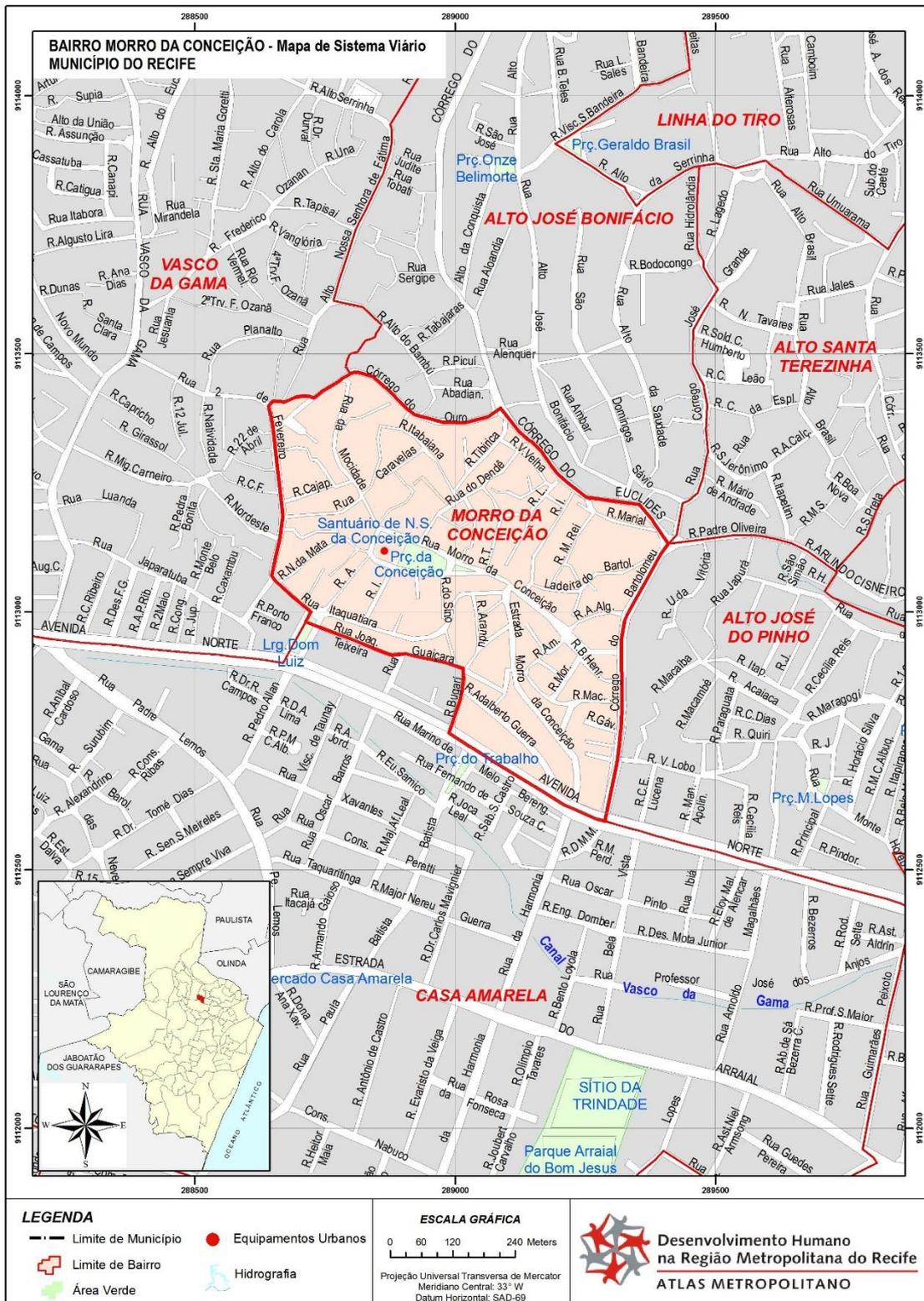
A imagem da Virgem da Conceição é comumente representada como Maria estando de pé sobre o globo terrestre, tendo as mãos unidas em oração e os olhos voltados para o céu, esmagando com os seus pés uma enorme serpente representativa do pecado original, em oposição à singular ausência de pecado de que goza a Santa. É possível encontrar também aos pés da Virgem, além da serpente, a lua, simbolizando a luta entre a luz e as trevas, ou ainda como uma alusão ao seu filho, Jesus, que, sendo a “luz do mundo”, iluminaria Maria, uma vez que a Lua não possui brilho próprio, mas reflete a luz do Sol.

5.2 A “verdejante colina” tornou-se morada da Virgem Imaculada

O Morro da Conceição, um bairro com mais de 10 mil habitantes, localizado na zona norte da cidade do Recife/PE, está situado na Zona Especial de Interesse Social (ZEIS Casa Amarela), Região Político-Administrativa Três (RPA-3) do Recife.

²¹ Em 1717, no rio Paraíba do Sul, no interior paulista, três pescadores encontraram uma velha imagem de Nossa Senhora da Conceição. Primeiramente, resgataram o corpo da imagem. Em um segundo lance, trouxeram à tona a cabeça da estátua da Imaculada Conceição, feita de terracota no estilo barroco. O que tornou a descoberta milagrosa foi o fato de que vivia-se uma escassez de pescado. Contudo, logo após terem encontrado a santa, os pescadores supostamente fartaram-se de peixes. A imagem da santa foi então abrigada em uma capela em 1745, erguida no Morro dos Coqueiros, então Vila de Guaratinguetá, atual Aparecida. Atualmente, ela está abrigada no Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, o qual recebe a visita anual de aproximadamente 12 milhões de fiéis.

Mapa 01 – Localização do Morro da Conceição, Recife/PE



Fonte: ATLAS do desenvolvimento humano na Região Metropolitana do Recife, 2011-nova tiragem.

O Morro, anteriormente chamado Forte Real do Bom Jesus do Arraial Velho, recebeu a denominação de “Oitero de Bagnuolo” quando da invasão holandesa no século XVII, tendo a serviço da coroa portuguesa o italiano Giovanni Vincenzo San Felice, chamado “Conde de Bagnuolo”, que pretendia construir um grande forte no Morro em razão da vista panorâmica que proporcionava. O forte não chegou a ser construído e depois da expulsão dos holandeses o local passou a ser chamado “Oiteiro da Bela Vista”, cujas terras eram propriedades do Engenho São Pantaleão do Monteiro (SANTANA, 1994).

Em comemoração aos 50 anos da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, o então bispo de Olinda e Recife²², Dom Luiz Raimundo da Silva Brito, mandou construir um monumento em honra à Virgem da Conceição, em colaboração com a confraria de São Vicente de Paula, tratando-se de “imagem de grande beleza e terníssimo olhar medindo 3,50m de altura, pesando 1808 quilos e tendo sobre sua cabeça uma coroa de 34 quilos, fabricada pela firma Vaillant Nast et Cie – Paris – França, trazida ao Recife pelo navio Caravela” (SANTANA, 2016, p. 31). A imagem foi colocada no alto da “verdejante colina” e, na face anterior da base, lê-se a inscrição “*Immaculate Conception B. Mariae Virginis Catholici Pernambucenses in memoriam quinquagenarii jubilei dogmaticae proclamations. O. C. P. Recife VIII Decembris MCMIV*” (Figura 01).

²² “A Prelazia de Pernambuco foi criada em 15/07/1614 pela Bula “*Fasti noviorbis*” do Papa Paulo V. O Papa Urbano VIII com a Bula “*Romanus Pontifex*” do dia 06/07/1624 a constituiu sufragânea da então Diocese de São Salvador da Bahia. O Papa Inocêncio XI, no dia 16/11/1676, pela Bula “*Ad sacram Beati Petri sedem*” a elevou como diocese, denominando-se Diocese de Olinda. Em 05/12/1910 foi elevada à Arquidiocese e Sede Metropolitana pelo Decreto da Sagrada Congregação Consistorial. Pela Bula “*Cum urbs Recife*” do Papa Bento XV de 26/07/1918, passou a denominar-se Arquidiocese de Olinda e Recife”. Fonte: <https://www.arquidioceseolindarecife.org/historia/>, acesso em 12/10/2019.

Figura 01 – Imagem de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, 2019.

No dia 26 de outubro de 1904 uma bênção foi lançada com grande solenidade por Dom Luíz Raimundo da Silva Brito à primeira pedra do monumento, e também na ocasião de sua inauguração, isto é, no dia 8 de dezembro do mesmo ano. Desde a sua festa de inauguração, o monumento já expressava a sua importância para o Recife, tendo em vista que dos cerca de 120 mil habitantes que possuía, mais de 20 mil compareceram à celebração. A partir de então, o local passou a ser chamado Morro da Conceição.

Aos 26 dias do mez de Outubro do anno de N. S. J. C. de 1904, reinando gloriosamente o soberano Pontífice Pio X, sendo bispo desta diocese o exm. revdm. ar. d. Luiz Raymundo da Silva Britto, os fiéis desta diocese, representados pelas conferenciais de S. Vicente de Paula, para comemorar o 50º anniversario da proclamação do dogma da Immaculada Conceição Santa Virgem, proclamado em 1864 pelo soberano Pontífice Pio IX, de santa e feliz recordação, **resolveram erigir neste morro da Boa Vista, que por isso passará a denominar-se da Conceição**, este monumento como penhor de sua piedade e amor a S. S. Virgem pelo que depois da bênção dada pelo exm.

Revdm. Sr. Bispo Diocesano, é esta pedra fundamental aqui colocada, sendo ella feita de mármore, contendo em seu seio uma caixinha de metal, na qual vai encerrado este termo lavrado por mim Joaquim da Silva Cabral, secretário da comissão, e designado por sua exc. o sr. bispo, membros presentes da comissão, sacerdotes, mais pessoas gradas [...] (Jornal Pequeno, 1904, ed. 243, p. 2, grifo nosso).

Segundo a análise empreendida por Silva (2003), a construção do monumento também correspondeu a uma reação da Igreja Católica às perdas sofridas com a sua separação do Estado com o advento da República em 1889, reconhecendo-se portanto a necessidade de intensificar o discurso simbólico e catequético no Recife, num movimento preocupado em manter as tradições e os valores católicos. Destacam-se ainda neste contexto os diversos projetos de modernização urbana implementados com a ascensão da burguesia e do capitalismo, o avanço da industrialização e das migrações do interior para as cidades, imprimindo uma nova configuração espacial que refletia as ideias e a prática liberal centradas na tecnologia e na indústria, redirecionando a dimensão simbólica antes voltada para a religião, agora para o progresso.

No Recife o monumento religioso ganhava espaço em praça pública, no ponto mais alto da cidade e era valorizado pela construção de vias de acesso. O discurso da Igreja ganhava força numa obra de vulto capaz de emocionar as pessoas, inculcando-lhes os valores da instituição católica pela via da representação simbólica e da construção de um imaginário coletivo que fortalecia na mentalidade da população o poder que a Igreja havia perdido na máquina do Estado. [...] Por meio do monumento, do espaço reservado, destinado e mantido para ele a Igreja expressava seu eloquente e implícito discurso de poder sobre o lastro da ordem simbólica (SILVA, 2003, p. 24).

Com a chegada do século XX, os altos e morros do Recife começaram a ser ocupados em virtude da crescente especulação imobiliária, expulsando grande parte da população dos aterros, alagados e mangues, além do expressivo êxodo rural acarretado pela decadência da agroindústria canavieira. A partir de 1904 o Morro foi recebendo os seus primeiros moradores, tendo a sua ocupação se intensificado somente a partir da década de 1940, muitos vindos do interior do estado, expulsos dos seus mocambos no centro, das áreas de mangue, aterros ou fugindo das constantes cheias, e a vegetação que cobria essa área foi cedendo o lugar às habitações precárias.

Assim, “aos poucos o Morro foi sendo desmatado e ocupado. No início só havia o monumento, a capela e um cercado com a casa do morador/sacristão” (SANTANA, 1994, p. 14). Essa capela foi construída em 1906 em estilo gótico tal como o monumento, cuja torre

media 24 metros de altura, pertencia à Freguesia Nossa Senhora do Poço da Panela e depois passou a ser ligada à Paróquia do Bom Jesus do Arraial.

Em 1975, inicia-se o processo de criação da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Morro pelo Arcebispo Dom Hélder Câmara, tendo como primeiro vigário nomeado o Pe. Geraldo Leite Bastos. Um ano após a inauguração da paróquia, a capela foi ampliada tornando-se uma igreja matriz. Sendo reconhecido enquanto santuário pela Igreja Católica no ano de 2015, o Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, pertencente a Arquidiocese de Olinda e Recife, encontra-se, atualmente, sob a administração da Congregação Redentorista, especialista na gestão de santuários.

O santuário, para a Igreja Católica, é um lugar de peregrinação, de visitas, de acolhimento, de uma pastoral voltada para a acolhida realmente das pessoas que chegam e é um lugar muito querido pelas pessoas daquele local e também para quem vem de outras regiões, como aqui mesmo vem de vários estados: Rio Grande do Norte, Alagoas... e do interior do Estado. Então nós podemos dizer que o Santuário já nasceu santuário, porém foi reconhecido pela Igreja, oficialmente, agora em 2015, então desde que o arcebispo de Recife Dom Fernando Saburido elevou a santuário, ele convidou uma congregação para cuidar desse Santuário (Entrevistado 1).

Com a elevação a categoria de santuário, além da chegada dos redentoristas, outras mudanças foram necessárias. Dentre elas, é preciso assinalar, ainda de acordo com o entrevistado, a grande importância atribuída à necessidade de haver uma “abundância de sacramentos” nos santuários. Neste sentido, tem-se o aumento no número de missas celebradas no Santuário de Nossa Senhora da Conceição e de dias dedicados ao atendimento da comunidade. No ano de 2019, o batismo passou a ser ofertado gratuitamente, o que aumentou consideravelmente a procura por este sacramento. Além disso, foram construídos quatro confessionários no interior do templo para atender aos fiéis e, com isso, há também uma demanda maior de padres e religiosos que estejam a serviço do Santuário, principalmente durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição, como será visto logo adiante.

Todo esse movimento empreendido no sentido de reforçar as atividades eclesiais no Santuário pode ser interpretado, por um lado, enquanto uma iniciativa da Igreja Católica para acolher melhor os seus fiéis e, por outro, como a tentativa de neles incutir um catolicismo de cunho mais clerical, romanizado, o qual atribui uma ênfase maior sobre os sacramentos (OLIVEIRA *et. al.*, 1978), sobretudo no desenrolar dos festejos religiosos, quando, segundo Rosendahl (2012), ocorre o *encontro* e o *confronto* entre a estrutura hierárquica da Igreja e uma religiosidade advinda do povo.

5.3 A Festa de Nossa Senhora da Conceição

Desde a inauguração do monumento que representa a Virgem Maria Imaculada, o Morro da Conceição celebra, todos os anos, a Festa de Nossa Senhora da Conceição ou a Festa do Morro, como é popularmente conhecida, uma grande festa que reúne centenas de milhares de pessoas durante nove dias. A sua grandiosidade e relevância impõem que seja realizada uma organização rigorosa e complexa que vem se aprimorando a cada ano, incorporando novas ações e estratégias para que os participantes sejam bem acolhidos e possam vivenciar este evento religioso da melhor maneira possível.

Atualmente, a Festa conta com uma programação oficial composta por duas procissões, a Procissão da Bandeira ou de Abertura e a Procissão do dia 8 de dezembro ou de Encerramento; o novenário, isto é, nove noites de orações e louvores a Nossa Senhora, realizado no Santuário; atrações culturais na Praça da Conceição, como apresentação de corais, blocos líricos e shows com conteúdo religioso e não-religioso; além da celebração de cerca de 60 missas ao longo da festividade sendo que 12 delas são realizadas a cada hora no dia 8 de dezembro, com início a partir da zero hora, alternadamente dentro e fora do templo, no palco externo montado de frente para a Praça da Conceição.

No ano de 2019, quando teve início a presente investigação, foi inserido mais um dia na duração do festejo, começando não mais no dia 29 de novembro como de costume, mas no dia 28 desse mesmo mês. A antecipação em um dia para a abertura da Festa teve por objetivo acolher os fiéis que participam da Procissão de Abertura, e que muitas vezes não conseguem acompanhar a celebração religiosa que acontece no interior do Santuário em virtude do elevado número de pessoas presentes na ocasião, superlotando o templo e impactando assim a primeira noite do novenário. Por esse motivo, a celebração de abertura é realizada no palco externo do Santuário e, mesmo com a antecipação da procissão, o novenário permaneceu com o seu início no dia 29 de novembro.

A Festa acontece do final do mês de novembro até o dia 8 de dezembro, mas os preparativos se iniciam desde o mês de março, com a organização da parte mais estrutural, isto é, provendo estruturas, equipamentos e serviços para receber os fiéis que se dirigem ao Morro neste tempo festivo. Para tanto, o Santuário conta com o apoio de órgãos públicos como Autarquia de Trânsito e Transporte Urbano do Recife – CTTU, Diretoria Executiva de Controle Urbano do Recife – DIRCON, Companhia Pernambucana de Saneamento – COMPESA, Companhia Energética de Pernambuco – CELPE, Polícia Militar, Política Civil, Guarda Municipal, Corpo de Bombeiros, além da atuação de profissionais da área da saúde.

Desde os primórdios da organização da Festa, é possível identificar estratégias lançadas pela Igreja que visam influenciar e controlar objetos, pessoas e relações não apenas na circunscrição do Santuário, mas também em outros territórios religiosos instituídos durante o evento. Todos os anos é aberto um edital para que as pessoas que queiram trabalhar na Festa como voluntárias possam se inscrever. A partir do mês de agosto, tem início as reuniões de preparação para os voluntários que atuarão nos mais diversos ofícios que a festividade demanda, seja nas equipes litúrgicas, ministérios de música, nas barracas de lanche e de artigos oficiais do Santuário, na limpeza, na cozinha, no monumento da santa, dentre outros. A Igreja começa então a convocar e instruir os voluntários, separando-os em grupos e atribuindo-lhes funções específicas.

A intensa participação dos leigos na organização do evento por meio de suas atuações como voluntários já se tornou uma marca da Festa, envolvendo não somente os moradores da própria comunidade, mas também de muitos outros bairros da cidade do Recife. Trata-se de uma ação que se aproxima bastante das diretrizes propostas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) através do conceito de “Igreja Povo de Deus”, quando a Igreja finalmente assumiu uma postura mais democrática, delegando aos clérigos e leigos a função de traçarem conjuntamente os rumos da atividade pastoral (AZZI, 1981).

São as reuniões para a organização da festa e a preparação evangélica da comunidade sob a orientação da paróquia uma oportunidade para a igreja impor sua liderança e contemporizar as alternativas de participação de outros agentes da religião. A paróquia de Nossa Senhora da Conceição, com sua estratégia característica de “igreja pós-conciliar” [Pós Concílio Vaticano II], comunitariza a vida paroquial concedendo a equipes de leigos, tarefas, trabalhos e decisões religiosas. Ao atualizar sua estratégia a Igreja Católica “pós-conciliar” abre portas a todos os tipos de fiéis, diferenciando os modos de controle eclesial sobre todos eles, segundo suas categorias. Aí ela, relativizando sua unidade ideológica para uma sociedade ideologicamente dividida, oferece, dentro de uma mesma ordem canônica, modalidades de doutrina e de oferta aos vários estratos sociais. [...] Desta forma, a igreja impõe uma nova ordem à comunidade e detém seguramente o domínio e a liderança (MENDONÇA, 1986, p. 165).

No ano de 2019, porém, a Igreja que até então selecionava os voluntários e delegava uma ocupação a cada um deles, conferiu-lhes a liberdade de escolherem as áreas em que eles iriam trabalhar, o que constituiu uma grande novidade. De acordo com um dos dirigentes do Santuário, as pessoas foram agrupadas “por comissões, por funções, por jeito de fazer as coisas, tem gente que gosta, né, leva jeito, então parece que foi um salto de qualidade no que se referiu à organização e presença dos voluntários” (Entrevistado 13).

Além disso, a programação da festividade foi estendida por mais um dia para a celebração de uma missa em ação de graças pelos "amigos do morro", que são as pessoas que trabalharam na Festa, como os voluntários e os servidores públicos que auxiliam na preparação e execução do evento, sendo realizada na manhã do dia 9 de dezembro, seguida de um café da manhã para todos os participantes.

Após o término da Festa, é realizada uma reunião com os dirigentes do Santuário, voluntários e pessoas da comunidade para avaliar o evento, o que demonstra a preocupação da Igreja em ouvir os envolvidos na festividade, tendo em vista identificar o desempenho das ações empreendidas e propor melhorias para o ano seguinte. Em 2019, a consulta também foi feita através de um questionário, o qual permitiu aos voluntários avaliar, opinar e tecer comentários acerca dos seguintes pontos: tema e organização geral da Festa; novenário; Procissão da Bandeira e Procissão do dia 8 de dezembro (mudança da data, local da missa de abertura, carro andor, trios elétricos, percurso etc.); celebrações eucarísticas durante o novenário; velários (organização, limpeza e segurança); comunicação interna – Pascom; atendimento às confissões; monumento Nossa Senhora da Conceição; agenda cultural da Festa; envolvimento e nível de satisfação da comunidade do Morro quanto à Festa; patrocinadores (parcerias e apoios publicitários, propagandas e poluição visual na Festa); presença e desempenho dos órgãos públicos.

O questionário foi uma iniciativa do então pároco do Santuário, sendo elaborado por ele mesmo, levando em consideração algumas sugestões dadas por outras pessoas consultadas. O propósito deste instrumento foi, segundo o pároco, além de avaliar a Festa, trazer ao conhecimento dos avaliadores a magnitude do evento, o qual conta com uma gama de recursos humanos e financeiros para a sua realização, como já foi destacado. Em virtude da pandemia causada pela rápida disseminação do Novo Coronavírus que se instalou logo após a distribuição dos questionários, estes não foram devolvidos em sua plenitude pelas pessoas que os receberam, as quais contabilizaram mais de 300 (trezentas), entre voluntários e moradores da localidade, impossibilitando a tabulação dos dados e um possível *feed back* aos envolvidos a respeito dos resultados obtidos.

A Igreja Católica, em suma, exerce um controle muito intenso sobre a Festa como um todo, mas não está sozinha durante o processo de planejamento e execução do evento, contando com a colaboração de diversos órgãos estaduais e municipais, através de uma profícua parceria firmada entre o Santuário e a Prefeitura do Recife, principalmente no que diz respeito à organização do comércio informal que se estabelece nos arredores do templo, nas vias de acesso ao Morro e no Largo Dom Luiz. As áreas onde predomina o referido comércio configuram-se

enquanto espaços profanos que se formam a partir de e em função dos espaços sagrados instituídos no contexto da Festa.

5.3.1 O profano e as práticas religiosas na Festa

A partir da experiência religiosa, homens e mulheres passam a apreciar o mundo sob duas categorias distintas, identificando nele elementos sagrados e profanos. Com isso, queremos dizer que, o sagrado e o profano só podem ser apreendidos a partir de uma perspectiva religiosa. O sagrado constitui tudo aquilo que diferente do profano e se opõe a ele, enquanto que o profano só existe em função do sagrado. Logo, só há profano porque há algo sagrado e mesmo que esses dois domínios sejam opostos, eles estão fortemente correlacionados e dialogam constantemente entre si, sobretudo, em sua dimensão espacial.

Na Festa de Nossa Senhora da Conceição, a população convencionou chamar de “festa profana” os parques de diversões e os bares que se concentram nos espaços onde são comercializados uma gama de produtos dos mais variados tipos, dentre eles brinquedos, comidas e bebidas alcoólicas, sendo as transações comerciais envolvidas pelos ritmos de músicas típicas da cultura popular. Esses espaços tomados por práticas não-religiosas são identificados pelo homem religioso como espaços profanos, pois participam de um domínio não-sagrado e, no contexto das festas religiosas, apresentam-se como equipamentos de suporte aos participantes para atender às suas necessidades, assistindo-os enquanto ali permanecem, provendo uma gama de serviços que a presença deles demanda. Com isto, tem-se que a configuração dos espaços profanos e os elementos que os identificam refletem, de certo modo, as exigências dos fiéis, a sua natureza social, seu poder aquisitivo e alguns de seus aspectos culturais (ROSENDAHL, 1994).

Os espaços profanos, denominados por Silva (2003) como “o lado *business* da religiosidade”, representam para a população mais pobre do Morro da Conceição e de outras tantas localidades que ai se encontram, uma oportunidade de negócio onde é possível aumentar sua renda através das atividades comerciais e da oferta de serviços. Já nos dias normais é possível encontrar no entorno do monumento pequenos bares, mercados e lojas voltados ao atendimento da comunidade local, somando-se a eles um grande número de outros comerciantes na ocasião da Festa.

A festa transforma o dia-a-dia das famílias e dos comerciantes do bairro. Pessoas de toda parte da região metropolitana se dirigem ao Morro da Conceição nos dias da festa. Nem Nossa Senhora dos Prazeres, no Morro dos

Guararapes, nem Nossa Senhora do Carmo, padroeira do Recife, conseguem levar tantas pessoas às suas festas. A programação religiosa: novenas, missas, procissão misturam-se com a festa profana: bares, parque de diversões, etc. (SANTANA, 1994, p. 22).

A “festa profana”, isto é, os parques de diversão, bares, barracas etc., outrora se concentrava nas proximidades do Santuário. O acesso ao alto do Morro apenas por duas vias – a Ladeira Apique e a “ladeira velha” – também dificultava o traslado dos visitantes, gerando muita confusão e tumulto. Verificando esses problemas, sobretudo depois da tragédia que ocorreu em 1959, quando um homem que sofria do coração passou mal no meio da multidão e caiu por cima de um poste, gerando um incêndio que acarretou na morte de sete pessoas e mais de cem feridos, além do aumento constante na quantidade de pessoas que a cada ano afluía para a Festa, a Igreja resolveu em 1969 transferir a “festa de rua” para a Avenida Norte, facilitando as comemorações religiosas.

A importância do comércio e dos serviços formais e informais estabelecidos na localidade é reconhecida e bastante enfatizada pelos participantes da festividade, como foi possível verificar através da aplicação de formulários de perguntas e breves entrevistas com estes sujeitos, sendo considerados um ponto positivo da Festa por gerar ocupação e renda a tantas pessoas, e um ponto negativo por carecer de uma melhor organização, sobretudo em relação aos bares que vendem bebidas alcoólicas ao som de músicas não-religiosas.

“Diminuíram as barracas, mas poderiam diminuir também as músicas profanas perto da igreja” (professora, 53 anos, moradora de Jaboatão dos Guararapes).

“Tem uma importância não só religiosa, mas também para quem negocia. Antes tinha muitos bares, ai tiraram. Foi bom. Eu acho que não é legal misturar religião com essas coisas” (39 anos, moradora de Olinda).

“Tem as festas carnais e as festas espirituais. Antes tinha as festas carnais lá embaixo. O padre não mandava ninguém beber... Mas tiraram, deveria ter os dois: quem quisesse subir, quem quisesse ficar lá embaixo, mas agora acabou, ai eu venho só aqui para cima” (porteiro, 38 anos, morador do bairro Alto do Mandu).

Na circunscrição do Santuário, porém, a venda de artigos não-oficiais é proibida, sendo permitida apenas a presença das barracas de lanches e produtos oficiais instaladas e administradas pela Igreja, uma estratégia de controle territorial adotada pela instituição que muito agradou aos fiéis, sobretudo pela diminuição do número de pessoas e do conseqüente tumulto anteriormente existente nos locais de realização de práticas religiosas que fazem parte do Santuário, como a igreja, a torre e a imagem da santa. Além do que, “não permitir o comércio

ambulante no Santuário é importante pois a Igreja arrecada mais nas barracas” (mecânico industrial, 51 anos, morador de Jaboatão dos Guararapes).

Figura 02 – Faixa proibitiva ao comércio de produtos não-oficiais na circunscrição do Santuário, Recife/PE, 2016



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedrosa, 2016.

Os espaços onde predominam práticas profanas ou não-sagradas²³ não constituem foco de interesse do presente estudo e, portanto, não será aqui realizada nenhuma discussão e análise mais aprofundada a respeito, em razão, inclusive, das limitações desta investigação. Entretanto, é indubitavelmente relevante assinalar a presença destes espaços e práticas na Festa, tendo em vista que mais de 20% dos seus participantes frequentam barracas, bares e/ou restaurantes nesta ocasião, os quais desempenham a importante função de atender às necessidades utilitárias e materiais dos participantes, assistindo-os enquanto ali permanecem.

Considerando-se a importância da participação de diversos indivíduos e grupos sociorreligiosos na Festa de Nossa Senhora da Conceição, torna-se então pertinente conhecer um pouco sobre estes sujeitos que se dirigem ao Morro para homenagear a Imaculada Conceição no intervalo de tempo considerado.

²³ Ver discussões sobre espaços sagrados e espaços profanos em Durkheim (1996), Eliade (1992) e Rosendahl (1994).

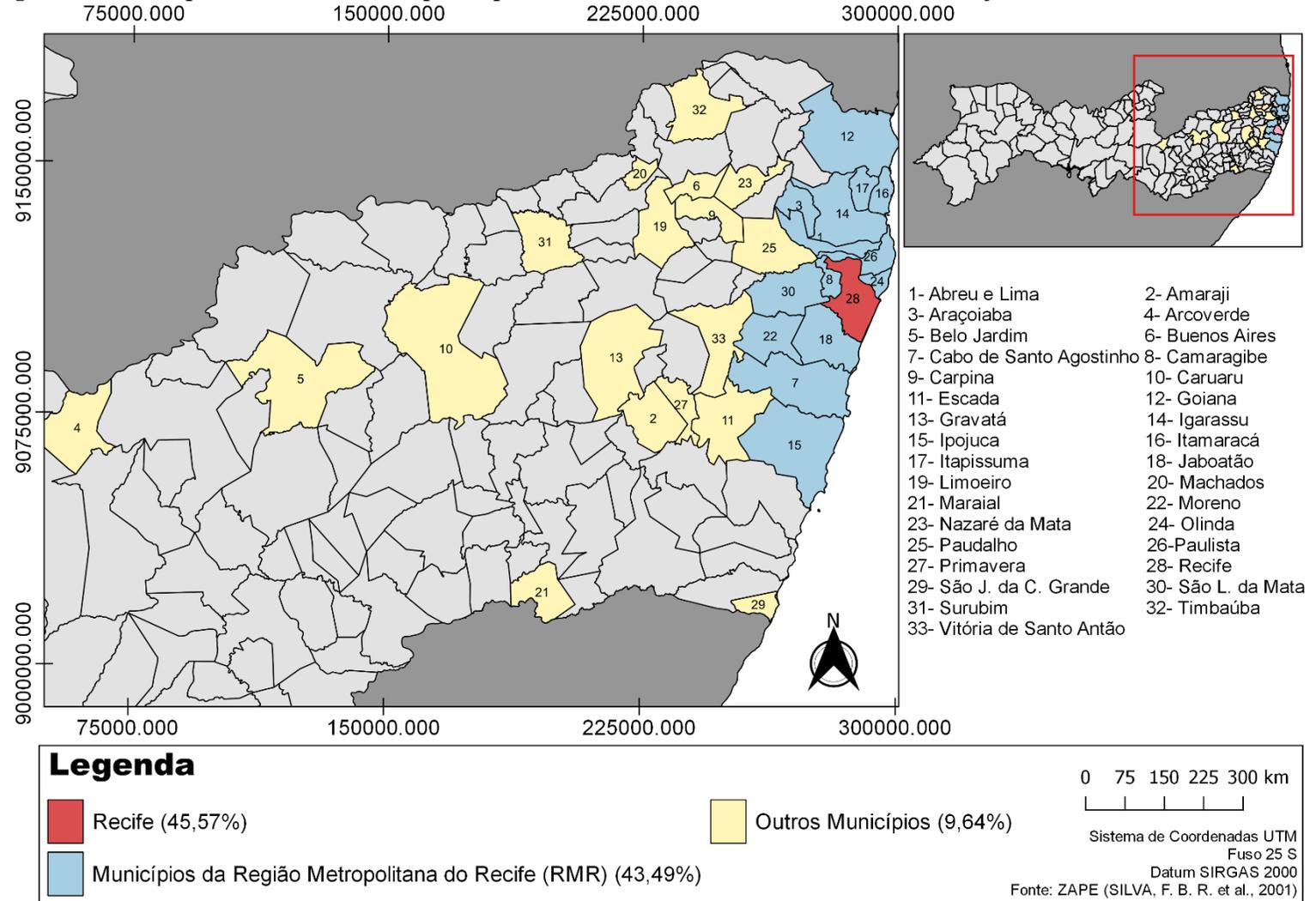
5.3.2 Perfil sociorreligioso dos participantes da Festa

A Festa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição constitui uma das maiores manifestações religiosas populares de Pernambuco e conta com a participação de cerca de 1,7 milhão de pessoas durante os dez dias em que ocorre²⁴. Considerando que o número de habitantes da cidade do Recife ultrapassa 1,6 milhão²⁵, infere-se que aproximadamente metade participa da Festa, tendo em vista que 45,57% dos participantes inquiridos residem no local. Vale salientar que o evento também agrega um contingente massivo de pessoas oriundas de municípios da Região Metropolitana do Recife (43,49%).

²⁴ Corpo de Bombeiros Militar de Pernambuco. **Ordem de operações nº DIM 015/19**. Disponível em: <https://www.intranet.bombeiros.pe.gov.br/storage/get/file/10036>. Acesso em: 8 jun. 2020.

²⁵ Estimativa do IBGE para o ano de 2019. O Senso Demográfico de 2010 registrou 1.537.704 hab. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/recife/panorama>. Acesso em: 24 abr. 2020.

Mapa 02 – Municípios onde residem os participantes da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019



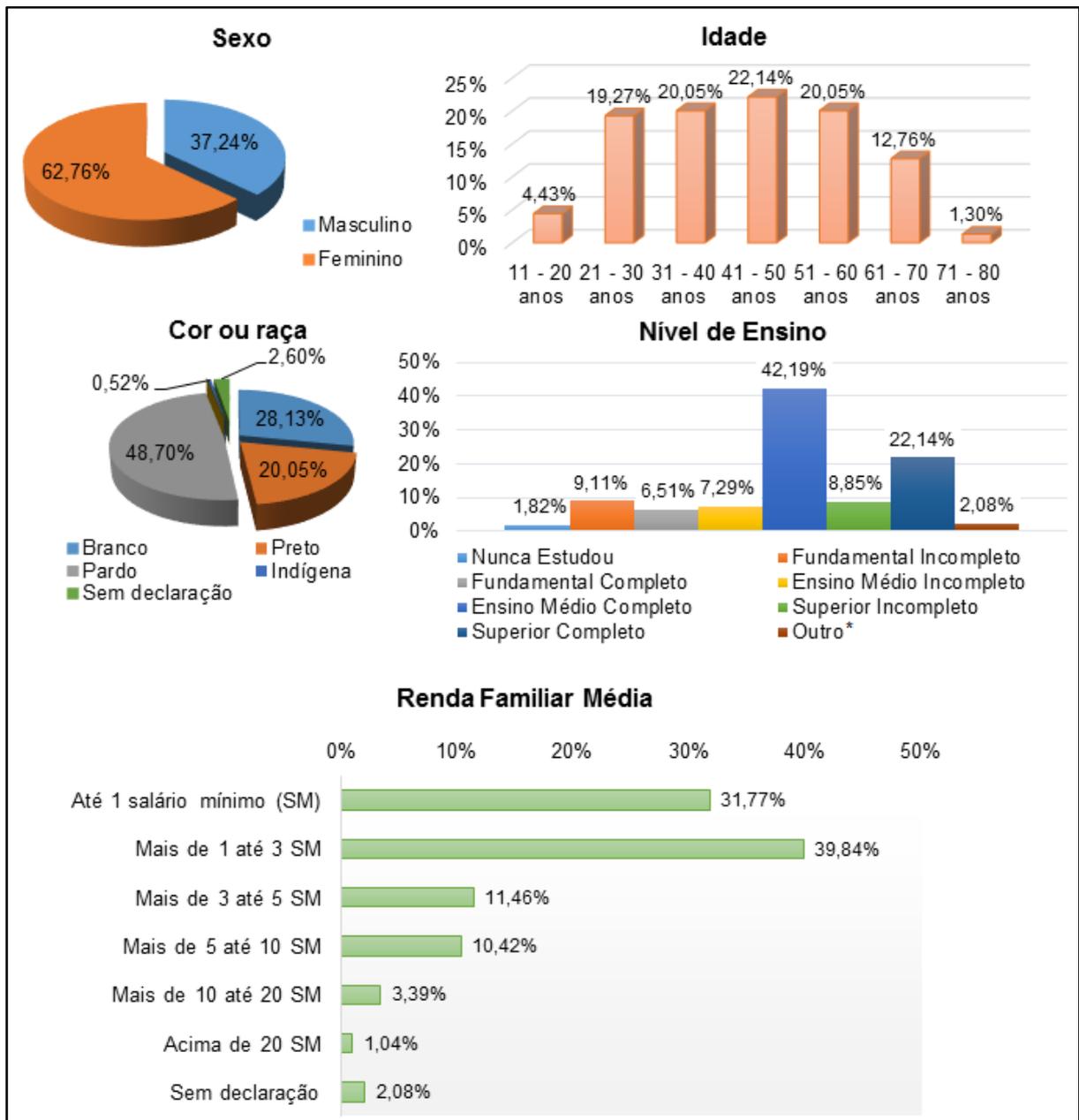
Foram ainda identificados participantes residentes em outros estados: Paraíba (1,04%); Rio de Janeiro (0,26%).
 Fonte: Pesquisa de campo: aplicação de formulários de perguntas, nov./dez. 2019. Elaboração: Deivid Souza.

Com o propósito de conhecer melhor os participantes da Festa do Morro da Conceição, optou-se, inicialmente, por traçar um perfil geral dos mesmos a partir de perguntas relacionadas ao sexo, cor ou raça, idade, local de origem, ocupação profissional, situação ocupacional, renda familiar média e nível de ensino. Todas elas fizeram parte dos formulários de perguntas aplicados durante a 115ª Festa do Morro, realizada entre os dias 28 de novembro e 8 de dezembro de 2019.

A partir dos dados coletados, identificou-se que, de maneira geral, os participantes são formados, principalmente, por pretos e pardos (68,75%), apresentam idade média de 43 anos e a sua maioria é composta por mulheres (aproximadamente 63%). Os jovens, muitas vezes em grupo, e as crianças, geralmente trazidas por seus pais/avós para o pagamento de promessas, também constituem presença marcante na festividade. Quanto ao nível de ensino, percebe-se que grande parte das pessoas são bem instruídas quando observado o quantitativo de concluintes do Ensino Médio (42,19%), Técnico (2,08%) e Superior (22,14%), muito embora haja uma parcela significativa que apresenta um baixo grau de instrução ou que nunca frequentou a escola (24,73%).

No que diz respeito à renda familiar média, mais de 70% dos participantes declararam ser de até três salários mínimos (SM). Entretanto, muitos declararam rendas superiores a três SM (11,46%), cinco SM (10,42%), dez SM (3,39%) e vinte SM (1,04%), formando um grupo minoritário, ainda que expressivo, de pessoas que possuem condições socioeconômicas mais favoráveis em relação aos demais.

Gráfico 01 – Perfil dos participantes da Festa de Nossa Senhora da Conceição quanto a sexo, idade, cor/raça, nível de ensino e renda familiar média, Recife/PE, 2019



*Todos os participantes que indicaram a opção “outro” na questão referente ao nível de ensino, justificaram que haviam realizado um curso técnico

Fonte: Pesquisa de campo: aplicação de formulários de perguntas, nov./dez. 2019. Elaboração: Autora.

Os dados sobre a ocupação profissional refletem diretamente na renda familiar média de cada um desses indivíduos. Com isso, nota-se a participação de profissionais de diversas áreas. São costureiras, empregadas domésticas, operários, porteiros, pedreiros, dentre outras ocupações que não demandam um elevado grau de escolaridade. Dentre as ocupações que exigem formação técnica e de nível superior, assinala-se a presença de administradores, advogados, contadores, engenheiros, professores, publicitários, médicos, dentistas e técnicos

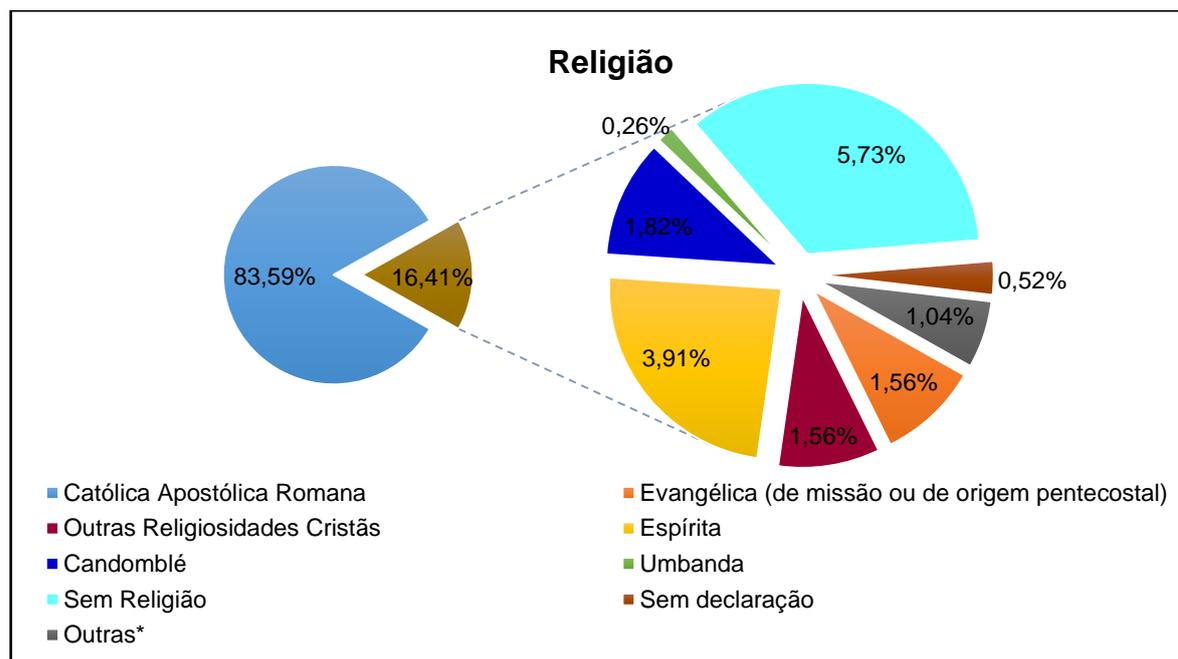
em geral. No que diz respeito à situação ocupacional, o quantitativo de trabalhadores empregados (41,41%) e de trabalhadores autônomos (16,41%) juntos correspondem a maioria dos participantes (57,82%). Por outro lado, é importante destacar o considerável número de desempregados (26,56%), além da participação de aposentados (10,16%) e estudantes (5,47%).

A participação na Festa envolve fé e tradição, palavras recorrentes nas falas dos inquiridos quando questionados a respeito da importância desse evento para a cidade do Recife. Estes elementos encontram expressividade ainda maior quando observamos os dados que mostram a frequência dessas pessoas na Festa, tendo em vista que a maior parte delas participa todos os anos (67,19%) e são movidas principalmente por razões religiosas (84,63%).

Analisando as questões referentes às religiosidades na Festa, é possível observar a coexistência de múltiplas crenças a partir das declarações fornecidas pelos participantes, principalmente quanto à religião e às práticas religiosas desempenhadas durante a festividade. Em relação à religião declarada, a predominância de católicos é evidente (83,59%), já que o referido evento é instituído e organizado pela Igreja Católica. No entanto, nota-se também um número significativo de adeptos de outros sistemas religiosos²⁶, que é de aproximadamente 10%, e de pessoas que não se consideram seguidores de religião alguma (5,73%).

²⁶ Evangélica (de missão ou de origem pentecostal); Outras Religiosidades Cristãs; Espírita; Candomblé; Umbanda; Outras.

Gráfico 02 – Religião declarada dos participantes da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019.



*Agnóstico (1); católico/candomblecista (1); católico/espírita (2). Nenhum dos inquiridos declarou ser ateu.

Fonte: Pesquisa de campo: aplicação de formulários de perguntas, nov./dez. 2019. Elaboração: Ana Caroline de Oliveira Pedroso.

É preciso elucidar que esses dados não devem ser tomados em seu sentido estrito, pois ao considerarmos as atitudes devocionais dos participantes no contexto da Festa ou fora dele, observa-se uma combinação complexa estabelecida por alguns deles entre as crenças e as práticas de diferentes sistemas religiosos, produzindo formas singulares de manifestação da religiosidade própria de cada indivíduo. Assim, por exemplo, podem ser encontradas pessoas declaradamente católicas mas que participam de cerimônias religiosas em praias e/ou Terreiros de Candomblé e/ou Centros de Umbanda (1,87%); bem como, cerca de 58% das pessoas não-católicas assistindo à missa. Dentre aqueles que se declararam sem religião, mais de 90% realiza alguma prática religiosa durante a Festa.

Algumas falas de participantes não-católicos nos ajudam a compreender um pouco as suas percepções, crenças e significações acerca da Festa e da Virgem Maria.

“Maria é a mãe de Jesus. Por conta da minha religião, eu não tenho a mesma visão que os católicos, de que Maria faz milagre e tal, Ela intercede né? É bom que tem muito bombeiro no dia em relação às velas, é legal isso, que não se preocupa só com a arrecadação de dinheiro, mas também com a segurança” (Evangélica, 48 anos, moradora do bairro Totó).

“É sempre emocionante ver a fé do povo. Maria é a mãe e exemplo, tutorial dos ensinamentos de Deus” (Outras Religiosidades Cristãs, 36 anos, morador de Olinda).

“Eu peço proteção e sempre alcanço graça da Santa. Recebo mais bênçãos do que ofereço à Santa. Venho até o Morro todo ano porque Iemanjá me pediu em sonho quando eu era criança, em respeito ao pedido, eu venho todos os anos. O sonho eu tive um dia antes da procissão do dia 8. Venho há mais de 20 anos” (Candomblé, 33 anos, moradora do bairro Casa Amarela).

Diante de tamanha pluralidade de devoções, valores e sentidos que se fazem presentes na Festa, percebe-se que esse evento religioso é composto por indivíduos e grupos sociais distintos não apenas quanto às suas condições socioeconômicas, mas também no que diz respeito à sua religiosidade e às diversas formas de manifestá-la. Cabe então analisar a dimensão espacial das práticas religiosas realizadas por esses agente territoriais ao longo dos festejos em honra a Nossa Senhora da Conceição, através das quais os espaços sagrados são valorizados e apropriados simbólica e/ou efetivamente, bem como a territorialidade exercida pela Igreja Católica sobre os territórios religiosos nos quais se desenrola a Festa.

6 IGREJA CATÓLICA E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS NA FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

Os festejos dedicados aos santos são expressões de fé e devoção que manifestam uma abundância de crenças, valores e práticas que caracterizam e constituem elementos de destaque no âmbito do catolicismo popular. Esses eventos instauram espaços/tempos sagrados que inspiram e proporcionam aos devotos uma poderosa comunicação com o sagrado através dos rituais e práticas religiosas, para os quais “não há tempo nem espaço sem santos – cada dia tem seus santos, e cada lugar seu padroeiro. Os santos católicos marcam o tempo, constituindo o próprio calendário católico, e o espaço, demarcando territórios sobre os quais se estende sua proteção” (MENEZES, 2009, p. 125).

Nessas ocasiões, as visitas aos santuários são intensificadas, as práticas religiosas proliferam-se e adquirem maior significação, os espaços sagrados são compartilhados e disputados por diferentes agentes territoriais e as ações e estratégias de controle institucional exercidas sobre o território religioso, conseqüentemente, tornam-se mais incisivas. Tão logo, é indubitável a influência desempenhada pelo recorte temporal sacralizado sobre a atuação de indivíduos, grupos sociais e instituições nos espaços sagrados. Na presente investigação, o tempo sagrado corresponde aos dez dias de festejos em honra a Nossa Senhora da Conceição que tem início no dia 28 de novembro e se estende até o dia 8 de dezembro, quando atinge o seu clímax.

Na pesquisa de campo desenvolvida na 115ª Festa de Nossa Senhora da Conceição, em 2019, as práticas religiosas realizadas na ocasião apontadas pelos participantes foram: assistir às missas; agradecer graças alcançadas; acender vela; fazer/pagar promessa; vestir branco e/ou azul; subir as escadarias com os pés descalços/de joelhos; levar oferendas para Nossa Senhora/Iemanjá; andar com os pés descalços durante a procissão e/ou carregando ex-votos; dentre outras como amarrar fitinhas, colocar flores diante da santa e fazer doações em dinheiro.

A seguir, serão analisadas e discutidas as ações e estratégias territoriais utilizadas pela Igreja Católica Romana, através do Santuário de Nossa Senhora da Conceição, sobre as principais práticas religiosas desenvolvidas pelos participantes durante a Festa, bem como os valores simbólico-culturais atribuídos aos espaços de realização dessas práticas, buscando compreender como são empreendidos os processos de valorização, apropriação e controle dos espaços sagrados instituídos no contexto festivo pelos agentes mencionados e as relações de poder estabelecidas entre eles no decorrer desses processos.

6.1 Territorialidade religiosa aos pés da santa

Os indivíduos que experienciam o sagrado são denominados religiosos, crentes, fiéis ou devotos. Para eles, o espaço apresenta-se de maneira heterogênea e descontínua, destacando-se nele porções qualitativamente diferentes, “fortes” e significativas, que se destacam em meio ao caos e à relatividade do espaço profano. Esta percepção é adquirida quando uma *hierofania*, isto é, uma manifestação do sagrado, promove uma rotura espacial que gera um “ponto fixo”, originando um espaço sacralizado para um determinado grupo, o “Centro”, o “ponto de referência”, e pode se dar através de lugares, pessoas e objetos diversos, que se tornam dignos de culto religioso (ELIADE, 1992).

Esses espaços embebidos de sacralidade e repletos de símbolos, signos e afetividade, possibilitam a ascensão do crente a um plano mais elevado, colocando-o em contato com o extraordinário, com o transcendente, através de práticas e rituais religiosos neles desenvolvidos, sobretudo, nas festas religiosas. São locais especiais, onde ocorreu uma *hierofania* ou ainda que foram ritualmente consagrados para desempenhar a função de espaço sagrado por/para uma determinada instituição e/ou grupo religioso, sendo destinados às coisas e aos seres sagrados e que lhes servem de hábitat, tais como capelas, igrejas, templos, santuários e terreiros.

O espaço sagrado é 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. É por meio dos símbolos, dos mitos e 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 (ROSENDAHL, 1994, p. 42).

No Santuário que constitui o foco da presente investigação, o processo de sacralização espacial decorre em virtude do local abrigar uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. Primeiramente, o monumento recebeu as bênçãos solenes de um bispo diocesano, profissional religioso especializado, consagrando ritualisticamente a imagem da santa e, por conseguinte, o espaço em que ela se encontra. Por outro lado, são inúmeros os relatos de que a santa teria agraciado com milagres aqueles que clamaram por sua intervenção em questões de natureza terrena. Tão logo, a imagem é tida como miraculosa e *hierofânica*, porque teria revelado o sagrado, o *ganz andere*²⁷, e constitui, no contexto em questão, o principal objeto de culto, pois “para o crente, não é qualquer imagem de santo que serve ao seu ritual religioso e sim a imagem

²⁷ Termo alemão que significa algo grandioso e completamente diferente utilizado por Rudolf Otto para referir-se ao sagrado.

considerada milagrosa, a imagem que está no altar ou no santuário” (ROSENDAHL, 1994, p. 192).

A Igreja Católica aprova e estimula o culto às imagens sacras, bem como aos próprios santos, os quais devem ser reverenciados pelos cristãos como modelos exemplares de santidade, além de exímios intercessores, uma vez que “sua intercessão é o mais alto serviço que prestam ao plano de Deus”, logo, “podemos e devemos pedir-lhes que intercedam por nós e pelo mundo inteiro” (JOÃO PAULO II, 2000, p. 698, pf.: 2683). Nesse contexto, a Virgem Maria destaca-se por sua múltipla intercessão, sendo invocada na Igreja sob os títulos de advogada, auxiliadora, protetora, medianeira (Ibidem, p. 274, pf.: 1370). É importante elucidar, contudo, que, no âmbito do catolicismo popular, podem ser considerados santos não apenas aqueles canonizados pela Igreja, mas também denominações locais e titulares de Maria Santíssima – tal como Nossa Senhora da Imaculada Conceição –, de Jesus, de santos locais e familiares.

Os santos são representações fundamentais do catolicismo popular, como seres pessoais e espirituais dotados de poderes sobrenaturais. Estando no céu, podem intervir junto a Deus em favor dos homens, graças aos méritos que adquiriram durante sua vida. Os santos, apesar de estarem no céu, se fazem presentes na terra por meio de sua imagem. É a imagem o objeto de culto e, de algum modo, o santo se identifica com sua imagem. Desta forma, torna-se possível o contato direto entre o fiel e o santo. Os santos estão ao alcance de qualquer fiel sem a intervenção de especialistas eclesiais (ROSENDAHL, 1996, p. 71-72).

Para os devotos da Virgem Imaculada, portanto, o Santuário de Nossa Senhora da Conceição é um espaço repleto de teor sagrado porque é onde se encontra a imagem que representa a Santa, a qual é estimada pelos seus devotos como detentora de uma força implacável, capaz de efetuar tudo quanto houver de impossível à existência humana; ou até mesmo aquilo que se mostra possível, mas o crente prefere deixar a obra a cargo de um poder superior. Nesse espaço, os fiéis sentem-se mais próximos dEla; é possível confessar-lhe as suas aflições e os seus anseios intimamente, numa comunicação direta e pessoal.

Em muitos santuários católicos, tais como o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, no eixo Rio de Janeiro – São Paulo, o maior santuário Mariano do Brasil, e o Santuário de São Severino do Ramos, em Paudalho/PE, o qual, segundo a Fundação Joaquim Nabuco²⁸, especula-se que seja o maior centro de romaria de Pernambuco e o terceiro do Brasil, é a imagem do santo cultuado que constitui o eixo central de toda organização espacial do centro

²⁸ ANDRADE, Maria do Carmo. *São Severino do Ramos*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 5 jan. 2021.

de peregrinação. A hierarquização do sagrado que se impõe a partir da imagem, torna uma determinada porção do espaço mais sagrada que as outras, fazendo com que as estratégias territoriais adotadas pela Igreja Católica nesta área sejam mais nítidas e o acesso mais restrito.

Os esforços empreendidos pela Igreja no sentido de moldar, organizar e controlar o comportamento de pessoas, recursos, fenômenos e relacionamentos nos espaços sagrados justifica-se por diversos fatores, dentre eles é preciso destacar a preocupação em manter a imagem ou relíquia sagrada sob a posse e a autoridade institucional e, à vista disso, regular as práticas e rituais religiosos desenvolvidos no local. Com isso, são estabelecidas relações de poder entre a referida instituição religiosa, o espaço e os devotos, sendo estes nem sempre muito receptivos às normas impostas sobre o acesso ao elemento sagrado, podendo vir a desencadear tensões, conflitos e/ou consensos entre os agentes territoriais envolvidos.

Conforme será visto ao longo da presente dissertação, os espaços sagrados multiplicam-se na ocasião da Festa, indo além dos limites do Santuário e atingindo outros lugares, tais como ruas importantes da cidade do Recife que fazem parte dos itinerários das procissões e as principais vias de acesso ao Morro da Conceição, que servem ao ritual de escalada ou ascensão do crente. No entanto, é a imagem de Nossa Senhora no alto do Morro que serve de orientação à toda movimentação dos devotos nesses espaços sagrados e é à ela que grande parte dos rituais, sacrifícios, orações e homenagens são voltados.

O poder sagrado que emana da referida imagem dispõe, portanto, de uma força de atração sobre os devotos da Santa que se apresenta de modo mais intenso que em outros espaços sagrados instituídos, valorizados e apropriados afetiva e/ou efetivamente por indivíduos, grupos socioreligiosos e pela Igreja Católica no desenrolar da Festa, superando até mesmo o próprio templo católico do local, visto que este último foi apontado como um lugar importante da Festa por um quantitativo inferior de participantes (35,90%) em relação ao monumento (40, 62%)²⁹.

Ponderando sob a perspectiva de uma análise geocultural, proposta por Bonnemaison (2012), o lugar que acolhe a imagem da santa, por razões religiosas, culturais e identitárias, para certos grupos sociais, pode ser ainda apreendido enquanto um geossímbolo, correspondendo a uma “verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social” (p. 298), bem como “uma forma de linguagem, um instrumento de comunicação partilhado por todos e, em definitivo, o lugar no qual se inscreve o conjunto da visão cultural” (p. 299).

²⁹ Dados obtidos através da aplicação dos formulários de perguntas aos participantes da Festa no ano 2019 (ver questão 12.2). Foi permitido aos participantes indicarem mais de um lugar importante na Festa.

No Santuário de Nossa Senhora da Conceição, a imagem da Virgem Imaculada encontra-se, atualmente, numa área fisicamente delimitada, protegida por uma estrutura de concreto gradeada que só pode ser transposta por pessoas autorizadas, geralmente os leigos que trabalham voluntariamente para o Santuário na ocasião da Festa ou especialistas eclesiásticos como padres, freiras e frades. A entrada no local é ainda concedida a crianças que são levadas por seus pais ou parentes para serem abençoadas aos pés da santa, através do toque na estrutura basilar do monumento e das orações realizadas pelos voluntários e, por vezes, pelas próprias crianças (Figura 03).

Figura 03 – Crianças sendo abençoadas no monumento de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2019.

Trabalhar no monumento é um anseio de muitos que se inscrevem para atuarem voluntariamente na Festa, visto que se trata de um lugar permeado por crenças, símbolos e valores, onde a presença do sagrado pode ser sentida mais intensamente. Contudo, o número de

peças que trabalham no local é bastante limitado, tendo em vista o espaço reduzido. Além disso, trata-se de uma tarefa que exige certa sensibilidade e uma preparação especial por parte dos voluntários:

Então pra gente tá ali é sempre uma preparação espiritual, uma preparação emocional, porque a gente escuta muitos testemunhos que é muito bonito. Então ali é gratificante, a gente tem que tá firme e forte, a gente não pode esmorecer. Sei que às vezes dá umas quedinhas de lágrimas, mas a gente tá sempre ali, nutrida com Deus, então é uma preparação que a gente tem que ter a todo momento. A gente quando entra, a gente primeiro pede a bênção, a gente reza, primeiramente no Santíssimo que é o nosso Pai Celestial, depois a gente vem ao monumento, a gente entra caladinho, em silêncio, a gente pede a bênção, e ali a gente reza o Pai Nosso e a Ave Maria e pede proteção pra gente, pra nossa família e a todos que vierem aos pés dela e aos que não puder vim [...] então existe sim uma preparação, a gente sempre tem as nossas missas, que é o envio, que é enviando a gente aos devotos, tem as palavras certas para a gente dizer na hora das orações para cada tipo de objeto, tem as orações que a gente tem que fazer ao entrar e ao sair... (Entrevistado 3).

A necessidade de haver toda a preparação relatada pelo Entrevistado 3 para colocar-se tão próximo à imagem de Nossa Senhora e receber os devotos, ouvindo os seus testemunhos e fazendo orações durante um longo período, demonstra quão forte é o poder simbólico que esse espaço sagrado detém, além de deixar clara a responsabilidade da qual os voluntários que trabalham no monumento são incumbidos, atuando tanto como intermediários entre os devotos e a santa quanto como representantes institucionais, conforme será visto mais adiante.

A centralidade do culto aos santos, característica marcante do catolicismo popular, leva muitos devotos a realizarem uma prática religiosa muito comum nos santuários católicos que é a oferta de *ex-votos* - relíquias, fotos, dentre outros objetos - ao santo cultuado a fim de representar a devoção, a realização ou o pagamento de promessa pelo devoto, ou seja, trata-se de algo que, de certo modo, atesta ou clama pela ocorrência de uma *hierofania* na vida do crente por meio de uma graça ou milagre. Cada símbolo corresponde, portanto, a uma manifestação do poder extraordinário, efetuada ou solicitada. A importância de materializar graças alcançadas, milagres e pedidos através desses símbolos, consiste no fato de que, segundo Roberto Da Matta (1996, p. 73-74), certas rezas ou formas de comunicação com o sobrenatural são mais fortes que outras.

Assim, as formas que implicam o envolvimento da maioria dos sentidos seriam provavelmente mais fortes e irresistíveis aos santos, deuses e espíritos do que as modalidades em que apenas um sentido está envolvido. [...] Do mesmo modo, as súplicas acompanhadas de objetos, na forma de promessas, oferendas e sacrifícios, são naturalmente mais fortes que um simples pedido

verbal, pois que elas implicam um ato de cometimento muito mais denso e dramático.

Neste sentido, no Santuário de Nossa Senhora da Conceição, os voluntários também recebem os mais diversos e curiosos objetos para serem abençoados diante da imagem, tais como chaves, alianças, tijolos, vestes, calendários, velas, fotografias, flores, carteiras e representações de partes do corpo humano feitas de gesso ou madeira. Os voluntários desempenham, portanto, o papel de intermediários entre os devotos e a santa que, na maioria das vezes, é aceito sem objeções. Muitos devotos reconhecem a necessidade dessa mediação tanto para a preservação do monumento quanto para a organização do espaço de modo geral.

“Os voluntários fazem o que a gente iria fazer, se for abrir pode virar bagunça! É bom que a criança entre, quem melhor para pedir e agradecer a Nossa Senhora?” (policia militar, 55 anos, morador de Abreu e Lima).

“As pessoas podem querer levar um pedaço do cimento da santa, as pessoas sempre querem levar alguma coisa” (técnico industrial, 60 anos, morador de Paulista).

“Acho bom não poder tocar na santa, porque as pessoas iriam escrever nomes, destruir a imagem... O importante é contemplar a imagem” (43 anos, moradora de Olinda).

Por outro lado, algumas pessoas insistem em tocar na imagem ou depositar suas oferendas exatamente aos pés dela, gerando tensões, conflitos, mas também consensos que envolvem devotos, voluntários e, por vezes, profissionais religiosos especializados, conforme episódios narrados por voluntários que trabalham no monumento:

A gente teve uma ocasião muito chata na quinta-feira à tarde, que chegou uma senhora e a gente tratou com toda delicadeza, pra que ela entendesse que a gente não pode subir aos pés de Nossa Senhora, ela queria que a gente subisse com o buquê de rosas pra colocar no pé dela e o buquê ficar em pé. Eu disse “olhe, veja só, a gente só tem autorização de colocar ao redor, mas aos pés dela só quem pode subir é o Padre”. [...] Então eu expliquei isso a ela, e ela não quis entender e foi com toda agressividade dizendo “não me interessa! Eu quero!”, eu disse “olhe, senhora, infelizmente eu vou ter que falar com o coordenador. Ai o único meio que a gente teve pra não ter aquele transtorno todo, a gente chegou, falou com a coordenadora, ela foi e tentou subir em várias cadeiras o esposo dela pra colocar pelo menos próximo a Nossa Senhora, aos pés dela, mas foi difícil, ela ainda fez esse procedimento pra tentar realizar a vontade do fiel (Entrevistado 3).

Teve uma senhora que queria colocar um buquê aos pés da imagem, ai ela ficou insistindo até que os voluntários colocaram. Mas quando chegou o padre, ele disse “olhe, não é pra colocar mais nada lá em cima, é pra receber”. Mas a gente observou que se a gente não fizesse isso, ela iria ficar incomodando. Ai ela disse que fez a promessa pra colocar o buquê aos pés da

santa. Tem pessoas que jogam coisas para a santa também. A gente tem orientação de não colocar, porque se não todo mundo vai querer, aí pode danificar e tal (Entrevistado 5).

Os relatos nos mostram que as estratégias de controle empregadas pela Igreja Católica sobre o acesso à imagem da santa nem sempre são acatadas de maneira harmoniosa pelos devotos. O desejo de colocar-se imediatamente próximos à imagem e, de maneira simbólica, da própria Virgem Maria, por vezes, impele os devotos ao desacordo e ao enfrentamento da territorialidade exercida pela Igreja, buscando apropriarem-se afetiva e efetivamente do espaço sagrado, com vistas a realizarem as suas atitudes devocionais. Fica então a cargo dos voluntários, que neste contexto representam a instituição religiosa e buscam fazer com que a sua autoridade seja efetivada, resolverem os conflitos de forma consensual através de negociações com os devotos.

Ai é que o pessoal às vezes se estressa com a gente [os voluntários], porque a gente diz que não pode entrar, só pode criança. Antigamente podia subir até os pés dela [da imagem], aí o povo reclama porque hoje não pode, aí vão falar com o padre. O povo briga mesmo com a gente, e a gente também tem que ter a calma, né?! pra também não entrar no nível deles (Entrevistada 9).

As estratégias político-espaciais utilizadas pela Igreja Católica sobre um determinado território, porém, são temporalmente mutáveis, buscando sempre corresponder aos interesses e necessidades da instituição no que diz respeito à gestão e ao controle, bem como à preservação e ao fortalecimento da sua hegemonia sobre ele. Neste sentido, autores como Sack (1986), Haesbaert (2007) e Bonnemaïson (2012) destacam a importância de perceber a historicidade do território, ou seja, a sua variação conforme o contexto histórico e geográfico, bem como as mutações sofridas pela territorialidade que sobre ele é efetivada, o que nos ajuda a compreender as relações históricas existentes entre sociedade, espaço e tempo. Ademais, a historicidade que o território possui faz com que o seu desenho, sua coerência, seus contornos e sistemas se modifiquem de acordo com a época e a civilização, podendo até mesmo “desaparecer” ou “renascer” de acordo com o contexto, pois o território “muda, morre e renasce segundo a vida e o destino dos grupos culturais que o compõem” (BONNEMAISON, 2012, p. 290)

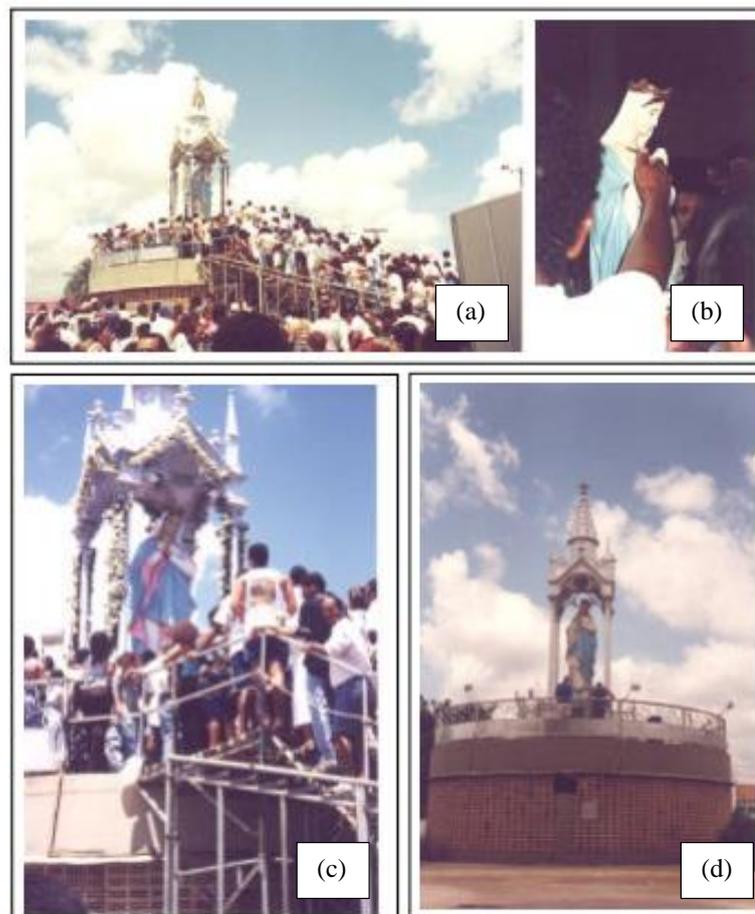
No Santuário em questão, a territorialidade exercida pela Igreja sobre a imagem da santa e o espaço sagrado sofreram algumas modificações ao longo do tempo. Dentre elas, destacamos duas, sendo que, a primeira delas demonstra uma maior abertura em relação à acessibilidade geográfica do local, quando era permitido aos fiéis tocarem a imagem da santa; enquanto que a segunda consiste em uma estratégia territorial que, visando ordenar o fluxo de pessoas, acabou

por dificultar o acesso à imagem, além de impedir o toque, como acontece até os dias atuais, o que causou bastante descontentamento por parte dos fiéis.

Os entrevistados não conseguiram precisar o período exato, mas muitos relataram que, até cerca de dez anos atrás, havia uma escada para que as pessoas pudessem subir e tocar na imagem da santa. Havia uma escada fixa feita de concreto que dava acesso à imagem e, por ocasião da Festa, era colocada uma escada provisória na parte de trás do monumento para que os devotos pudessem subir por um lado e descer por outro, facilitando o fluxo de pessoas.

A escada provisória teria sido posta pelo Pe. Constante Danielewicz, o qual assumiu a paróquia em 1990, após o afastamento do Pe. Reginaldo Veloso. Os voluntários trabalhavam muito mais próximos da imagem, realizando o mesmo trabalho pelo qual são responsáveis hoje em dia: receber objetos e crianças, encostá-los na imagem e fazer orações. No entanto, os próprios devotos possuíam a liberdade de tocar na imagem e abençoar os seus objetos, estabelecendo um contato direto e pessoal com a santa.

Figura 04 – Imagens do monumento de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 1998.



Notas: a) e c) Devotos subindo a escada para tocarem a imagem da santa; b) Imagem de Nossa Senhora sendo tocada por devotos durante a procissão; d) O monumento de Nossa Senhora da Conceição.
Fonte: FIGUEIRA, 2000.

Os motivos pelos quais as escadas foram retiradas são apontadas pelos entrevistados como sendo: 1) o risco de haver acidentes, em virtude do elevado número de pessoas que subiam e desciam do monumento, apesar de nunca ter ocorrido; 2) a necessidade de preservar o monumento, uma vez que, por receber muitos toques, a pintura estava sofrendo um intenso desgaste, além disso, “acontecia também de muita gente que machucava a imagem, gente que raspava pra saber se ela era de bronze mesmo, se era de ouro, mulheres que beijavam com batom...” (Entrevistado 4); 3) como uma forma de catequização das pessoas, como foi colocado na seguinte fala:

A questão de tirar essa escada é porque, querendo ou não, às vezes, tem muita gente que é fanática, né?! Tem muito fanatismo aí. Então, “se eu não toco na imagem, o milagre não vai acontecer”, “se eu não toco na imagem, eu não vou ser curada” [...] Eu acredito que por uma forma também de educar as pessoas, de olhar para a imagem e fazer uma oração, sem necessidade de tanto toque, porque querendo ou não, ali é uma imagem, é uma coisa que bate e quebra, não é Nossa Senhora, é uma imagem! Então é também uma forma de educar as pessoas, mas só pra tu acreditar, tem gente que mesmo que não toque lá em cima, eles querem que a gente toque na pedra, onde ela tá, em cima, eles querem que a gente toque porque é como se a gente tivesse tocando nela, mais ou menos é nas pedras e não na imagem, que pode danificar a pintura (Entrevistado 8).

A fala supracitada demonstra a necessidade, defendida por algumas pessoas, da Igreja impor um catolicismo oficial ou romanizado aos fiéis da Virgem Imaculada, visando infundir neles a concepção de que a imagem consiste em uma simples representação da Santa e que, embora apresente grande importância no contexto devocional, não possui propriedades miraculosas, tratando-se apenas de um objeto de culto que recorda e fortalece a presença de Maria, mãe de Jesus, em meio aos humanos. Nesta perspectiva, o distanciamento estabelecido em relação à imagem da santa e o trabalho dos voluntários no local seriam admitidos mais facilmente pelos devotos, além de reforçar o exercício da territorialidade por parte da instituição religiosa em questão.

Devotos inquiridos através dos formulários de perguntas na ocasião da 115ª Festa, comentaram a respeito da retirada das escadas, dividindo opiniões a respeito: embora alguns reconheçam a importância de haver um distanciamento das pessoas em relação à imagem, conforme já foi posto, outros lamentam o fato de não poderem tocar na imagem, recordando a época em que isso era possível.

“Deveria voltar a escada para a gente subir e tocar na santa, isso é importante. Quando eu era criança podia, há uns 30 anos” (39 anos, moradora de Olinda).

“É triste demais não poder mais tocar na santa. Quando eu era criança, minha mãe subia, as pessoas subiam de joelho etc.” (operador de caixa, 24 anos, morador do Bongi).

“Gostaria de poder tocar na santa como forma de fortalecimento espiritual e de fé. A imagem da santa é o local mais sagrado do Santuário” (34 anos, morador de Jaboatão dos Guararapes).

“Se a gente tocar na santa, a gente se sente mais protegido, mais abençoado” (63 anos, morador do Curado).

“Poderia ter uma entrada para as pessoas entrarem e tocar na santa sem tumultuar” (técnica em segurança do trabalho, 29 anos, moradora de Moreno).

No ano de 2016, os dirigentes do Santuário lançaram mão de uma nova estratégia, implantando corredores de grades que direcionavam os devotos até o monumento de Nossa Senhora da Conceição. A estratégia teve como objetivo diminuir a aglomeração, ordenando a movimentação das pessoas neste espaço sagrado e facilitando a realização das práticas religiosas pelos devotos. De acordo com um dos entrevistados, os redentoristas pretendiam replicar no Morro uma forma de organização espacial já utilizada em outro santuário administrado pela congregação. Entretanto, em virtude do espaço ser reduzido e o fluxo de devotos muito intenso, a estratégia acabou por não surtir o efeito esperado, mas, ainda assim, foi adotada nos anos de 2017 e 2018.

Figura 05 – Corredores de grades em frente ao monumento de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2016.



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2016

A fala de um dos dirigentes do Santuário, por sua vez, indica que as tentativas de imposição de uma determinada organização por parte da Igreja nos arredores da imagem da santa são indevidas e ineficientes. O entrevistado defende ainda a função catártica da festa, sendo caracterizada pela suspensão da ordem imperante na vida cotidiana, uma inversão. O tempo da festa, segundo Mary Del Priore (1994), é um tempo de utopias, fantasias, liberdade, excessos, ações burlescas e vivazes.

O que a gente sabe é que as pessoas têm necessidade do toque em algum objeto que chegue aos pés do monumento e volte. Eu fiquei pensando ali muito em como é que seria abrir ali para facilitar o acesso, então eu vejo que o modo como tá ali, simplesmente, a gente tem que apostar na anarquia mesmo, não tem como fazer com ordem, não! Se você começa a criar regras, aí em vez de facilitar, complica. Você vai criar algo que, simplesmente, não vai funcionar. [...] o lugar de manifestação popular nunca a gente vai achar que tem que primar pela organização, o povo tem que encontrar lugar para dar vazão aquilo que ele anseia, que ele almeja, então ali é o lugar da festa e festa é, a palavra pode ser entendida de outra forma, mas a festa é bagunça mesmo, a festa é anarquia, é fora de contexto totalmente, então é manifestação de vida, manifestação de esquecimento do tempo, esquecimento da dor, esquecimento do sofrimento e, por outro lado, é potencializar-se em vista de superar todas as dificuldades (Entrevistado 13).

Conforme é possível observar através dos exemplos apresentados, as ações e estratégias territoriais efetivadas pela Igreja Católica sobre o espaço geossimbólico onde se encontra a imagem da santa apesar de mostrarem-se necessárias e, por vezes, até mesmo imprescindíveis à preservação não só da estrutura física do monumento, mas também da autoridade institucional sobre ele e, conseqüentemente, sobre as manifestações da religiosidade popular verificadas no local, acabam por produzir um conjunto de interações espaciais, ora harmônicas, ora conflituosas entre os agentes territoriais que compartilham e disputam esse espaço durante a Festa. Assim, em meio às múltiplas e complexas formas de organização, delimitação e controle adotadas pela Igreja no local, visando manter e fortalecer o seu poder hegemônico, diferentes indivíduos e grupos socioreligiosos empregam meios no sentido de desenvolver as suas práticas e rituais religiosos aos pés da santa, de modo a atender aos seus propósitos devocionais, desafiando os intentos dessa instituição.

6.1.1 “O monumento é propriedade de todo mundo”: a cerimônia inter-religiosa no Santuário de Nossa Senhora da Conceição

A religiosidade brasileira abarca diversas crenças que, embora ambíguas, são suplementares entre si e servem para “ampliar as nossas possibilidades de proteção”

(DAMATTA, 1986, p. 77). Esses aspectos são marcantes, sobretudo, no contexto das festas religiosas do catolicismo popular, quando são observáveis no espaço/tempo sagrado grande diversidade de práticas e crenças instituídas pela Igreja e outras que surgiram da piedade popular, não clerical e não romanizada, abrangendo tradições do catolicismo português de devoção aos santos, combinadas às tradições judaicas, africanas, indígenas e, posteriormente, ao espiritismo e às religiões orientais, mesclando-se e revelando uma forma de religiosidade própria.

Conforme vimos na seção 5.3.2, a Festa de Nossa Senhora da Conceição reúne indivíduos e grupos sociais de diferentes credos. Foi identificada a participação de espíritas, candomblecistas, umbandistas, católicos, evangélicos (de missão ou de origem pentecostal) e outras religiosidades cristãs. Um número expressivo de pessoas declarou-se sem religião, porém, não ateias, o que nos mostra que, apesar de não nutrirem um sentimento de pertença em relação a um grupo ou instituição religiosa específica, essas pessoas cultivam suas próprias crenças e modos de manifestá-las, inclusive, na ocasião da Festa.

Encontramos ainda indivíduos que declararam, explicitamente, possuírem uma filiação religiosa dupla (catolicismo e Candomblé / catolicismo e espiritismo), correspondente a sistemas religiosos que podem parecer, à primeira vista, incompatíveis, mas que, na verdade, quando experienciados conjuntamente, são capazes de satisfazer de maneira harmoniosa as necessidades espirituais e/ou materiais do crente.

Nesse sentido, são passíveis de apreensão uma grande diversidade de práticas religiosas desenvolvidas nos espaços sagrados instituídos durante a Festa não apenas por católicos, mas também por muitos outros grupos socioreligiosos, imprimindo nesses espaços suas concepções, valores, significados e afetividades através de manifestações da religiosidade popular. Adeptos de religiões afro-brasileiras, por exemplo, muitas vezes se dirigem ao Morro trajados de branco, com guias e turbantes, levando flores, perfumes, dentre outros objetos a serem ofertados à Nossa Senhora e/ou a outras divindades.

A presença de povos e crenças tão plurais na Festa do Morro é reconhecida e valorizada por muitos dos seus participantes enquanto um aspecto que distingue e enriquece o evento, como é possível identificar nas seguintes falas:

“A Festa movimentava a cidade; demonstra a fé do povo pernambucano; acontece num morro, na periferia da cidade e reúne diferentes povos” (técnica em química, 26 anos, moradora da Guabiraba).

“É importante a fé que o povo tem na santa. Recife é muito devoto, independente de religião” (técnico industrial, 60 anos, morador de Paulista).

“A Festa ajuda na renda das pessoas, ajuda as pessoas a não perder a fé e o respeito a outras religiões” (educador social, 36 anos, morador do Vasco da Gama).

“Festa popular que abrange um público além dos católicos” (estudante, 19 anos, morador de Ipojuca).

Estudos anteriores apontam a relevância da Festa enquanto um exemplo de festividade em que ocorrem notórias aproximações entre diferentes sistemas religiosos e manifestações da devoção popular, assinalando a correspondência existente entre a Festa da Conceição e a festa de Iemanjá, a qual tem início no fim do dia 7 de dezembro e, na madrugada do dia 8, pais e mães de santo lançam suas oferendas ao mar, onde acreditam que vive a divindade (MENDONÇA, 1986). Essa relação entre as referidas festas ganha destaque, inclusive, em veículos de comunicação, conforme é possível observar a seguir:

Os templos católicos e os terreiros de umbanda do Recife preparam-se para homenagear amanhã, respectivamente, Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá. Haverá missas no morro da Conceição, em Casa Amarela, a partir das 4 horas da manhã e numa delas estará presente o pai-de-santo Edu, com muitas “filhas” (Diário de Pernambuco, 7 dez. 1977, ed. 331, p. 5).

Dentro do sincretismo religioso, festas em homenagem a Iemanjá, com lançamento de oferendas ao mar, às 16h, saída de lanchas no Capibaribe, com cânticos e atabaques, amanhã. Para amanhã, a festa de Nossa Senhora da Conceição, no Morro, com parques de diversão, manifestações folclóricas, retretas e comidas típicas, dentre outras atrações (Diário de Pernambuco, 7 dez. 1974, ed. 329, p. 2).

Segundo relatos de pessoas entrevistadas no trabalho de campo realizado durante a presente investigação, antes de seguirem para as praias do Recife e da Região Metropolitana, como Candeias, em Jaboatão dos Guararapes, e Janga, em Paulista, muitas oferendas à Iemanjá são levadas para o Morro da Conceição, não só durante a Festa, mas também em outros dias do ano.

Quando eu tirava a panela de Iemanjá, por respeito a Deus, primeiramente, e a Nossa Senhora que é mãe dele e eu sou devoto dela, tinha o carro que ia com a panela e o ônibus, e davam três voltas ao redor da igreja e ao redor de onde tá a imagem dela, mas não descia nem batia lá, não, pelo respeito. Dava três voltas e depois seguia para o mar, para ofertar a Iemanjá. O meu jeito do nagô é assim. Agora, tinha pessoa que chegava lá pra botar e algum padre não aceitava, né. Ai por uma parte, da minha parte eu acho que eu tava agindo certo, outros que vão botar lá, ai outras pessoas não aceitam isso, critica isso, né?! [...] Sempre foi assim, eu nunca arriei a panela lá nos pés de Nossa Senhora, não, sempre a panela dentro do carro, com o ônibus, dava três voltas e seguia para o mar (Entrevistado 10).

Muitas vezes sobe vestido pra levar oferenda lá em cima... ai vão lá nos pés da santa deixar lá o que eles estão levando, normalmente eles levam flores, manto, essas coisas. Agora, fora da Festa, eles vêm, traz uma cesta... reza, arrodeia a santa e vão embora com essa cesta, eu acredito que, minha mãe diz que, é coisa para o mar, oferenda para o mar, como o povo diz que Ela é Nossa Senhora das águas ou é do mar, ai dizem que vem, oferece a Ela aqui e vão e jogam no mar. Mas sempre tem, sempre de madrugada, volta e meia aparece por aqui... é mais no final de semana, tipo sexta-feira ou sábado. Ai eles vêm tarde, onze horas, meia noite, ai eles sobem batendo, mas eles só vêm de ônibus ou de carro, entendesse?! Tocando os tambores deles, ai sobe, fica um tempo lá em cima perto da santa. Se eles verem que está fechado, eles ficam do lado de fora, se não eles entram... arrodeiam a santa, descem tocando e vão embora para o mar (Entrevistado 12).

É possível notar nas falas supracitadas que o Morro da Conceição faz parte de itinerários geossimbólicos traçados por povos-de-santo³⁰ no culto à Iemanjá. O ritual descrito, no qual as oferendas para o referido Orixá, primeiramente, recebem as “bênçãos da Virgem Imaculada” antes de serem lançadas ao mar, revela-nos a correlação existente no imaginário de grande parte da população pernambucana entre Nossa Senhora da Conceição e aquela que é dona das águas, senhora dos oceanos e que “tem cinco nomes, cinco nomes doces que todo mundo sabe”: *Iemanjá, Dona Janaína, Inaê, Princesa de Aiocá* ou ainda *Dona Maria* (AMADO, 1983). Em Recife, Iemanjá também é identificada com Nossa Senhora das Dores e Nossa Senhora do Rosário.

Na fala do Entrevistado 10, também podemos perceber um certo receio em relação à realização do seu ritual, mostrando-se bastante cauteloso no que diz respeito a se aproximar do monumento da santa juntamente com o seu grupo e suas oferendas, pelo temor de ser repreendido por algum padre do Santuário que seja contrário à prática. Essa postura defensiva, adotada pelos povos-de-santo no contexto em questão, explicita a discriminação sofrida pelos adeptos das religiões afro-brasileiras por grande parte da nossa sociedade, inclusive por membros da Igreja Católica.

Além disso, nota-se que o entrevistado reconhece o espaço que acolhe o monumento enquanto um território religioso organizado e controlado pela Igreja Católica no exercício do seu poder, o qual é legitimado por seus fiéis católicos, mas também por seguidores de outras religiões, tais como o entrevistado mencionado e, com isso, a instituição passa a possuir autoridade para permitir ou não a realização de determinadas práticas no local, inclusive àquelas de matriz afro-brasileira.

³⁰ Assim são identificados os adeptos das religiões de matriz africana: Candomblé e Umbanda.

Aqueles que se arriscam levando as suas oferendas até as proximidades do monumento, por sua vez, reivindicam de modo mais incisivo o direito de transitar por esse território sagrado, valorizando-o e apropriando-se dele afetiva e efetivamente, ainda que por apenas um curto intervalo temporal, para realizar o seu ritual religioso. Com isto, estes agentes tecem uma territorialidade que se superpõe àquela empreendida pela Igreja quando da implantação das grades que contornam toda a área do Santuário, isto é, a igreja juntamente com o monumento, e que delimitam fisicamente a área de domínio institucional.

As relações de poder estabelecidas entre a Igreja e os participantes em questão podem vir a desencadear tensões, conflitos e/ou consensos tendo em vista que, trata-se, por um lado, de uma instituição religiosa que exerce um poder hegemônico sobre a Festa e lança mão de diferentes ações e estratégias político-espaciais que visam preservar a sua hegemonia através da influência, organização e controle de pessoas, objetos, fenômenos e relacionamentos em territórios física e/ou simbolicamente delimitados, enquanto grupos minoritários empenham-se no sentido de apropriarem-se afetiva e/ou efetivamente dos espaços sagrados a partir da realização de suas práticas religiosas.

Segundo outro entrevistado, porém, ao menos durante a Festa, os episódios de tensão e de austeridade que acontecem são mais frequentes entre participantes adeptos de religiões de matriz afro-brasileiras e os demais participantes, isto é, entre devotos de religiões distintas que compartilham o mesmo território sagrado durante a festividade, não envolvendo a Igreja.

Sobe o Morro, acende vela, assiste uma missa, recebe a benção do padre, leva flores... tem o respeito e o padre por muitas vezes também tem o respeito pelas pessoas que estão professando a fé, mesmo que seja uma questão sincrética mas estão professando a fé, entendo que existem algumas pessoas que olham de canto de olho, mas existe esse respeito. **Eu vejo mais uma aversão por parte das pessoas do que da Igreja.** A festa em si é uma festa agregadora, é uma festa que ela quer buscar mais e mais pessoas. A base cristã é “ide e pregai o evangelho a toda criatura”, então pra eles o quanto mais gente melhor, mesmo que seja da forma que você vim, mas se você chegar lá é o essencial pra Igreja. Algumas pessoas que frequentam aquele espaço, por tradicionalismo ou por preconceito mesmo por religiões de matriz africana tentam excluir, tentam esse processo de exclusão. É o olhar torto, mas tem também a questão da fala: “Esse macumbeiro!!”. E aí é ligado à questão do racismo com toda certeza, porque as pessoas das religiões de matriz africana em sua maioria são negros... esse preconceito também é por pessoa, nem todo mundo é assim (Entrevistado 2).

As demonstrações de intolerância religiosa e tentativas de exclusão de indivíduos e grupos adeptos de religiões de matriz afro-brasileiras, de acordo com o Entrevistado 2, podem ocorrer de maneira explícita, através da verbalização de frases de desprezo e preconceito, como

também, sutilmente, por meio de olhares e gestos de desaprovação, sendo este último o modo que prevalece no contexto em questão. Esses comportamentos apresentados por participantes da Festa são repudiados nas falas dos dirigentes do Santuário e da maioria dos voluntários entrevistados.

Seguindo a agenda que a sociedade iria indicando, com o acirramento das perseguições e conflitos entre diferentes grupos religiosos e, com isso, reconhecendo a necessidade de promover uma “cultura do encontro” proposta pelo Papa Francisco, além de ter um conhecimento a respeito da pluralidade de crenças presente no Morro da Conceição, os dirigentes do Santuário decidiram realizar, no dia 23 de novembro de 2019, isto é, dias antes do início da Festa, uma cerimônia inter-religiosa, a qual seria, conforme um dos dirigentes, “uma forma da gente contemplar essa demanda que está retida, que eu sei que existe mas que está velado, então era pra dar espaço, vazão a essa situação” (Entrevistado 13).

A cerimônia contou com a participação de católicos, umbandistas, evangélicos, candomblecistas, espíritas kardecistas e juremeiros. Na ocasião, foi aberto um espaço de fala para cada um dos representantes das diferentes religiões ali presentes e, por fim, formou-se uma grande roda circundando a imagem da santa que incluía um dos padres do Santuário, todos dançando e entoando um cântico ao orixá Exú: “Exú lonan, Exú lonan/ Modilê lodê elegbara/ Legbara mire/ Exu ona kewa ô”.

Figura 06 – Cerimônia inter-religiosa no Santuário de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, nov. 2019.

Antes do início da cerimônia, muitos participantes aproveitaram para desenvolver suas práticas devocionais tanto nos arredores do monumento, tais como fazer orações diante da imagem e acender velas nos velários, quanto no interior do Santuário, fazendo o sinal da cruz em si mesmo após molhar os dedos com “água benta” na pia batismal que se encontra em frente ao altar. Todos os representantes das religiões então presentes foram recepcionados no interior do Santuário pelos dirigentes redentoristas.

A cerimônia foi realizada aos pés da imagem da Imaculada Conceição e, segundo um dos dirigentes do Santuário, a escolha do local foi proposital, considerando-se o fato do monumento não estar localizado no interior da igreja, mas na área externa a ela, o que implica reconhecê-lo como algo público e não como propriedade privada de uma única instituição religiosa. Os diferentes indivíduos, grupos sociais e instituições religiosas foram convidados a compartilharem o mesmo território sagrado em um clima de festa e confraternização.

Além disso, conforme identifica Moura (2008), a construção do monumento antecedeu o estabelecimento de estruturas que correspondessem a representações físicas da Igreja Católica no local, tais como a igreja e a torre, o que proporcionou o desenvolvimento de uma forma de comunicação autônoma entre os devotos e a Santa. Segundo o autor, ainda no arcebispado de Dom Luís Raimundo, a construção da edificação conhecida como torre horizontalmente alinhada ao monumento e bem maior que este, simbolizando a presença da Igreja Católica na comunidade de modo imponente e, posteriormente, a discussão travada a respeito da igreja ser construída de frente para a imagem da santa ou para a torre, ou ainda, se o monumento deveria ou não ser colocado na área interna da igreja, implicam questões simbólicas e hierárquicas entre a Igreja e a devoção popular à Nossa Senhora da Conceição.

Agora, é importante se dar conta de que, para o católico, é Nossa Senhora da Conceição, para quem não é católico, a mesma imagem, é Iemanjá. Então, está fora do templo, graças a Deus não tiveram a presunção de fazer um telhado ali para dizer que ali é tudo igreja, não! Deixou o monumento fora. [...] foi posto a grade de ferro no entorno mas a imagem continua na praça, ou seja, a pessoa não precisa se obrigar a entrar em um templo que ela não faz parte, então ela vai direto ao monumento que é o mais importante para ela e pronto, acho isso uma coisa muito forte (Entrevistado 13).

Logo, “o monumento é propriedade de todo mundo, todo mundo tem parte nele” (Entrevistado 13) e, portanto, todos puderam se acomodar no entorno dele de maneira confortável e livre de “amarras institucionais” que poderiam ser postas caso o evento ocorresse no interior de um templo pertencente à Igreja Católica. Essa estratégia territorial adotada pela

Igreja também serviu para evitar maiores descontentamentos por parte de alguns católicos menos receptivos em relação à cerimônia, como deixou bem clara a fala de um dos entrevistados: “Eu acho que dentro da igreja eu não concordaria, não. Mas lá nos pés da santa ou na praça seria bom porque é um lugar aberto...” (Entrevistado 12).

Ainda “para não causar mais confusão do que já houve”, segundo um dos dirigentes, a cerimônia também não foi inserida na programação oficial da Festa e, por não fazer parte da festividade, não recebeu qualquer menção no questionário de avaliação do evento entregue aos voluntários e moradores dos arredores do Santuário, o que demonstra, mais uma vez, o forte preconceito sofrido pelo povo-de-santo na nossa sociedade e, apesar da cerimônia constituir um avanço nesse sentido, ainda percebe-se uma certa tentativa de invisibilização desta ação. Neste ponto, fica clara a posição da Igreja Católica de buscar acolher os praticantes dos diversos credos, combatendo a intolerância religiosa através do respeito e do diálogo, mas, ao mesmo tempo, mostra a preocupação da instituição no que diz respeito a uma possível desaprovação e consequente perda de fiéis em virtude da realização do evento.

Desde o começo quando o padre trouxe essa ideia pra comunidade, teve gente que se afastou de algumas coisas, porque queriam confundir, porque são pessoas de mente fechadas, não tem essa mente de que somos todos irmãos, independente da religião, servimos a um Deus só, mas após o ritual, fomos muito valorizados, por ter essa iniciativa, único santuário no Recife que teve essa iniciativa de juntar dois povos, dois filhos de Deus, então a gente teve um retorno muito bom... sempre tem os prós e os contras (Entrevistado 4).

A comunidade dividiu opiniões quanto à cerimônia inter-religiosa, sendo que alguns mostraram-se bastante receptivos, enquanto outros deixaram claro um tom de preconceito e rejeição:

Sobre a cerimônia inter-religiosa: não gostei, teve nada a ver, não vim mas não gostei. Vi pela televisão. Foi uma mistura danada que teve! Tem nada a ver Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá” (recepcionista, 58 anos, moradora de Paulista).

Para quem é religioso, católico, [a Festa] é muito importante. Tem gente de outras religiões que quer ter nossa senhora como mãe, né?! Mas Nossa Senhora é Nossa Senhora, não pode misturar não” (43 anos, moradora de São Lourenço da Mata).

De cara, assim, eu não gostei. Não é por preconceito, nem por nada, não, mas eu não estava me sentindo bem quando vi tudo aquilo ali, mas aí ao passar da cerimônia, eles falando, eu fui me acostumando, entendesse?! Vendo que não precisava ser daquele jeito que eu via, que cada um tem seu lugar, que podia sim ser todos juntos porque estavam ali em prol de uma única pessoa, aí aos poucos eu fui me acostumando... mas logo quando eu vi, assim, aquele povo

vestido com roupa de macumba, essa coisa não me agradou muito não (Entrevistado 12).

Além do processo discriminatório que as religiões afro-brasileiras vêm sofrendo há séculos, sobretudo por cristãos de modo geral, e que se manifesta também na Festa de Nossa Senhora da Conceição, como foi visto nessa seção, é preciso destacar que foram identificadas nas falas de entrevistados declaradamente católicos diversas menções diretas e indiretas aos praticantes de religiões cristãs não-católicas (evangélicas de missão ou de origem pentecostal), demonstrando uma acentuada antipatia para com estes sistemas religiosos.

“Nossa senhora é a mãe dos empobrecidos, de todos nós, pessoas carentes. A gente como católico praticante sabe que essa devoção é muito importante para Recife. Diferente dos evangélicos, a gente tem uma mãe” (cabelereira, 42 anos, moradora do Vasco da Gama).

“Maria é a minha mãe, não me interessa religião de ninguém, eu só não me sentiria bem numa igreja sem mãe, cada um que adore o seu deus” (67 anos, moradora da Ibiribeira).

Apesar de quase 90% da população brasileira situar-se dentro das fronteiras do cristianismo, o culto aos santos é um divisor importante nesse universo, constituindo um demarcador de identidades e um dos terrenos em que se dá o confronto entre católicos e evangélicos (MONTES, 1998 *apud* MENEZES, 2009). As críticas mais incisivas dos evangélicos recaem principalmente sobre o culto prestado às imagens representativas de santos católicos, como podemos perceber nas falas dos seguintes entrevistados:

“A gente sente como se tivesse na frente dEla. A gente não adora imagem. Maria é a mãe de Jesus e minha mãe, independente de qual Maria: Lourdes, Fátima, são a mesma Maria” (costureira, 53 anos, moradora de Jaboatão dos Guararapes).

A gente sempre conversa, tem reuniões, tem oração, e sempre é puxado pra essa parte, pra não ter esse tipo de discriminação. Porque a gente já é tão criticado por ser católico, porque muitos acham que a gente tá adorando uma imagem, a gente usa ela como intercessora, então sempre tem aquele puxado: incentive, explique, converse, faça entender que não é o adorar, adorar a gente adora a Deus, a gente usa Ela como intercessora (Entrevistado 3).

Eu achei também que eles abriram esse espaço... não importa a religião, né?! Acho que tem que ter o respeito, cada um tem a sua religião, se a gente não respeitar como é que vai respeitar o outro? [...] Apesar de que os evangélicos têm aquela crítica por causa da santa, do símbolo, que eles acham que a gente coloca a fé na santa que é de gesso (Entrevistado 5).

Verifica-se, portanto, que, no tempo sagrado dedicado a homenagear Nossa Senhora da Conceição, pessoas de diferentes sistemas religiosos participam da Festa. Percebendo esta

realidade, a Igreja cria estratégias que visam agregar e/ou atender demandas específicas de não-católicos, mostrando estar atenta a esses grupos. Neste sentido, faz-se necessário proporcionar momentos em que sejam abertos canais de diálogo entre as mais diversas crenças e concepções de mundo, de modo a mudar opiniões e diminuir a discriminação existente. A cerimônia inter-religiosa realizada no ano de 2019 figura enquanto um exemplo claro disso.

A realização da cerimônia inter-religiosa no Santuário de Nossa Senhora da Conceição consistiu em uma importante ação promovida pela Igreja Católica no sentido de ultrapassar barreiras rígidas que são muitas vezes estabelecidas entre os sistemas religiosos existentes e que acarretam as mais diversas formas de exclusão e intolerância religiosa. De qualquer forma, ainda é possível avançar mais como, por exemplo, investindo na divulgação do evento. Inserir a cerimônia na programação oficial da Festa também representaria um avanço bastante significativo pois, seria uma forma de reconhecer a pluralidade e a riqueza de crenças, símbolos, valores, rituais e práticas religiosas que compõem a festividade através dos diferentes indivíduos e grupos sociorreligiosos participantes.

6.2 Romaria e procissão: o caminhar em direção ao sagrado

Há, no homem religioso, um desejo profundamente enraizado de estar sempre perto do Centro do Mundo, um lugar sacralizado onde a comunicação com o transcendental seja ritualmente possível; aliás, o homem religioso só pode viver num mundo sacralizado, pois ele necessita de orientação, da ordem, do Cosmo (ELIADE, 1992). Esse Centro pode ser, por um lado, distante e de difícil acesso, sendo necessário um conjunto de mitos, símbolos e rituais para nele penetrar e, por outro, um lugar onde o homem pode se encontrar depressa e sem esforço. Percebe-se então que há lugares sagrados mais acessíveis que outros, mas que, de todo modo, eles constituem centros que exercem algum poder de atração, de maior ou menor magnitude, sobre os crentes que aspiram ao sagrado. O ato de ir ao encontro dos espaços consagrados ou marcados pela manifestação do sagrado, denomina-se peregrinação.

A peregrinação é uma prática religiosa presente em diversas religiões, existente desde tempos remotos, e constitui um patrimônio cultural comum a muitos povos. Tendo em vista que a dimensão espacial é algo inerente à própria ideia de peregrinação, ela implica, necessariamente, um deslocamento, ao mesmo tempo físico e espiritual, constituindo, portanto, uma das manifestações de religiosidade com maiores repercussões no espaço. Aqueles que realizam esse ato de piedade religiosa são motivados por intenções diversas que vão desde a

experiência mística, como um fator de enriquecimento espiritual, até a busca da resolução das mais básicas necessidades materiais (SANTOS, 2010).

No âmbito do catolicismo, as peregrinações comumente recebem o nome de romarias ou romagens. Essa denominação deve-se ao fato de que, nos primeiros séculos da era cristã, o lugar de peregrinação mais procurado foi Roma, onde se venera o túmulo de São Pedro. De modo geral, ambas as práticas (peregrinação e romaria) consistem em uma visita a um lugar sagrado, ou a um circuito de lugares sagrados, sendo o visitante movido, principalmente, pela devoção ao ser ou objeto sagrado que ali é cultuado. Os fiéis que se dedicam a essa prática são chamados peregrinos e romeiros, respectivamente.

De acordo com Riolando Azzi (1978, p. 80),

Ser romeiro constitui um ato de fé; ser romeiro é manifestar publicamente sua fé católica. Isso, aliás, não era difícil para pessoa alguma no Brasil antigo [Período Colonial e Império], pelo fato de ser o catolicismo religião oficial do Estado. Não obstante, geralmente a romaria expõe a pessoa a uma série de sacrifícios e incômodos, que constituem uma espécie de prova da verdadeira devoção.

No Brasil, as romarias são praticadas desde a chegada dos colonizadores portugueses no século XVI e tornaram-se uma importante representação coletiva da religiosidade popular brasileira. Inicialmente, elas eram promovidas pelos missionários e incentivadas pela Monarquia como parte do seu processo de conversão. Durante os séculos XVII e XVIII, as romarias, sobretudo no interior do país, passaram a surgir espontaneamente da piedade popular, levando muitas pessoas aos santuários pela fama dos eventos sobrenaturais e milagres que lá se dizia manifestar. Evidenciando o caráter expiatório das romarias no Brasil, cabe acrescentar que,

Em alguns países, a peregrinação católica pode oferecer o aspecto de turismo associado ao religioso, como as peregrinações a Lourdes, na França, e a Roma, na Itália. Entretanto, deve-se reconhecer que, no Brasil, a peregrinação guarda, na quase unanimidade dos casos, uma característica evidentemente religiosa, assumindo o sentido de sacrifício (ROSENDAHL, 2012, p. 20).

Atualmente, a romaria constitui uma prática católica bastante comum, podendo ser realizada durante todo o ano. Contudo, há intervalos de tempo mais especiais para o crente, tais como as datas em que se comemoram o nascimento (ou o renascimento, no caso dos mártires) de santos, os títulos concedidos à Virgem Maria, as aparições de seres sagrados etc. Nestas ocasiões, o homem religioso encontra-se mais afeito à peregrinação e empreende diversos esforços para atingir o Centro do Mundo. Esses festejos podem ocorrer muito próximos aos

romeiros, como na circunscrição da comunidade ou da paróquia da qual fazem parte, mas também em lugares distantes, como em outras cidades e até mesmo em outros estados, implicando longos deslocamentos em função da fé.

O Santuário de Nossa Senhora da Conceição corresponde a um dos mais importantes centros de peregrinação do catolicismo popular brasileiro e, apesar de receber romeiros e visitantes o ano inteiro, sobretudo aos domingos, atrai um maior quantitativo de pessoas, inclusive de outros estados, em um intervalo de tempo específico do ano, isto é, nos dias em que é celebrada a Festa de Nossa Senhora da Conceição.

A escolha de um lugar favorável é importante para a verdade da oração: [...] as peregrinações evocam nossa caminhada pela terra em direção ao céu. São tradicionalmente tempos fortes de renovação da oração. Os santuários são para os peregrinos, em busca de suas fontes vivas, lugares excepcionais para viver “como Igreja” as formas da oração cristã (JOÃO PAULO II, 2000, p. 691, pf.: 2691).

No itinerário das romarias mesclam-se atividades eclesiais e expressões devocionais próprias dos fiéis. A Igreja Católica não se encontra alheia a esse conjunto de práticas e lança mão de estratégias de permissão e controle da devoção e de seus fiéis no espaço, o que constitui uma das formas de gestão de seus territórios. Dentre as práticas religiosas realizadas por ocasião de uma visita a um lugar sagrado encontra-se a procissão, “um ato de culto externo em que se manifestam com mais exuberância o sentimento religioso e a devoção popular; ela se destaca como o momento mais importante de uma festa religiosa na cidade ou durante uma romaria ao santuário visitado” (ROSENDAHL, 2018, p. 389).

A palavra procissão, originária do latim *processione*, significa “marchar para frente”. Designa um ritual religioso realizado por seguidores dos mais diversos cultos, como uma forma de expressão pública e coletiva da fé e dos sentimentos religiosos. Durante o ritual, os participantes caminham, entoando cânticos e/ou recitando preces, levando expostas as imagens ou relíquias veneradas. Embora o seu surgimento remonte à antiguidade, foi na Idade Média que a procissão conheceu seu apogeu, adquirindo a dimensão de um grande acontecimento religioso e social, com rituais próprios e participação em massa de fiéis (ANDRADE, 2009).

No Brasil, esse tipo de comemoração foi instituído desde o governo-geral de Tomé de Souza, quando chegaram aqui os primeiros jesuítas. As procissões consistiam em desfiles de fiéis que acompanhavam o púlpito sob o qual seguia o sacerdote, ou seguiam andores e charolas, e possuíam uma função tranquilizadora, piedosa e celebrativa. Além disso, “as procissões são simultaneamente fenômenos comunitários e hierárquicos. Elas exprimem a solidariedade de grupos sociais subordinados a uma paróquia, reforçando tanto os laços de obediência à Igreja e

aos poderes metropolitanos quanto aqueles internos, entre os membros de uma comunidade” (DEL PRIORE, 1994, p. 23).

Cabe aqui fazer uma breve distinção entre a peregrinação e a procissão. Segundo Mircea Eliade (1979), toda visita a uma igreja é uma peregrinação, no sentido de que se caminha em direção a um lugar sagrado. Neste sentido, fica claro que o aspecto de maior relevância a ser considerado e que constitui uma similitude entre as referidas práticas é a visita a um lugar sagrado por motivação religiosa. Além disso, a distância percorrida é um dado superficial e insuficiente e que, portanto, não deve ser usada como um elemento de diferenciação entre elas.

Isto posto, compreendemos que a distinção dá-se pelo fato das procissões evocarem necessariamente o sentido de coletividade, de cortejo, e geralmente serem realizadas a partir da iniciativa de uma instituição religiosa, isto é, “as procissões focalizam as relações dos homens com Deus através da Igreja” (DAMATTA, 1986, p. 59). As peregrinações, por sua vez, podem ser feitas em grupo ou de maneira individual, espontânea e, com frequência, “apresentam-se como atividades relativamente pouco institucionalizadas, sendo uma modalidade de religiosidade de massas, que integram uma multiplicidade de gestos individuais e coletivos de procura do sagrado” (SANTOS, 2010, p. 149).

Na Festa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição acontecem duas procissões: a Procissão da Bandeira e a Procissão de Encerramento, sendo uma de menor e outra de maior magnitude, respectivamente³¹, porém ambas notadamente institucionalizadas. A Igreja Católica, por meio dos dirigentes do Santuário, organizam e comandam a realização desses rituais que são tidos como pontos altos da Festa, sendo divulgados na programação oficial juntamente com as missas, o novenário e os shows.

Em 2019, a Procissão da Bandeira foi realizada no dia 28 de novembro, com saída do Parque Urbano da Macaxeira, percorrendo a avenida Norte, o Largo Dom Luiz e a Rua Itacoatiara até chegar à Praça da Conceição, onde a bandeira trazida pelo cortejo foi erguida ao som da banda da Polícia Militar de Pernambuco e foi celebrada a missa de abertura da Festa no palco montado em frente à Torre do Santuário, sendo presidida pelo então bispo auxiliar da Arquidiocese de Olinda e Recife, Dom Limacedo Antonio da Silva.

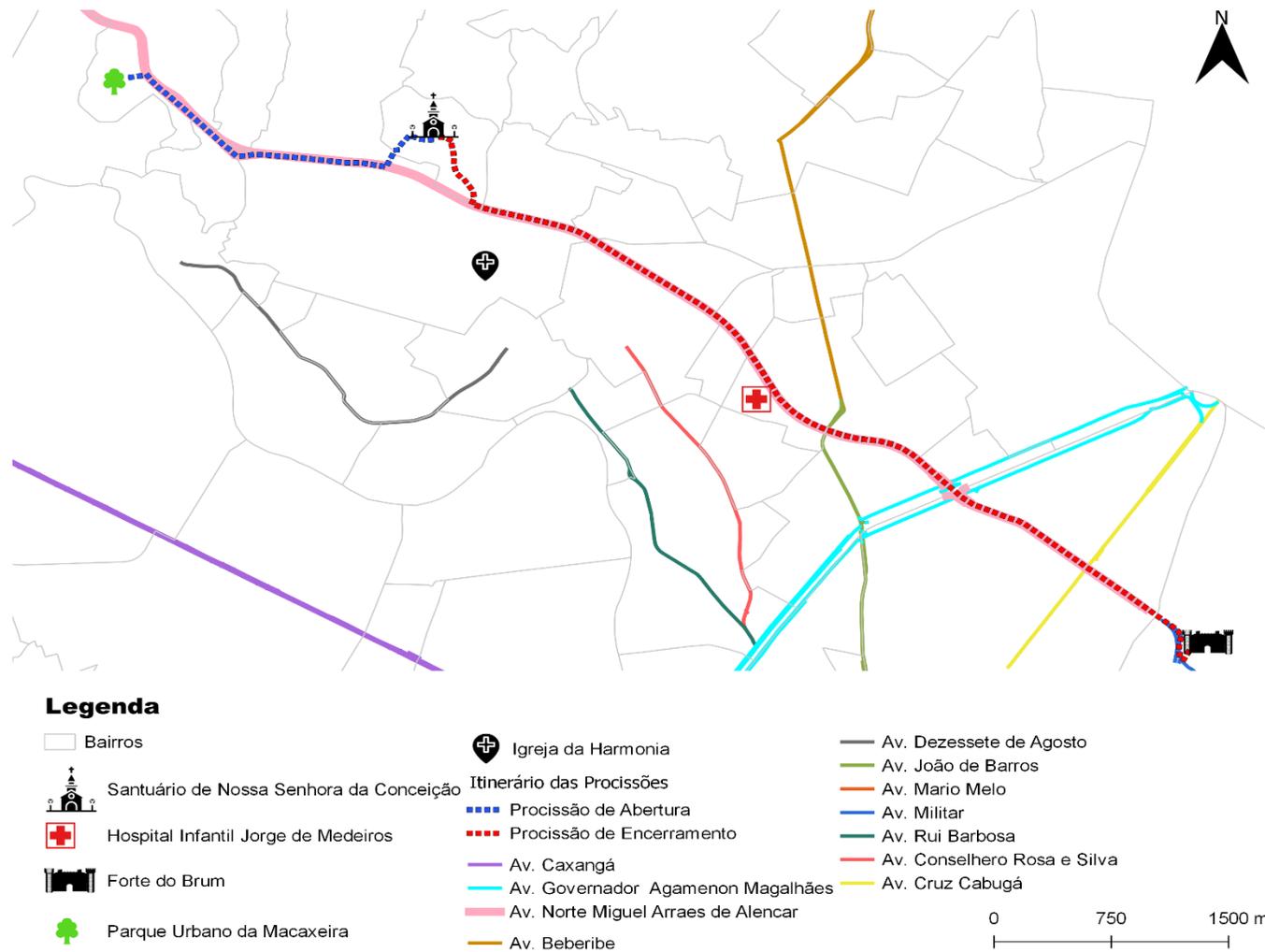
No mesmo ano, a Procissão de Encerramento da Festa do Morro, realizada no dia 8 de dezembro, teve início no estacionamento da Prefeitura do Recife, no Cais do Apolo, bairro do

³¹ Para a 115ª Festa de Nossa Senhora da Conceição, a previsão realizada para as procissões foi de 60mil à 250mil fiéis, segundo a organização do evento. Fonte: Corpo de Bombeiros Militar de Pernambuco. **Ordem de operações nº DIM 015/19**. Disponível em: <https://www.intranet.bombeiros.pe.gov.br/storage/get/file/10036>. Acesso em: 8 jun. 2020.

Recife, e seguiu pela Ponte do Limoeiro, Avenida Norte, até a chegada no Santuário, num percurso de aproximadamente 8 km. A caminhada é apontada por mais de 35% dos participantes como um dos momentos mais importantes do evento. O desfecho da Festa ocorre com a Santa Missa Campal, celebrada pelo arcebispo metropolitano de Olinda e Recife, Dom Antônio Fernando Saburido, no mesmo palco localizado na Praça da Conceição.

Eu deposito tanta esperança em Deus que na procissão eu me emociono. Não é porque é uma santa. Tá ali simbolicamente, né?! Mas a fé tá dentro da gente. Quando ele [o cortejo] vem de lá pra cá, do [Forte do] Brum, pra mim é uma festa! Porque ali tem uma harmonia, as músicas... é uma forma de evangelizar, transmite muita coisa, quando eu vou, eu sinto muita emoção... passa uma fé, uma esperança. Tem pessoas que estão tão desacreditadas, mas para mim é como se fosse uma renovação, é uma coisa muito forte (Entrevistado 5).

Figura 07 – Itinerário das Procissões de Abertura e Encerramento da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Pesquisa de campo, nov./dez. 2019. Elaboração: Deivid Souza.

Tratando-se de “rituais da ordem” ou “rituais de reforço”, como classifica DaMatta (1986), em que se celebram as relações sociais tal como elas operam no mundo diário, mantendo as diferenças de poderes e as hierarquias entre os seus participantes, as procissões têm sempre um ponto de partida formalizado e preestabelecido, podendo ser um centro físico e social de poder religioso ou cívico, bem como um ponto de chegada igualmente fixado. Além disso, geralmente o itinerário da procissão também é traçado pela instituição religiosa, o que consiste em uma clara manifestação da sua territorialidade e seu poder de criação e gestão de territórios religiosos: ainda que esses territórios sejam simbolicamente apropriados pelos leigos ao desempenharem suas práticas religiosas individuais simultaneamente à prática coletiva da procissão, ao instituí-la e organizá-la a Igreja exerce o seu controle sobre as pessoas, os fenômenos, os objetos e os relacionamentos que fazem parte do cortejo.

No que diz respeito às duas procissões realizadas no contexto da Festa de Nossa Senhora da Conceição, o trajeto é estabelecido através de uma parceria entre o Santuário e as instâncias governamentais, envolvendo, sobretudo, a Secretaria de Mobilidade e Controle Urbano do Recife. As duas esferas, isto é, o poder espiritual e o poder temporal, representados pelo Santuário e pela Prefeitura do Recife, respectivamente, estabelecem conexões durante o planejamento e a execução desses rituais, seja para estender as bênçãos da Festa a toda a cidade do Recife ao englobar o poder executivo na organização do cortejo, seja para mostrar que essas duas formas de poder, por vezes tidas como opostas, não estão de todo separadas.

Os pontos de partida das procissões, bem como as vias que ela irá percorrer, vêm sofrendo alterações de acordo com o aumento do número de participantes, implicando na escolha de vias mais amplas e capazes de acomodá-los de modo cada vez melhor, sempre considerando os impactos na mobilidade da cidade.

A nossa quantidade de fiéis aumentou, tanto que a nossa procissão [do dia 8] teve que aumentar. Antigamente saía do Sítio da Trindade, depois passou pro Parque da Jaqueira, agora estamos no Forte do Brum, lá na prefeitura. Foi aumentando o percurso por causa do número de fiéis, que não suportava a passagem. Também já há dois anos que mudamos a procissão da Bandeira, saía da Praça do Trabalho, depois foi pro Sítio da Trindade por causa do percurso e a quantidade, e por causa de mobilidade achamos melhor sair do Parque da Macaxeira, porque é uma coisa comprida, uma coisa reta, e tem várias saídas nos córregos, Córrego da Macaxeira, Córrego da Jaqueira, Vasco da Gama... que dá pra os motoristas circularem, pra não atrapalhar tanto a mobilidade da nossa cidade. Então a gente já está lá há dois anos, foi uma experiência muito boa, a gente pretende continuar com essa experiência... (Entrevistado 4).

Além disso, segundo o mesmo entrevistado, uma outra questão que motivou a escolha da Prefeitura como ponto de início da procissão do dia 8 de dezembro pode ser definida como uma forma encontrada pela Igreja para demonstrar o seu agradecimento por todo patrocínio que o governo municipal oferta à Festa do Morro. Esta parceria nos revela que as relações religiosas são, ao mesmo tempo, relações políticas, sociais e econômicas, e estão presentes no processo de criação, organização e preservação dos territórios religiosos.

As mudanças mencionadas quanto aos espaços em que sucedem as procissões, contudo, nem sempre são bem acolhidas por parte dos seus participantes, conforme é explicitado em algumas falas obtidas durante a aplicação dos formulários de perguntas:

“Eu achava melhor quando a procissão saía da Praça da Trindade, porque nesse percurso tem o canal, calçadas defeituosas, muito estreitas” (67 anos, morador de Olinda).

“Deveria mudar o percurso da Procissão da Bandeira, tem que sair do Sítio da Trindade ou da Praça do Trabalho” (comerciante, 56 anos, morador de Boa Viagem).

Eu acho aquilo errado porque, naqueles tempos, a procissão de Nossa Senhora bandeira saía ou da igreja ou da casa de uma pessoa que pudesse bancar a bandeira dela, não tirava do meio da rua, eu acho isso errado... tira ali do Sítio da Trindade, é errado! Tira da Praça do Trabalho, é errado! Agora estão tirando lá da Macaxeira, é errado! No meio da rua, é errado! [...] muitas vezes ela saiu da Igreja da Harmonia... mas depois disso, a bandeira de Nossa Senhora, que é o abrimento da festa dela, sai da rua, eu acho isso errado (Entrevistado 10).

O local escolhido para a realização da procissão, tanto o ponto de início quanto de encerramento do cortejo, como também o seu trajeto, a escolha do itinerário, quem participa da procissão e quem aprecia o caminhar dela externamente, são elementos de interesse para a análise geográfica (ROSENDAHL, 2018). No entanto, para além de uma compreensão funcional da procissão, como a localização dos lugares e o posicionamento dos personagens que ela envolve, é importante conferir maior destaque à dimensão simbólica do poder do sagrado que essa solenidade imprime no espaço.

A passagem de procissões e relíquias sagradas, segundo Claval (2014), estendem, durante a festa, o espaço sacralizado, restaurando a pureza e a inocência primeira, atribuindo ao espaço um novo sentido, ainda que esta sacralidade seja efêmera, perdurando por apenas um dia, horas ou minutos. Assim, os lugares seculares que fazem parte do trajeto das procissões são preparados de modo a também participarem do universo festivo. Neste sentido, com base

em seus estudos sobre as festas populares de romaria e folgedos, Carlos Maia (2010, p. 106-108) nos diz que

Os rituais de deslocamento e apropriação de espaços como sagrados nas interações espaciais durante a festa não traduzem dessacralização do símbolo religioso, mas sim sua afirmação, agora estendida a outros direcionamentos e posicionamentos mediante o movimento.

[...]

Essa região estendida do sagrado e suas interações espaciais são constituídas por uma consciência emocional que confere uma existência maior ao lugar sagrado na festa, enquanto os direcionamentos e orientações ritualísticas materializam esse deslizamento. Não há uma afirmação do distanciamento para com o sagrado nessas orientações e nesses direcionamentos ritualizados, pois o que se ratifica igualmente é a apropriação do espaço sagrado à maneira de totalidade em que criador e criatura encontram-se “face a face” a partir do movimento da criatura como isso mesmo que ela é.

Para ser sacralizado pelas procissões, esse fragmento do espaço da cidade deve também ficar totalmente aberto ao ritual e, em consequência, fechado às atividades de rotina do mundo diário (DAMATTA, 1986). A predileção pelos domingos e feriados para a sua realização auxilia sob medida nesse quesito e a obrigatoriedade da participação para os católicos é explicitada no terceiro dentre os Dez Mandamentos da Lei de Deus e no primeiro mandamento da Igreja³², segundo a doutrina católica.

Durante as procissões da Festa do Morro, sobretudo na procissão do dia 8 de dezembro, feriado municipal, estabelecimentos comerciais situados ao longo do trajeto suspendem o seu funcionamento por alguns minutos para que clientes e funcionários possam ver o cortejo passar. Os moradores saem às ruas ou se debruçam de suas janelas e sacadas, fazem pedidos e orações à Santa que, naquele momento, foi retirada de sua morada e saiu em passeio pela cidade, espalhando bênçãos e santificando temporariamente os espaços até então profanos, dissolvendo as fronteiras entre esses dois mundos.

“É importante a procissão porque nesse momento muitas pessoas que não podem vim para cá tem a oportunidade de ficar perto da santa. É um ganho para os moradores do Recife ter essa visão da santa” (28 anos, moradora de São Lourenço da Mata).

“É a maior festa de todas. O percurso da procissão é importante porque todos ficam reunidos” (45 anos, morador do bairro da Várzea).

³² Durante o domingo e os outros dias de preceito, os fiéis se absterão de se entregar aos trabalhos ou atividades que impedem o culto devido a Deus, a alegria própria do dia do Senhor, a prática das obras de misericórdia e o descanso conveniente do espírito e do corpo (JOÃO PAULO II, 2000: 571, pf.: 2185).

Segundo entrevistados, o momento mais emocionante da procissão do dia 8 de dezembro acontece quando o cortejo passa em frente ao Hospital Infantil Jorge de Medeiros, localizado na Avenida Norte (ver Figura 07). Muitos chegam a sair do hospital para ver a procissão enquanto os trios param em frente ao local e entoam cânticos e fazem orações suplicando à Deus e à Imaculada Conceição pela saúde das crianças doentes que ali se encontram. Trata-se de um dos pontos altos da procissão, que inspira e comove a todos: “Eu acho que naquele momento ali eu sinto a presença de Deus ali com a gente” (Entrevistado 5).

Produzindo um itinerário geossimbólico, as procissões difundem o conteúdo sacro presente nos santuários, criando territórios permeados por signos, crenças, valores e afetividade ao longo de vias de grande importância para a cidade do Recife, e inspirando a realização de outras práticas religiosas durante a caminhada. É possível encontrar muitas pessoas vestindo as cores branco/azul, de pés descalços, levando flores, terços, velas, balões, fazendo orações, cantando, acenando etc. O cortejo agrega devotos de todas as idades, de crianças de colo a pessoas idosas, e de variados credos e estratos sociais.

Tem gente que faz promessa pra vim descalça, pessoas de idade, setenta, setenta e poucos anos, vem a pé até o Morro da Conceição e não sentem nada. Tem pessoas que fazem a promessa de vim de costas até o Morro da Conceição. Pessoas que fazem promessa, isso no percurso do andor, de pelo menos soltar fogos ao chegar lá em cima... então vim com os fogos, vim com tijolo na cabeça porque construiu sua casa, outros vêm trazendo braço, perna, seio, cabeça... outros vêm também acompanhando o andor com roupas de noiva, outros vem trazendo o seu diploma, no dia da bandeira e principalmente no dia 8, telhas, fotos, aliança, remédio porque foi curado da doença, tem uns que traz a semana toda e tem outros que vem na procissão trazendo, ai paga, sobe o morro, assiste a missa e depois vai lá no monumento pagar a promessa. Dinheiro, crucifixo... (Entrevistado 6).

Eu vou para a procissão dEla [Nossa Senhora da Conceição] todo de branco, que é a cor de Oxalá... tem pessoas que botam as guias, tudinho, eu só boto quando eu vou pra um toque na casa do meu pai de santo... (Entrevistado 10).

Figura 08 – Práticas religiosas nas procissões da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, nov. 2019 e dez. 2019, respectivamente.

O andor é o elemento de maior destaque em uma procissão, pois nele se encontra o símbolo sagrado que é reverenciado e seguido pelos fiéis. Por esse motivo, é esperado que aqueles que o acompanham queiram aproximar-se e, se possível, tocá-lo. Na Procissão de Abertura, o andor conduz a bandeira da Festa retratando a imagem de Nossa Senhora da Conceição, ornado com muitas flores brancas e em tons de lilás; e na procissão do dia 8 de dezembro, o andor traz uma réplica da imagem da santa, e as flores são brancas, rosas e amarelas.

Faz parte da caminhada, enquanto ritual expiatório, que o andor seja carregado por fiéis, apoiado sobre os seus ombros, uma prática custosa e penitencial. Conforme relatado por um dos entrevistados, antigamente, essa atitude devocional era desempenhada nas procissões da Festa, quando estas ainda apresentavam um número de participantes relativamente pequeno e um percurso mais curto. Ao passo que as procissões e a Festa como um todo foram ganhando maiores proporções, a ornamentação dos andores tornou-se paulatinamente mais pomposa e sua estrutura mais pesada. Como consequência, já não era possível que eles fossem levados pelos

fiéis e essa tarefa foi transferida para os marinheiros. Com o passar do tempo, os andores passaram a ser transportados em um veículo do Corpo de Bombeiros e, em seguida, na parte traseira de uma caminhonete, o que gerou desaprovação por parte de devotos da Santa.

“A gente tem que carregar o andor, nada de carro puxando! Ia para a procissão do dia 8, 5 metros durante 5 anos pedindo uma graça, quando alcancei a graça parei de ir” (estofador/pintor, 65 anos, morador de Casa Amarela).

“Eu acho errado, eu acho que deveria ter o andor e os homens para carregarem o andor dela... e por amor a Ela [Nossa Senhora da Conceição]!” (Entrevistado 10).

Além das alterações no que diz respeito ao transporte do andor, o mesmo também sofreu modificações ao longo do tempo em relação à sua confecção, tendo em vista que, anteriormente, esta era realizada pelos próprios moradores do Morro da Conceição e comunidades vizinhas que participavam da Festa e, atualmente, é o próprio Santuário, através dos seus dirigentes redentoristas, que se encarrega dessa função.

Já teve andor do dia 29 que saía das comunidades, saía a gente adolescente, eu com o grupo, a gente já construiu o andor, porque a gente fazia parte da igreja, então a gente montava mesmo com o tema, “esse ano vai ser o terço!”, então a gente criava, fazia o terço e a gente se vestia nas cores do terço acompanhando e outros iriam carregando o andor nos ombros, então era gratificante. Era cansativo para quem carregava, pesado, sim. Mas era muito lindo ver isso! Depois passou para os carros. O padre tirou das comunidades que não era mais viável... se modernizou! Muita gente se afastou, outros morreram e os padres que assumiram não quiseram mais dessa maneira (Entrevistado 6).

Na Festa do ano 2019, a qual teve como tema “Maria, mãe de um povo ferido”, partiu da Igreja, a iniciativa de confeccionar um meio de transporte adaptado ao andor, de modo que ele pudesse ser levado por força humana dos denominados Guardiões do Andor, um grupo formado por cerca de 300 membros do Terço dos Homens, movimento católico que marca a presença masculina na devoção ao santo terço mariano, e por outros devotos da Santa (Figura 09). Na Procissão de Encerramento, contou-se ainda com a participação da Guarda de Honra da Marinha do Brasil na condução do andor.

Figura 09 – O andor sendo conduzido por força humana na Procissão da Bandeira da Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedrosa, nov. 2019.

Conforme noticiado pela mídia, a ação teve como finalidade principal valorizar a fé e a devoção dos “filhos de Maria”, cedendo aos anseios dos fiéis. No entanto, segundo entrevistados, dentre eles, um dos dirigentes do Santuário, a necessidade de buscar um meio alternativo para transportar o andor surgiu a partir da constatação realizada ao longo das edições da Festa acerca dos problemas enfrentados em relação aos meios de transporte utilizados, visto que sempre quebravam ou apresentavam algum defeito durante a procissão, causando atrasos significativos.

O primeiro reitor que teve aqui, Pe. Ulisses, quando voltou para Aparecida, viu que aqueles carros eram um problema, a procissão atrasava, “o carro quebrou!”, ai o padre disse que Nossa Senhora não quer mais vim motorizada (risos), procurem ver uma forma diferente... porque o povo tem o amor de tá trazendo, empurrando o andor, não é?!... tinha a tradição deles, depois tiraram... depois botaram esse negócio de carro, mas carro começou a dar problema porque subir essa ladeira... é diferente e tem carro que não pode. Mas dava problema, sempre chegava atrasado e as vezes o povo tinha que empurrar, olhe, aquela agonia... só sei que Pe. Ulisses disse isso, ai foi criado aquele carro onde não é motorizado mas que o povo de Deus, o povo devoto da Mãe, todos querem empurrar um pouquinho o carro, é uma forma bem diferente e deu certo (Entrevistado 7).

[...] quando eu cheguei ai já estavam fazendo o carro que era uma plataforma empurrada simplesmente por mãos humanas, sem nenhuma força motriz a não ser a força humana só e funciona e ai não tem problema. Mas ai, claro, como se está mexendo com esse lado simbólico-religioso ai passa a ter o significado que as pessoas... “nós que carregamos o andor”... isso é conversa (Entrevistado 13).

A jurisdição sobre o andor, o itinerário da procissão, datas e horários, representa uma dentre as diversas ações que explicitam o poder hegemônico da Igreja Católica na gestão do sagrado durante a Festa. A cada ano, novas estratégias são lançadas para melhorar a organização do evento, com a possibilidade de serem descartadas ou conservadas nos anos consecutivos de acordo com a sua eficácia. De toda forma, o exercício da autoridade eclesiástica sempre se faz presente nas procissões, rituais que além de possuírem uma importância excepcional para os participantes da Festa, são capazes de expressar a forte adesão de fiéis e, conseqüentemente, o poderio dessa instituição religiosa à cidade do Recife.

Por outro lado, é possível observar que os indivíduos e grupos que participam desses rituais também possuem formas específicas de valorização e apropriação dos espaços em que eles ocorrem, “geossimbolizando” o território através das suas crenças, valores e práticas religiosas. Com isso, os participantes exercem uma influência direta e significativa sobre as ações e estratégias territoriais adotadas pela Igreja, a qual mesmo empregando esforços no sentido de controlar e preservar a sua soberania sobre os territórios religiosos, propõe negociações que visam atender às exigências dos fiéis sem, contudo, abrir mão da sua autoridade.

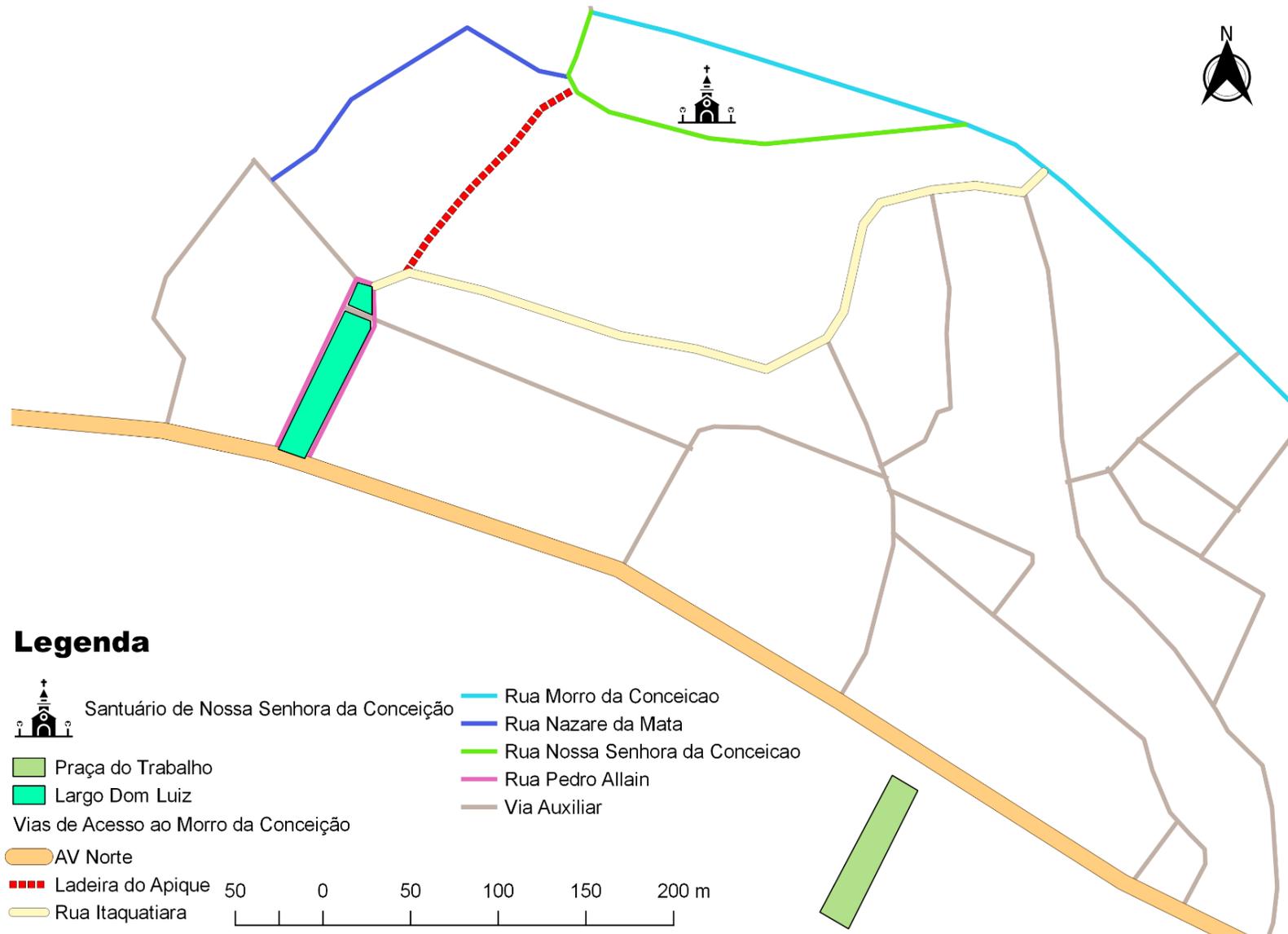
6.3 “Subir o Morro para chegar ao Céu!”: o rito da escalada na Festa

O Santuário de Nossa Senhora da Conceição é um local de difícil acesso por estar situado no alto de um morro e para chegar até ele é preciso subir pela escadaria da Ladeira Apique³³ ou pela Rua Itacoatiara, a qual apesar de não ser tão íngreme quanto a escadaria, também exige um esforço significativo por parte dos devotos que optam por esta via. Essas são as duas vias principais de acesso ao Santuário, diretamente conectadas ao Largo Dom Luiz, caminhos percorridos ritualisticamente até o alto do Morro da Conceição por aqueles que o experienciam enquanto um lugar sagrado (Figura 10). Nesta perspectiva, a escalada permite, simbolicamente, afastar-se do universo das coisas comuns, profanas, e aproximar-se

³³ Nome oficial da ladeira que abriga a escadaria que dá acesso ao Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Popularmente, é denominada “escadaria do Morro da Conceição”.

paulatinamente do sagrado, representado neste contexto pela imagem da santa e pelo Santuário que a abriga.

Figura 10 – Principais vias de acesso ao Morro da Conceição pela Avenida Norte, Recife/PE, 2019



Fonte: Pesquisa de campo, nov./dez. 2019. Elaboração: Deivid Souza.

Longe de uma tentativa de reificação, compreende-se que as vias figuram como um contínuo entre uma ordem do sagrado e do profano, uma vez que não é possível delimitar nitidamente onde se inicia um e termina o outro, sobretudo porque percebe-se que o profano também está presente no sopé e no topo do Morro, bem como ao longo da escadaria e da Rua Itacoatiara, conforme observa Pedroso e Rosa (2018), havendo uma solução de contiguidade entre aquelas duas ordens.

Ainda que não sejam espaços diretamente controlados pela Igreja Católica, dado que estão para além dos limites do Santuário, onde a territorialidade institucional é exercida em toda a sua plenitude, é no decorrer do tempo festivo, instituído e organizado pela Igreja, que diferentes indivíduos e grupos tecem suas territorialidades religiosas ao longo das referidas vias. A importância da subida ritualística do Morro da Conceição enquanto um ato de fé e devoção popular é reconhecida pelos dirigentes do Santuário.

Nós dizemos que Nossa Senhora da Conceição é padroeira do povo do Recife de coração, porque é uma festa que sobe rico, sobe pobre, sobe macumbeiro, sobe todo mundo! Dom Helder já falava: hoje é dia da mãe, da mãe de todos nós! Mas a importância dessa festa é que as pessoas sobem o Morro e desde os tempos bíblicos, subir um morro, subir uma montanha, subir um lugar alto é para encontrar-se com Deus, então isso é uma coisa que está lá na nossa origem, tá lá nos nossos primórdios, isso não é uma coisa nova, então ir ao morro, subir o morro, fazer suas promessas, participar da missa, ou mesmo só passar lá na imagem, fazer suas orações e ir embora, virou uma tradição do povo do Recife, as pessoas tem uma afeição muito grande por isso, e com isso faz com que a festa seja de fato uma mobilização popular que vai passando de geração em geração, de pai pra filhos, e com isso eles se sentem muito bem de ir ao Morro... (Entrevistado 1).

Nessa questão simbólica, realmente, o recifense que nasceu depois dessa tradição, assumiu essa tradição e faz de tudo para que essa tradição continue, né?! Então, é muito forte... e depois, tem o aspecto antropológico da subida, né?! A humanidade sempre privilegiou essa manifestação de ir a um lugar considerado sagrado subindo um morro, subindo uma montanha, que é ligado exatamente a essa visão sacrificial de manifestação religiosa. [...] E aí naquele lugar, se foi estratégico ou não, mas simbólico se tornou, pelo fato de ter aquele monumento e as pessoas fazerem de tudo para subir nele, isso é importante (Entrevistado 13).

Ressalta-se nas falas supracitadas, fruto das entrevistas com dois representantes do Santuário, que a Igreja está ciente da presença de indivíduos e grupos sociais distintos na Festa, tanto em relação à religiosidade, quanto às condições socioeconômicas. É feita também uma alusão às longínquas origens da busca por lugares mais elevados para a realização de atividades religiosas, além de assinalar a importância da subida ao Morro da Conceição enquanto uma

prática tradicional da Festa, sobretudo, para os recifenses. Participantes da Festa fizeram declarações que corroboram alguns desses pontos:

“A Festa é importante pela tradição. Aqui é um ponto turístico. Quem vem a Recife e não vem ao Morro, não vem a Recife. Se é católico, tem que vim para Recife” (professora e assistente social, 65 anos, moradora de Olinda).

“A Festa é importante pela fé que o povo tem na santa. Recife é muito devoto, independente de religião” (técnico industrial, 60 anos, morador de Paulista).

“A Festa é importante para a manutenção da prática religiosa no Recife” (instrumentador cirúrgico, 47 anos, moradora de Jaboatão dos Guararapes).

“A Festa é importante pelo reconhecimento do Morro da Conceição como recanto espiritual no Recife pela população” (47 anos, moradora de Itapissuma).

Tratando-se de geossímbolos, a escadaria e a Rua Itacoatiara encarnam em si um conjunto de signos e valores que as tornam capazes de possibilitar o trânsito do homem religioso a um lugar mais elevado, física e espiritualmente. A apropriação/valorização simbólica desses espaços sucede através das práticas religiosas desenvolvidas durante a subida, as quais são aqui apreendidas enquanto rituais de escalada ou ascensão (ELIADE, 1979; 1992) e quando externadas, em suas múltiplas nuances, desenham itinerários que permitem aos devotos a passagem do espaço/tempo cotidiano para um outro, carregado de sacralidade. Não estamos com isso querendo dizer que essa prática se apresenta simbolicamente de maneira equânime a todos os que a realizam, mas estamos tomando esse rito sob a perspectiva do homem religioso, o qual reconhece determinados espaços como envoltos por uma aura sagrada, salvo os diversos valores e significados particulares que cada um, individualmente, pode conferir a eles.

O rito da escalada propicia uma significativa mudança no comportamento de muitos devotos que o realizam, deixando para trás o mundo profano ao qual pertencem para se aproximarem da “morada dos seres celestiais”. Assim, ao subir o Morro, o devoto imagina-se trilhando um caminho em direção ao Céu e, embora não chegue a atingi-lo, ao menos se aproxima dele, onde a comunicação com os seres celestiais pode ocorrer quase que instantaneamente. Mas não é apenas isso: ao final da escalada, o devoto já não é mais o mesmo, pois realizou uma ruptura de nível ontológica através da abolição da condição humana profana, passando do modo de ser profano ao sagrado.

O “muito alto” é uma dimensão inacessível ao homem como tal; pertence de direito às forças e aos Seres sobre-humanos. Aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então

de ser homem: de uma maneira ou de outra, passa a fazer parte da condição divina (ELIADE, 1992, p. 60).

Chamamos a atenção aqui para o caráter sagrado do Céu e das regiões superiores. Os espaços sagrados podem estar em áreas mais elevadas apenas sob o ponto de vista simbólico, por promover a transcendência da condição humana e uma penetração nos níveis cósmicos superiores, mas também podem se encontrar numa área altimetricamente acima dos espaços comuns, profanos. Isso quer dizer que montanhas, montes, morros e outras saliências são tidas como escadas para o Céu, extrapolando o sentido metafórico e materializando-se espacialmente a fim de também possibilitar o contato do homem religioso com os espaços celestes concretamente através de uma passagem, uma subida, uma ascensão, proporcionando a ocorrência de processos característicos de “gigantização e divinização” que fazem com que o homem, através de uma simples atitude imaginativa de elevação, sintá-se com um certo poder (FIGUEIRA, 2000). Corroborando com essa discussão, DaMatta (1986, p. 73) afirma que

De fato, no nosso modo de conceber o espaço religioso, a linha vertical e hierarquizada, que relaciona o céu com a terra e o alto com o baixo, é algo dominante e crítico. O “alto”, conforme sabemos muito bem, é tudo que é superior, tudo que deve ser mais nobre e mais forte, tudo que tem mais poder. É lá nessa esfera situada em cima que moram os anjos, os santos e todas as entidades que nos podem proteger e guiar os destinos. O “baixo” é a terra em que vivemos: vale de lágrimas onde sofremos, trabalhamos e finalmente morremos. A reza, a festividade religiosa e o canto propiciatório coletivo são meios de chegar até essas regiões superiores, ligando o aqui e o agora com o além e o infinito.

Numa perspectiva cristã, temos que a própria Bíblia Sagrada traz muitos exemplos de acontecimentos marcantes em montes e elevações, onde Deus se comunicava com os seus, empreendendo milagres e revelações – Moisés recebeu as tábuas da lei no Monte Sinai (Êxodo, 34); o Templo de Jerusalém foi construído por Salomão no monte Moriá (2 Crônicas 3:1); Jesus transfigurou-se no Monte Tabor (Mateus 17,1-8; Marcos 9,2-8; Lucas 9,28-36) – mas também onde eram feitos orações e sacrifícios – Jesus orou e foi preso no Monte das Oliveiras (Lucas, 22: 39-53); o sacrifício de Isaac sobre a montanha na região de Moriá (Gênesis, 22) e o sacrifício de Elias sobre o Monte Carmelo (1 Reis, 18).

A localização geográfica do Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição colabora significativamente para o fortalecimento do simbolismo apresentado. Situado numa área mais elevada em relação ao seu entorno – um morro – o Santuário intensifica a imagem de um lugar propício à transcendência e à comunicação com o sagrado pois ele se encontra mais próximo do “Céu”, da “morada dos deuses”, “do Ser supremo”.

A geografia do lugar, um morro, contribuiu para a fortificação do símbolo local, pois a presença do “elemento olímpico”, além do homem se sentir mais perto do divino, é uma referência de valor que remete a antigos cultos de antepassados cristãos de significado ascensional (nos montes Tabor, Gerizim e Gólgota), realizados em louvor ao céu, à luz, ao fogo purificador, etc. (FIGUEIRA, 2000, p. 67).

O Santuário de Nossa Senhora da Imaculada Conceição faz parte de um conjunto de santuários católicos encontrados no Brasil e no mundo, que estão situados em locais elevados, fator este que é envolto de simbolismo, tais como a Igreja da Penha no Rio de Janeiro, localizada no alto de um penhasco; o Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia e o Santuário de Bom Jesus do Monte em Braga, Portugal. Neste sentido, além de ser reconhecido como um lugar sagrado por excelência, assim como todos os demais Templos (ELIADE, 1992), o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, uma vez localizado em um morro, fortalece uma gama de imagens simbólicas relacionadas ao caráter sagrado das regiões mais elevadas, dotando esse espaço de significados tão profundos que são capazes de induzir muitos participantes da festividade a chegarem até ele de maneira ritualística através das principais vias de acesso ao Santuário, isto é, a escadaria e a Rua Itacoatiara, para ali realizarem suas preces e agradecimentos.

Por tudo isso, temos que as representações sociais tecidas no universo do senso comum, isto é, a compreensão das pessoas comuns acerca das formações montanhosas, são compostas pelas dimensões turística, esportiva, ambiental e simbólica, mas para o homem cristão, para além de uma formação física, a montanha³⁴ configura-se enquanto um “símbolo espiritual”, cuja escalada conduz à iluminação, à contemplação divina, à uma conexão com Deus (BRITO, 2008).

Tuan (1980), abordou dentre outros temas a mudança de atitude ambiental dos indivíduos para com a montanha em diferentes espaços/tempos. Preocupado em compreender como o homem responde emocionalmente à montanha, enquanto um aspecto recalcitrante da natureza que desafia o controle humano, tal como os mares e desertos, Tuan percebeu que as respostas estéticas para com as montanhas variam de cultura para cultura, modificando-se dentre os mais diversos recortes espaciais e temporais. Assim, elas podem transmitir confiança, medo, temor, aversão, horror, sendo ainda descritas como selvagens, aterrorizantes, distantes, hostis, desoladas, divinas.

³⁴ É importante elucidar que o autor citado considera a definição de montanha de acordo com o chamado senso comum, a qual passa por uma lógica própria, em que não se fazem necessárias fronteiras rigidamente definidas. Por esse motivo, ele desconsidera propositadamente as definições adotadas pela Geomorfologia e ciências afins, posto que limitariam a análise empreendida em sua pesquisa.

Nesse sentido, pensando a montanha enquanto um elemento sagrado, Tuan (1980) identifica que, para povos em diferentes partes do mundo, a montanha é o lugar onde o Céu e a Terra se encontram, sendo impregnada de poder sagrado, o ponto central, o eixo/centro do mundo, uma escada para o Céu, o trono terrestre dos deuses ou o seu próprio lar. Nesse lugar, onde o espírito humano podia passar de um nível cósmico para outro, o homem poderia construir templos e altares. E assim ele o fez.

A montanha está “mais próxima” do Céu, o que a investe de uma dupla sacralidade: por um lado, participa do simbolismo espacial da transcendência (“alto”, “vertical”, “supremo”, etc.) e, por outro, é o domínio por excelência das hierofanias atmosféricas e, como tal, a morada dos deuses. [...] Devido ao fato de ser o ponto de encontro entre o Céu e a Terra, o “monte” acha-se no “centro do mundo” e é certamente o ponto mais elevado da Terra. Por isso as regiões consagradas – “lugares santos”, templos, palácios, cidades santas – são assimiladas a “montanhas” e elas mesmas tornam-se “centros”, isto é, são integradas de maneira mágica no cume do monte cósmico (ELIADE, 2008, p. 90-91).

A montanha é considerada ainda enquanto “uma monumental ara de sacrifícios” (TUAN, 1980) porque representa um ponto de ligação entre o Céu e a Terra, entre o mundo divino e o mundo material, onde se processa a união entre Deus e os homens (FIGUEIRA, 2000). O sacrifício, segundo Claval (2007), “prova àqueles aos quais se dirige que se está pronto a lhe dar o que se tem de mais precioso” (p. 154) e “reata a aliança com as forças que comandam o mundo: ele permite captar sua atenção, acalmar sua cólera e atrair suas boas graças” (p. 157).

Antes mesmo de atingir o alto do Morro da Conceição os devotos que participam da Festa aproveitam toda a peregrinação pelos degraus da escadaria para realizar sacrifícios: pagando promessas e fazendo penitências de maneira ritualística, além da própria escalada corresponder a uma atitude sacrificial (Figura 11). Trata-se, portanto, de uma “subida expiatória”, como denomina Menezes (2012) ao fazer referência à escadaria da Igreja da Penha-RJ.

Figura 11 – Devotos subindo a escadaria da Ladeira Apique, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2019.

Conforme estudo desenvolvido por Pedroso e Rosa (2018), muitos sobem a referida escadaria descalços, de joelhos, com os mesmos a mostra, intensificando a dor sobre eles; outros depositam na cor de suas vestes tão expressivo significado que o uso destas durante o sacrifício é realizado como uma espécie de complemento ao cumprimento da promessa feita. De modo geral, essas práticas costumam ser desenvolvidas pelo devoto simultaneamente a rezas e orações. Além disso, também é possível identificar uma significativa participação das crianças na execução de pequenos sacrifícios para pagar a promessa feita por outrem em seu favor, tais como subir a escadaria descalça e/ou vestida de mortalha de cor azul.

É durante o tempo sagrado – que no contexto em questão, corresponde aos dez dias de festejos que tem sua culminância no dia 8 de dezembro – que essas práticas são intensificadas e recebem uma maior conotação simbólica. Conforme se aproxima o dia 8, o fluxo de pessoas ao longo da escadaria da Ladeira Apique aumenta gradativamente, dificultando a execução de determinados atos devocionais. A figura a seguir retrata um fiel que, percebendo a reduzida movimentação na escadaria no primeiro dia da Festa, aproveitou para realizar seu sacrifício, subindo-a de joelhos.

Figura 12 – Devoto subindo a escadaria da Ladeira Apique de joelhos, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, nov. 2019.

Essa ocorrência nos leva a compreender melhor um aspecto importante observado no trabalho de campo realizado: a intensa manifestação de práticas religiosas também na Rua Itacoatiara. Durante os últimos dias da Festa, sobretudo no dia 8 de dezembro, é comum encontrar pessoas subindo o Morro por essa via, seja de costas ou de joelhos, para o pagamento de promessas, sempre amparadas por alguém que oferece auxílio na realização da atividade sacrificial. Na oportunidade, essas pessoas vestem roupas brancas e/ou azuis.

Figura 13 – Devota subindo pela Rua Itacoatiara de joelhos, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2019.

Antes da chegada da Santa ao Morro, houve um acontecimento bastante inusitado que até hoje é lembrado por antigos moradores da localidade. Conta-se que a imagem foi levada e instalada no Morro da Conceição por um marinheiro como forma de pagamento de uma promessa feita durante um naufrágio. Em alto mar, ele teria rogado à Virgem da Conceição e Ela teria atendido o pedido, livrando-o da morte. Então, “ele pegou-se na fé e disse que no Morro mais alto que ele visse ele botava uma Santa”, e por esse motivo “todo ano pela festa tem marinheiro que sobe a ladeira nadando pra pagar promessa”³⁵.

A história de um marinheiro que subiu a Ladeira Apique “nadando”, rastejando, é memória viva que permeia o imaginário mítico de muitos, devotos da Santa ou não, sendo referenciado até mesmo em poesia: “O marujo que subia/Nadando o Morro santo/Foi promessa que fazia/Com uma coragem e tanto/Louvando a Virgem Maria/Com dores subia em pranto”³⁶.

³⁵ Seu Luiz, 87 anos, mais conhecido como pai velho, chefe de um Centro Espírita que existia no Morro da Conceição e antigo morador da localidade. Entrevista concedida ao Jornal dos Bairros. Pai velho conta a história do Morro da Conceição. Ano I, nº 6, Recife, jan. de 1979, p. 4 e 5. Disponível em: <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PJBASPE021979006.pdf>. Acesso em 11 de maio de 2020.

³⁶ Verso de autoria de Casimiro Júnior no folheto “História da Padroeira do Morro” *apud* Mendonça (1986, p. 157).

Esta grandiosa manifestação de fé e devoção à Imaculada, transmitida de geração em geração por meio da oralidade, foi também mencionada por um dos entrevistados: “Eu não vi, mas tem uma história que permeia lá naquela região, no bairro, de um marinheiro que foi salvo, estava se afogando... e ele subiu o Morro pelo calçamento meio que nadando, se arranhou todinho, mas subiu... muita gente sobe de joelhos, tem gente que sobe de costas...” (Entrevistado 2).

Os dirigentes do Santuário conhecem a famosa prática de subir o Morro “nadando”, além de outras que também são muito custosas, gerando dor e sofrimento exagerado aos praticantes. Embora não apoiem e tampouco estimulem essas práticas, eles reconhecem que não têm controle sobre essas ações desempenhadas pelos devotos:

Nós temos cuidado... nós não temos controle sobre isso, é a primeira coisa que nós temos que falar. Mas a gente não incentiva práticas religiosas que ameassem a vida. Às vezes tem gente que quer subir ou descer o Morro nadando, acho que Deus não queria isso... mas se a pessoa quer fazer... mas nós não incentivamos isso (Entrevistado 1).

Apesar de reconhecer os limites da autoridade sacerdotal e, conseqüentemente, do poder de influenciar, afetar e controlar os devotos em se tratando de práticas sacrificiais realizadas durante as festas religiosas, um dos dirigentes demonstra de maneira incisiva a sua desaprovação e reforça a necessidade de estabelecer um diálogo para com os devotos nesse sentido, utilizando-se de um discurso voltado à um processo de catequização que poderia vir a pôr fim a essas práticas.

Bom, a primeira atitude do santuário é acolher. Agora, a segunda atitude, essas posturas sacrificiais, o santuário tem que dizer “gente, isso ai não tá agradando deus nenhum, não tá agradando divindade nenhuma, isso é uma ignorância antropológica, uma ignorância cultural fora do comum, nós temos que superar isso!”. Essa é uma fala dura, agora, não sei quando que cada um vai receber essa mensagem com essa conotação, agora, o santuário tem que respeitar a pessoa porque, por exemplo, eu posso ir de batina e tudo e chegar perto, mas “não, eu fiz essa promessa foi pra Deus, não foi pro padre”, eu posso receber essa resposta. Agora, eu tenho que fazer uma comunicação, tenho que fazer um processo em que as pessoas, no mínimo, se humanizem na sua manifestação religiosa. O que muitas vezes se percebe, e ai não é só no Morro da Conceição, mas em todo lugar onde há alguma manifestação em massa no sentido religioso, vai constatar esse tipo de manifestação exagerada. Agora, é certo que o cristianismo, no sentido mais genuíno, não pode enxergar isso no sentido de abençoar isso, não. Tem que acolher a pessoa que está vivendo nessa situação sacrificial, para dizer “olha, filho, você tem que dar um passo adiante, isso ai não tá agradando mais ninguém não” (Entrevistado 13).

Testemunhos de fé e devoção a respeito da subida do Morro da Conceição como uma forma de pagar promessas multiplicam-se durante a festa, como é o caso da professora de 35 anos, moradora do bairro Beberibe, na zona norte do Recife, que participa da festa todos os

anos. Ela chegou ao Santuário subindo pela rua Itacoatiara, descalça e vestida de mortalha, além de fazer uma doação de velas para a Igreja e assistir à missa, e acredita que “através da Santa a gente realiza nossos sonhos, Ela é mãe de Cristo e intercede por nós”.

Deparando-se com o caso de uma moradora do bairro Nova Descoberta, autônoma, 21 anos, é possível constatar que nem todos os “pagadores de promessa” podem ser lidos enquanto devotos da Santa. A jovem declarou-se sem religião mas acrescentou que frequenta uma igreja evangélica, esclarecendo ainda que não possui devoção pela Santa e que nunca fez promessa para Ela, mas que participa da festa todos os anos e sobe pela Itacoatiara trazendo a filha vestida de azul apenas para pagar uma promessa feita por sua mãe.

Há também quem ainda esteja à espera de uma graça, porém já fazendo planos de como irá agradecer, como a moradora de Jaboatão dos Guararapes, 39 anos, que participa da festa esporadicamente e sempre sobe pela Itacoatiara. Destacando a importância da escadaria, ela promete escalá-la descalça e por três anos consecutivos caso alcance o pedido feito a Santa. A prática já é realizada pela estudante, 18 anos, moradora do bairro Vasco da Gama, que sobe a escadaria descalça no dia 8 de dezembro, quando também comemora o aniversário de sua mãe.

Tudo isso revela que o ritual de ascensão pode ser realizado tanto pela escadaria quanto pela Rua Itacoatiara ou por outras vias: o mais importante é atingir o cume do Morro e chegar aos pés da santa para render-lhe orações e homenagens. Contudo, a carga simbólica que permeia a escadaria da Ladeira Apique mostra-se mais significativa, sendo indicada enquanto um lugar importante por mais de 22% dos participantes, tendo em vista que a subida de cada um dos seus degraus aproxima o devoto da morada da santa, a qual pode corresponder ao Santuário em si, uma vez que abriga a imagem que a representa, mas também ao Céu, o firmamento, a morada da Virgem Imaculada.

Confirmando e fortalecendo a identificação da comunidade e dos visitantes do Santuário com essa via, recentemente foi posta pela Prefeitura do Recife – através do programa Mais Vida nos Morros³⁷ – no sopé da escadaria, uma placa com a seguinte inscrição: “Subir o **Morro** para **chegar ao Céu!**”, e no alto da escadaria encontra-se uma outra placa que diz: “Quem chega ao **Morro da Conceição** toca o Céu!” (Figura 14).

³⁷ O programa Mais Vida nos Morros começou em 2016 como uma estratégia que busca despertar uma mudança de comportamento em relação às questões urbanas e ambientais. O projeto já beneficiou cerca de 2.300 famílias. O morador é o grande protagonista da transformação em sua comunidade. A ideia é despertar cada vez mais o sentimento de comunidade, a autoestima e o orgulho dos moradores para com o seu território. A Prefeitura do Recife participa com a elaboração do projeto, orientação técnica e a acompanhamento das ações e conta com a participação significativa da comunidade e da iniciativa privada.

Figura 14 – Placas colocadas pelo programa Mais Vida nos Morros, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedrosa, out. 2019.

Representações ligadas à devoção à Virgem Maria também são de grande importância para a construção do imaginário popular acerca do rito da ascensão pois é a Ela que as práticas religiosas são direcionadas na ocasião da Festa de Nossa Senhora da Conceição do Morro e segundo o dogma proclamado pelo Papa Pio XII em 1950, terminado o curso da sua vida terrestre, Maria foi assunta em corpo e alma à glória celeste. Até mesmo as cores azul e branco que estão presentes na vestimenta da santa englobam significados importantes. A cor branca é tida como a mais sagrada dentre as demais para todos os povos de todos os tempos e, em geral, representa a luz e a pureza, enquanto o azul simboliza o céu, o ar e o vento, o espiritual etc. (FICKELER, 1999).

As cores azul e branco são, em resumo, simbolicamente muito marcantes nesse contexto: através do programa Mais Vida nos Morros, mais de 600 casas do bairro foram pintadas com essas cores, uma escolha dos moradores para homenagear a santa. Além disso, enfatizamos mais uma vez que é comum que os devotos da Virgem participem da festividade vestindo roupas nas referidas cores, atitude apontada como uma das práticas religiosas realizadas na ocasião da festa por 39,58% dos participantes (Figura 15).

Eu vejo muito a Festa do Morro, como as cores azul e branco são bem presentes, então as mães colocavam seus filhos de branco, de azul, para subir a ladeira que a gente conhece como Ladeira Apique... as pessoas subindo com tijolo na cabeça pra representação de uma benção de uma casa, de uma reforma... (Entrevistado 2).

Figura 15 – Devotos aos pés da santa vestindo as cores azul e branco, Morro da Conceição, Recife/PE, 2019



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2019.

A convicção dos devotos acerca do Céu enquanto morada da Virgem Maria figura, portanto, dentre as crenças que, segundo Durkheim (1996), só se manifestam claramente através dos ritos que a exprimem, uma vez que “o rito não é outra coisa senão o mito em ação” (p. 74). O rito da escalada é um deles: tudo concorre no sentido de chegar a um lugar mais alto (o Santuário) e poder então sentir a presença do sobrenatural mais intensamente, elevar à Santa o seu clamor, suas preces e agradecimentos.

Durante o novenário e no dia dedicado à celebração da Virgem Maria, 08 de dezembro, essa grande praça se enche e transborda de fé, de emoção, de esperança, de agradecimento, de súplicas a Nossa Senhora. Chegar aqui, fazer suas orações, pagar suas promessas, lembrar dos que não puderam vir, torna-

se uma tradição que bem expressa a forte religiosidade popular (SANTANA, 2016, p. 35).

Observa-se, sumariamente, a presença de um conjunto de geossímbolos dotados de sacralidade no rito de ascensão: o Santuário localizado no alto de um morro e as vias de acesso até ele, sobretudo a escadaria; além de crenças e significados que motivam e conferem sentido à realização dessa prática, como o dogma da Assunção de Maria e as cores azul e branco presentes nas vestes da imagem da santa e dos seus devotos. Todos esses elementos, fortemente inter-relacionados, contribuem para criar uma atmosfera sacralizada e capaz de reintegrar o homem ao divino. Desse modo, o referido ritual não consiste simplesmente na subida ao Morro da Conceição na ocasião da Festa em virtude de um estímulo qualquer, mas de uma ascensão que inspira no praticante uma ruptura de nível ontológica, uma imersão numa atmosfera repleta de sagrado que promove uma união direta com o divino, o sobrenatural, o extraordinário. E tudo isso adquire significação muito mais intensa no desenrolar do tempo sagrado identificado nas festas religiosas.

6.4 A Festa do Morro em tempos de pandemia

No ano 2020, foi realizada a 116ª edição da Festa de Nossa Senhora da Conceição no Morro da Conceição entre os dias 28 de novembro e 8 de dezembro, como de costume. A festividade teve como tema “Maria, Modelo Eucarístico e Mãe da Esperança”, em alusão ao 18º Congresso Eucarístico Nacional, que seria celebrado no Recife entre os dias 12 e 15 de novembro e precisou ser adiado para 2022 devido ao Novo Coronavírus.

Em virtude do cenário pandêmico em curso, um conjunto de medidas preventivas à disseminação da Covid-19, causada pelo Novo Coronavírus, foram adotadas, de modo a proporcionar uma maior segurança aos participantes e organizadores da Festa, reduzindo as chances de contágio. Com isso, houveram muitas alterações no evento, desde a programação oficial até o esquema de circulação de pessoas na circunscrição do Santuário.

As modificações no que concerne à programação oficial consistiram na suspensão das tradicionais procissões de abertura e de encerramento da Festa, do atendimento às confissões e dos shows culturais que geralmente acontecem após cada celebração do novenário. Além disso, todas as missas foram realizadas no interior do Santuário e com intervalos de duas horas no dia 8 e de três horas nos demais dias de Festa, de modo a possibilitar a higienização do ambiente após o término de cada celebração. As missas também tiveram a sua duração reduzida para 45

minutos em média, visando obter um menor tempo de permanência das pessoas dentro do templo.

O apelo maior, entretanto, era para que as pessoas permanecessem em suas casas, acompanhando a programação da Festa através do canal do YouTube do Santuário do Morro da Conceição e de redes de comunicação como estações de rádio e canais de televisão. Apesar disso, um grande número de fiéis não dispensou a visita ao Santuário, formando filas enormes na parte externa enquanto aguardavam a liberação da entrada para a próxima missa e para o encontro com a imagem da Virgem Imaculada.

As novas determinações também impactaram consideravelmente a realização das práticas religiosas. Além do cancelamento das procissões, os velários foram isolados, impedindo o acendimento de velas pelos participantes da Festa, aqueles que desejaram ter as suas velas acendidas precisaram entregá-las a voluntários para a higienização do objeto e posterior acendimento. O incentivo dado pela Igreja, porém, foi de que os participantes fizessem a doação das suas velas à igreja para que elas fossem acendidas nas celebrações realizadas ao longo do ano ou que fossem levadas para serem acendidas na casa do participante.

Figura 16 – Entrega de velas a voluntários da Festa para posterior acendimento, Recife/PE, 2020



Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2020.

O tempo de permanência dos devotos no entorno da imagem de Nossa Senhora também precisou ser reduzido. Apesar de não haver um controle rígido nesse sentido, calculando o horário de chegada e de saída de cada participante (o que seria inviável), estes eram estimulados pelos especialistas eclesiais presentes no local a se retirarem o mais rápido possível para que outras pessoas pudessem realizar as suas orações, pagamento de promessas etc., evitando aglomerações. Foram ainda colocadas marcas no chão para determinar o distanciamento necessário entre os devotos.

Mais uma das alterações empregadas nos arredores da imagem da santa diz respeito à ação dos voluntários no monumento. Anteriormente, os voluntários recebiam diversos objetos e crianças para serem abençoados através do toque na estrutura basilar do monumento, no ano de 2020, porém, a benção foi realizada pela aspersão de “água benta” por um especialista eclesial, sem que estes ou os voluntários tivessem contato direto com as pessoas e os objetos (Figura 17). As doações de velas, flores, dentre outros artigos, foram recebidas pelos voluntários, postas imediatamente em sacos, sendo efetuada a higienização de mãos com álcool em gel logo em seguida e não havendo devolução dos objetos.

Figura 17 – Benção de pessoas e objetos no entorno do monumento, Recife/PE, 2020

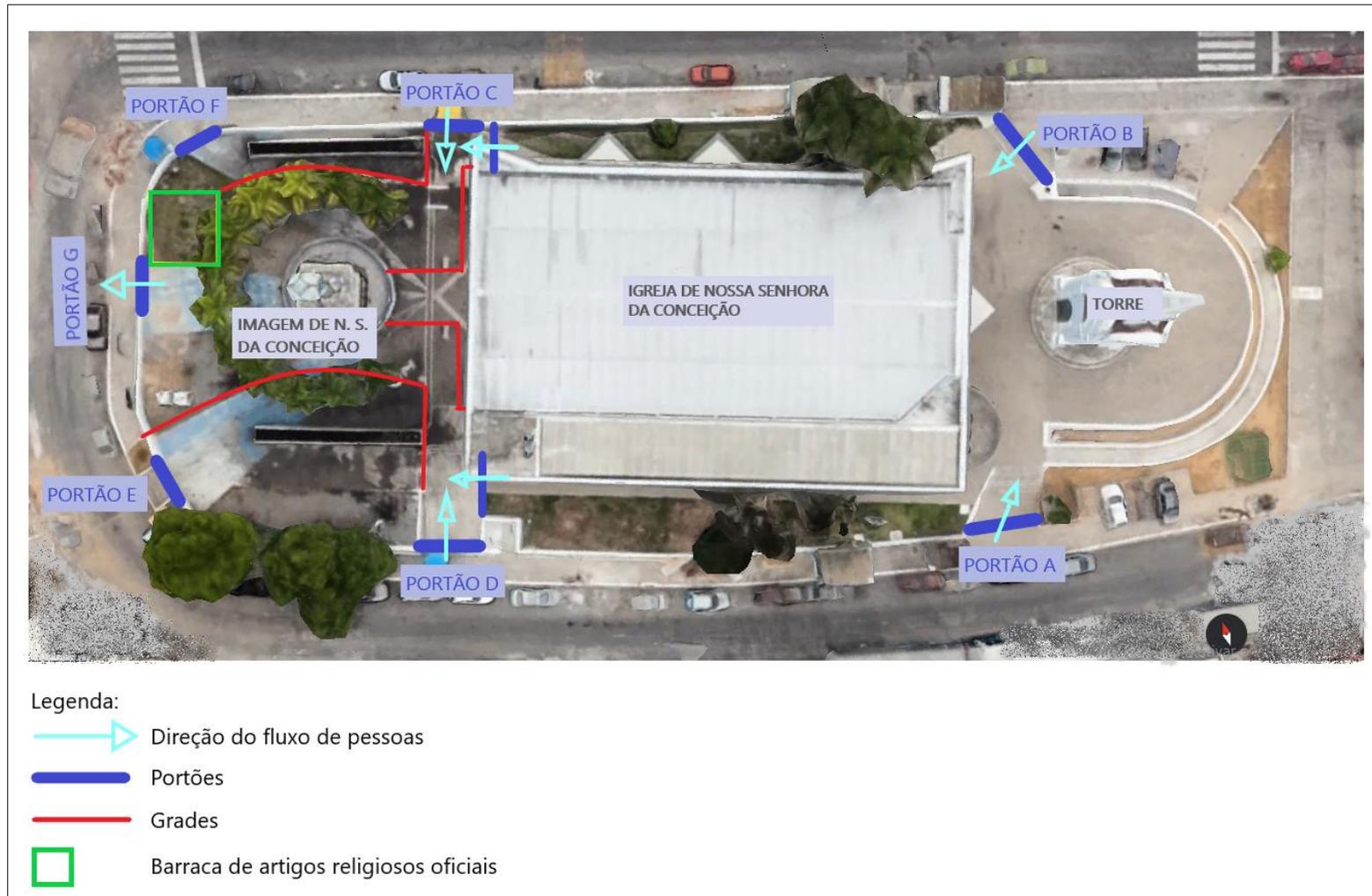


Fonte: Ana Caroline de Oliveira Pedroso, dez. 2020

Ainda enquanto medidas preventivas, foram retiradas as portas de vidro das laterais do Santuário visando assim obter uma maior circulação de ar; foi imposto o uso obrigatório de máscara para todos os presentes; distanciamento nos bancos da igreja; disponibilização de acentos extra nas laterais da igreja; instalação de pias para a lavagem das mãos no entorno de todo o Santuário; e voluntários posicionados nas principais entradas ficaram encarregados de verificarem a temperatura das pessoas e fazer a higienização de mãos com álcool em gel.

O acesso à igreja e à imagem de Nossa Senhora da Conceição foi restringido durante toda a Festa. Na figura a seguir, buscou-se apresentar o esquema montado para organizar e controlar a circulação de pessoas na circunscrição do Santuário. A entrada de pessoas na igreja foi realizada pelos portões A e B; para a visitação à imagem da santa a partir destas entradas, foram disponibilizados os portões laterais da igreja; para ir diretamente à imagem, as pessoas puderam entrar pelos portões C e D; os portões E e F foram fechados e a única saída permitida era pelo portão G.

Figura 18 – Esquema de circulação de pessoas na circunscrição do Santuário, Recife/PE, 2020



Fonte: Adaptado de Google Maps.

O ano de 2020 foi completamente atípico no mundo todo por causa da pandemia do Novo Coronavírus. Mesmo em meio ao cenário caótico vivenciado, sobretudo no Brasil, a Festa de Nossa Senhora da Conceição foi realizada e, segundo entrevistados, não poderia ser de outra forma:

Este ano a Festa vai ser toda diferente, mas vai acontecer, porque no Morro da Conceição, com padre ou sem padre, existe a Festa de Nossa Senhora, porque o povo vem ao Morro pela imagem, é esta imagem que faz todos os peregrinos virem ao Morro da Conceição (Entrevistado 7).

Agora, perceber também que, eu cheguei a dizer isso, né, se os padres saírem de férias durante a Festa, não tem problema porque a Festa vai acontecer do mesmo jeito. O povo vai ao Morro da Conceição, independentemente se vai ter padre, se não vai ter padre, se vai ter missa, se não vai ter missa, pode ser que os padres, de alguma forma, eles estão lá para ajudar em alguma coisa, mas o povo vai, o povo vai manifestar a devoção a Nossa Senhora, o povo vai manifestar o carinho para com a mãe do céu, a mãe de Jesus e a mãe deles (Entrevistado 13).

Nesta perspectiva, os dirigentes do Santuário juntamente com as autoridades competentes buscaram implementar as diversas ações e estratégias apresentadas na presente seção, tendo em vista tornar a participação na Festa mais segura aos devotos da Virgem Imaculada e demais envolvidos, reconhecendo também o vigor e o alento que a realização do evento poderia trazer à fé das pessoas no ano em questão pelas inúmeras dificuldades, perdas e incertezas enfrentadas por todos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo desenvolvido parte de uma compreensão do território em sua multidimensionalidade e multiescalaridade, atentando ainda para o seu caráter material e imaterial, privilegiando, porém, a sua dimensão simbólico-cultural e a escala local, aproximando espaço, cultura e poder, a fim de identificar e analisar as relações sociais de poder estabelecidas entre a Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular manifestadas no contexto das festas religiosas.

É também reconhecida a atuação de diferentes fontes de poder sobre um mesmo território, sendo consideradas, na presente investigação, as ações e estratégias territoriais empreendidas pela Igreja Católica, através dos dirigentes do Santuário Nossa Senhora da Conceição, membros da Congregação Redentorista, e os processos de valorização e apropriação afetiva e/ou efetiva realizados por meio das práticas e rituais religiosos desenvolvidos por indivíduos e grupos socioreligiosos nos espaços sagrados instituídos durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição.

Constatou-se com esta pesquisa que a autoridade da Igreja Católica é efetivada de modo mais incisivo nos espaços sagrados que fazem parte da circunscrição do Santuário que nos demais espaços que compõem a festividade, tais como os itinerários das procissões e as principais vias de acesso ao Morro. Como alvo principal da atuação institucional, destaca-se o local onde situa-se a imagem de Nossa Senhora da Conceição, eixo orientador de toda a organização espacial impressa durante a Festa e, principalmente, foco da maior parte das orações, sacrifícios, promessas, dentre outras práticas religiosas, sendo ainda considerado o lugar mais importante da Festa pelos participantes.

Por tudo isso, o espaço geossimbólico que acolhe a imagem da santa é provido de um conjunto de ações e estratégias adotadas pela Igreja Católica visando organizar e controlar pessoas, objetos, fenômenos e relacionamentos que se fazem presentes neste espaço durante o evento. Para tanto, são colocadas grades no entorno do monumento, limitando fisicamente o acesso ao local a pessoas autorizadas pela instituição, ou seja, especialistas eclesiásticos e voluntários, sendo estes designados para desempenhar a função de receber e abençoar crianças e objetos trazidos pelos participantes por meio do toque na estrutura basilar do monumento, atuando como intermediários entre os devotos e a santa na realização dessa prática religiosa, além de atentarem para o reto cumprimento das normas impostas pela Igreja nesse espaço.

As procissões de abertura e de encerramento, sobretudo esta última, a qual é realizada sempre no dia 8 de dezembro e constitui o clímax da Festa, são instituídas e organizadas pela

Igreja, juntamente com órgãos públicos, com ponto de partida, ponto de chegada, datas e horários fixados, além de itinerários previamente traçados pela instituição. Além disso, encontram-se sob a posse da Igreja, os andores que carregam a bandeira e a imagem da santa nas duas procissões, respectivamente, sendo o próprio Santuário responsável pela confecção e pela condução dos andores ao longo dos cortejos.

Entretanto, nas vias que fazem parte dos trajetos das procissões, bem como naquelas que dão acesso ao Morro, são verificadas diversas manifestações da religiosidade popular que fogem à organização e ao controle institucional, através das quais estes espaços são sacralizados e impregnados por valores simbólico-culturais, adquirindo maior sentido e realce no desenrolar do tempo sagrado. Por conseguinte, observa-se nas procissões a realização de práticas como caminhar com os pés descalços, vestir-se de azul e/ou branco, levando consigo flores, terços, dentre outros objetos. Durante a escalada do Morro, muitos executam determinadas atitudes sacrificiais, tais como locomover-se de joelhos ou rastejando-se, que são reprovadas e tidas como exageradas pelos dirigentes do Santuário, os quais tentam infundir nos devotos um catolicismo de cunho mais romanizado através do discurso religioso.

Verifica-se, pois, que o exercício da territorialidade católica na Festa influi diretamente sobre a maior parte das práticas e rituais religiosos desenvolvidos pelos participantes e, conseqüentemente, sobre os processos de valorização e apropriação dos espaços sagrados. Com isso, são desencadeados episódios de tensões, conflitos e/ou consensos entre os participantes e a instituição religiosa em questão, a qual se empenha em manter a sua hegemonia sobre os territórios religiosos que controla direta ou indiretamente, enquanto os diferentes indivíduos e grupos sociorreligiosos que participam da festividade empregam esforços no sentido de manifestarem sua fé e devoção livremente.

Nas proximidades do monumento, por exemplo, é possível perceber a veemência com que muitos devotos reivindicam o direito de tocar a imagem da santa ou de, ao menos, terem as suas oferendas depositadas aos pés dela, desencadeando tensões entre estes participantes e a Igreja. Quanto às procissões, os pontos de partida e os trajetos estabelecidos pela Igreja nem sempre recebem a aprovação dos participantes, muitos dos quais também assinalaram a importância simbólica de resgatar a tradicional prática expiatória realizada nos primórdios do festejo onde os andores eram conduzidos ao longo do cortejo pelos próprios devotos, e não em veículos automotores providos pelo Santuário, como vinha sendo feito nos últimos anos. No ano de 2019, os andores voltaram a ser carregados pela força humana empregada pelos devotos, instaurando um cenário consensual entre ambos os agentes territoriais.

É importante enfatizar o caráter mutável dessas ações e estratégias político-espaciais que partem da Igreja Católica, as quais podem ser adotadas em uma das edições do evento e não mais nos anos consecutivos, a depender da sua eficácia e viabilidade, como também do contexto histórico e geográfico em curso, buscando sempre corresponder aos interesses institucionais e preservar o seu poderio sobre a Festa.

A Igreja encontra-se ainda atenta aos anseios e necessidades dos participantes do festejo, reconhecendo, por exemplo, a diversidade econômica e, principalmente, religiosa desses indivíduos e grupos sociais. Assim, a realização de uma cerimônia inter-religiosa no ano de 2019 diante da imagem da santa foi uma estratégia bastante pertinente no sentido de reunir e contemplar as diferentes crenças que constituem a Festa, além de promover um diálogo contra a intolerância religiosa.

Algumas outras questões que dizem respeito à Festa de Nossa Senhora da Conceição emergiram ao longo dessa investigação, mas, em virtude dos limites impostos quando da delimitação do presente estudo, não puderam ser aqui exploradas em profundidade. Faz-se, portanto, imprescindível elenca-las tendo em vista suscitar novas investigações acerca da Festa e suas peculiaridades, não apenas sob uma abordagem cultural da Geografia, mas também trilhando outros caminhos teórico-conceituais, de modo a enriquecer as análises e ampliar as discussões sobre as festas religiosas e sua dimensão espacial.

Primeiramente, destaca-se a relação sagrado/profano tão marcante no contexto das festas religiosas do catolicismo popular brasileiro, materializando-se espacialmente, e na Festa, especificamente, é permeada por disputas e negociações travadas entre os comerciantes e, dentre eles, muitos moradores da localidade; a Prefeitura da Cidade do Recife e o próprio Santuário. Somam-se a esses agentes, os participantes do festejo que, como foi visto, possuem opiniões distintas quanto à importância e à organização do comércio durante o evento.

A dimensão política da Festa é outra questão relevante a ser investigada, considerando-se o elevado número de órgãos públicos municipais e estaduais, além de diversas empresas do setor privado que, juntamente com a Igreja Católica, encontram-se envolvidos em seu processo de planejamento, organização e execução. Neste sentido, é possível perceber a confluência de interesses entre os referidos agentes e, principalmente, o poder de articulação e influência exercidos pela instituição religiosa na realização de parcerias fundamentais ao êxito do evento.

Durante a investigação, também foi possível identificar a existência de cerimônias que são realizadas paralelamente à Festa de Nossa Senhora da Conceição nas praias, terreiros de Candomblé e centros de Umbanda para prestar cultos ao Orixá Iemanjá, sendo organizadas por indivíduos e grupos adeptos de religiões afro-brasileiras, dentre os quais, inclusive, muitos

participam de ambos os festejos. Conhecer melhor essas pessoas, suas crenças e concepções, bem como a sua participação na Festa mostra-se imprescindível.

A presença de evangélicos na Festa, como relatado por entrevistados e constatado na pesquisa de campo empreendida, também é outro ponto a ser explorado por pesquisas vindouras, tendo em vista que esses grupos sociorreligiosos, em específico, geralmente apoiam e propagam discursos contrários às principais práticas religiosas do catolicismo popular, sobretudo, o culto aos santos através das imagens que os representam. A participação desses sujeitos, portanto, desperta o interesse em compreender as suas percepções, crenças, símbolos e valores no que diz respeito ao festejo e à Santa cultuada.

Por fim, cabe assinalar que, no desenrolar do tempo sagrado, são impressas múltiplas crenças e concepções através das práticas e rituais religiosos realizados, sacralizando o espaço e instaurando uma dinâmica diversa à rotineira, aproximando cultura, religiosidade e espaço. Logo, é preciso destacar que as principais contribuições deste estudo consistem em reconhecer e enfatizar a importância de se pesquisar no âmbito da ciência geográfica a relação do homem com o espaço, a partir das experiências, símbolos, valores, significados e representações que os diferentes indivíduos e grupos sociais atribuem ao espaço, sobretudo, no contexto das festas religiosas, buscando ainda compreendê-los e decifrá-los.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Maria do Carmo. *Procissão*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=615%3Aprocissao&catid=50%3Aletra-p&Itemid=1. Acesso em: 24 jul. 2020.
- ARENDDT, Hannah. **Da violência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. 67 p.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978. (Coleção Cadernos de Teologia e Pastoral/11).
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Paulinas Editora, 2005. 1464p.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural**: uma antologia (vol. 1). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 83-131.
- BRITO, Altair Gomes. As montanhas e suas representações: buscando significados à luz da relação homem-natureza. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, Universidade Estadual da Paraíba, vol. 8, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/500/50080101.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2020.
- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. 11. ed.: São Paulo Editora Cortez, 2010. (Biblioteca da educação. Série 1. Escola; v. 16).
- CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis: UFSC, 2007.
- CLAVAL, Paul. A festa religiosa. **Ateliê Geográfico**. Goiânia-GO, v. 8, n. 1. p. 06-29, abr/2014. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/atelie/article/view/29952>. Acesso em: 22 jul. 2020.
- CORRÊA, Roberto L. Territorialidade e corporação: um exemplo. In: SANTOS, M. e outros. **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec/ANPUR, 1994. p. 251- 256.
- DAMATTA, Roberto Augusto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo Editora: Brasiliense, 1994.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ENCICLOPÉDIA POPULAR CATÓLICA. Disponível em:
<http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/>. Acesso em: 17 jan. 2021.

FICKELER, Paul. Questões fundamentais na geografia da religião. **Revista Espaço & Cultura**, UERJ, RJ, n. 7, p. 7-35, jan./jun. de 1999. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6988>. Acesso em: 22 jul. 2020.

FIGUEIRA, Adriana Barata dos Santos. **A grande mãe**: um estudo sobre o imaginário do lugar Morro da Conceição. 2000. 171 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano e Regional) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Igreja Católica Romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. 232 f. Tese (Doutorado em História) – UFPR/Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Estruturas da territorialidade católica no Brasil. **Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n. 205, 15 de enero de 2006. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-205.htm>. Acesso em: 22 jul. 2020.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2006.

GIL, Antonio Carlos. **Estudo de caso**. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Niterói, ano 9, n. 17, 2007. Disponível em:
<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/213>. Acesso em: 5 ago. 2018.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 396 p.

JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

KREJCIE, R. V., & MORGAN, D. W. Determining sample size for research activities. **Educational and Psychological Measurement**, n. 30, 1970, p. 607-610. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/001316447003000308>. Acesso em: 22 jul. 2020.

LANDGRAF, Robert. **A experiência religiosa presente no dogma da Imaculada Conceição**. 2017.108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2017.

MAIA, Carlos. Ritual e emoção nas interações espaciais – repensando o espaço sagrado nas festas populares de romarias e folgedos (notas introdutórias). In: ROSENDAHL, Zeny (org.). **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p. 87-111.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2010.

MENDONÇA, João Hélio. A festa de Nossa Senhora da Conceição no Morro de Casa Amarela. **Ciência & Trópico**, Recife, v.14, n.2, p.157-181, jul./dez.,1986. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/395>. Acesso em: 22 jul. 2020.

MENEZES, Renata. Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. p. 109-133.

MOURA, Jamerson Kemps Gusmão. **Nossa Senhora e o Morro da Conceição: história, igreja e comunidade católica em encontros e desencontros**. 2008. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGA/Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; VALLE, Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978. (Coleção Cadernos de Teologia e Pastoral).

PEDROSO, Ana Caroline de O.; ROSA, Wedmo Teixeira. Produção e (re)organização do espaço na Festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife – PE. **GEO UERJ**, v. 1, p. e31152-1, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/32152>. Acesso em: 22 jul. 2020.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Editora Ática, 1993.

ROSEDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: X Encontro de Geógrafos da América Latina, 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2005. p. 12928.

ROSEDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção: Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ROSEDAHL, Zeny. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

ROSA, Wedmo Teixeira. **Territorialidade da Igreja Católica e Interfaces com a Religiosidade Popular no Recôncavo da Bahia: A Diocese de Amargosa e os Espaços de Crenças na Festa de São Roque em Nazaré**. 2014. 343 f. Tese (Doutorado em Geografia) – PPGEU/Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

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

SANTANA, Moisés de Melo. **Morro da Conceição fazendo história**. Recife: Etapas, 1994.

SANTANA, Severina Paiva de. **Aos pés da santa**: a história de um povo. 2. ed. Recife: Ed. do autora, 2016.

SANTOS, Maria da Graça Moura Poças. Conhecimento geográfico e peregrinações: contributo para uma abordagem teórica. In: ROSENDAHL, Zeny (org.). **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p. 145-188.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SILVA, Anselmo Cabral da. **Morro da Conceição**: construção e reconstrução do imaginário Religioso e social na cidade do Recife. 2003. 61 f. Monografia (Curso de especialização Lato Sensu em Ensino de História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2003.

SOUZA, Marcelo José Lopes. Território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias, GOMES, Paulo César da Costa, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) **Geografia**: Conceitos e Temas. 5. edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 77-116.

SOUZA, Marcelo José Lopes. Território da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 57-72.

TUAN, Yu-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980.

YIN, Robert K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 4. ed. Tradução de Ana Thorell. Porto Alegre: Bookman, 2010.

APÊDICES

APÊDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA 1 (Dirigentes do Santuário de Nossa Senhora da Conceição)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGG
 Pesquisa: IGREJA CATÓLICA E AS PRÁTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR:
 relações sociais, tensões, conflitos e consensos na Festa de Nossa Senhora da Conceição,
 Recife/PE

ROTEIRO DE ENTREVISTA

Dirigentes do Santuário de Nossa Senhora da Conceição

- História de vida

- A Arquidiocese de Olinda e Recife
 - História
 - Estrutura/organização
 - Principais festas religiosas – Arquidiocese de Olinda e Recife
 - Catolicismo oficial/romanizado x religiosidade popular

- Paróquia de Nossa Senhora da Conceição
 - História
 - O Santuário de Nossa Senhora da Conceição
 - Administração
 - Mudanças e permanências

- A Festa de Nossa Senhora da Conceição em Recife
 - História e mitos
 - Importância/Significados da Festa de Nossa Senhora da Conceição para a cidade de Recife
 - Organização da Festa
 - Arquidiocese/ Igreja local/poder público/iniciativa privada/população
 - Características principais da Festa
 - Novenário/Procissão...
 - Igreja Católica e religiosidade popular
 - Diferentes crenças e práticas da Festa
 - A Igreja e outros sistemas religiosos (tensões e consensos)
 - Práticas religiosas principais
 - Relação Sagrado/Profano
 - Lugares e momentos mais importantes da Festa
 - Mudanças e permanências na Festa

- Outras festas religiosas em Recife

**APÊDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA 2 (Moradores da cidade do Recife,
participantes e organizadores da Festa)**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGG
 Pesquisa: IGREJA CATÓLICA E AS PRÁTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR:
 relações sociais, tensões, conflitos e consensos na Festa de Nossa Senhora da Conceição,
 Recife/PE

ROTEIRO DE ENTREVISTA

Moradores da cidade do Recife, participantes e organizadores da Festa

- História de vida
- Relação com a Igreja Católica e/ou outras religiões
- A Festa de Nossa Senhora da Conceição
- História e mitos
- Importância da Festa
 - Para o Senhor(a)
 - Para a cidade
- Participação na Festa
 - Práticas religiosas e/ou não religiosas
- Percepções sobre a participação dos recifenses, da Igreja Católica, dos Terreiros de Candomblé e Centros de Umbanda
 - Manifestações, rituais litúrgicos, práticas religiosas, significados...
- Lugares e momentos mais importantes da Festa
- Religiosidade popular e Igreja Católica (tensões/consensos)
- Relação Sagrado/Profano
- Mudanças e permanências na Festa
- Outras festas religiosas em Recife

APÊDICE C – FORMULÁRIO DE PERGUNTAS

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGG**

Pesquisa: IGREJA CATÓLICA E AS PRÁTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR:
relações sociais, tensões, conflitos e consensos na Festa de Nossa Senhora da Conceição,
Recife/PE

FORMULÁRIO DE PERGUNTAS

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

2) Naturalidade: _____

Qual município você mora atualmente? _____

Bairro (se for morador de Recife): _____

3) Estado civil:

() Solteiro(a) () Casado(a) () União estável () Viúvo(a) () Divorciado(a)

() Outro: _____

4) Escolaridade:

() Nunca Estudou () Fundamental Incompleto () Fundamental Completo

() Ensino Médio Incompleto () Ensino Médio Completo () Superior Incompleto

() Superior Completo () Outro: _____

5) Ocupação Profissional: _____

- Situação na ocupação profissional

() Empregado () Desempregado () Aposentado

() Trabalho por conta própria: Ramo _____

() Outro: _____

6) Renda total mensal da família (some todos os salários brutos dos membros da sua família que trabalham e estejam morando em sua casa):

() Até 1 salário mínimo (SM) () Mais de 1 até 3 SM () Mais de 3 até 5 SM

() Mais de 5 até 10 SM () Mais de 10 até 20 SM () Acima de 20 SM () Sem Declaração

7) Cor ou Raça:

() Branco () Preto () Pardo () Amarelo () Indígena () Sem declaração

() Outro: _____

8) Religião:

() Católica Apostólica Romana () Evangélica (de missão ou de origem pentecostal)

() Outras Religiões Cristãs () Espírita () Candomblé () Umbanda () Sem Religião

() Sem Religião – Ateu () Sem declaração () Outra: _____

9) Qual(is) o(s) principal(is) motivo(s) que levam o Sr.(a). a participar da Festa de Nossa Senhora da Conceição? (Pode marcar mais de uma opção)

() Religioso () Diversão/Passeio () Curiosidade

() Outros: _____

10) Qual a periodicidade de sua participação na Festa de Nossa Senhora da Conceição?

- () Participo todos os anos
 () Não sei, participo muito pouco
 () Não venho todos os anos, só quando eu posso
 () É a primeira vez
 () É a segunda vez
 () Outro: _____

11) Como é a participação do(a) Sr.(a) na Festa de Nossa Senhora da Conceição? (Pode marcar mais de uma opção)

Marque as opções que caracterizam sua participação na Festa

- () Participo do novenário
 () Participo da Procissão da Bandeira
 () Participo da Procissão do dia 8 de dezembro
 () Frequento as barracas e bares da Festa
 () Frequento o parque de diversões
 () Assisto missas durante a Festa
 () Participo de cerimônias na praia
 – Qual(is)? _____
 () Participo de cerimônias em Terreiros de Candomblé e/ou Centros de Umbanda
 – Qual(is)? _____
 () Outros: _____

Especifique suas principais práticas religiosas durante a Festa:

- () Pagar promessa
 () Fazer promessa
 () Acender velas
 () Agradecer graças alcançadas
 () Vestir branco/azul
 () Assistir as missas
 () Subir as escadarias com os pés descalços/de joelhos
 () Andar com os pés descalços durante a procissão/ carregando ex-votos
 () Oferendas para Nossa Senhora da Conceição/Iemanjá
 () Outros: _____

12) Quais são os momentos e os lugares que o Sr.(a) considera mais importantes e que representam melhor a Festa de Nossa Senhora da Conceição? (Pode marcar mais de uma opção)

- Momentos:

- () O novenário () A procissão do dia 8 de dezembro () A madrugada do dia 7 () As cerimônias nos Terreiros
 () As cerimônias na praia () Outros: _____

- Lugares

- () A igreja
 () A escadaria
 () A imagem da santa
 () A praia – Qual(is)? _____
 () Os Terreiros – Qual(is)? _____

() As ruas da cidade (percurso da procissão)

() Outros: _____

13) Na sua opinião, qual a importância da Festa de Nossa Senhora da Conceição para a cidade do Recife?

14) Faça algum comentário que o(a) Sr.(a) considere relevante sobre a Festa de Nossa Senhora da Conceição – que importância tem para o(a) Sr.(a); graças alcançadas; aspectos negativos e positivos da festa; experiências ou vivência religiosa; etc.

APÊNDICE D – RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Entrevistado 1: Membro da Congregação Redentorista. Atuou no Santuário de Nossa Senhora da Conceição entre 2018 e 2020. Entrevista concedida em: 7 nov. 2019.

Entrevistado 2: Geógrafo e Turismólogo, nascido na cidade do Recife, ex. morador e com ampla vivência no Morro da Conceição. Entrevista concedida em: 11 nov. 2019.

Entrevistado 3: Trabalha como voluntária na Festa há muitos anos. No ano de 2019, trabalhou especificamente no monumento da Santa. Entrevista concedida em: 5 dez. 2019.

Entrevistado 4: Morador do Alto José Bonifácio. Trabalha na Câmara Municipal do Recife. Foi coordenador da Igreja de São José Operário, no Alto José Bonifácio. Há 15 anos trabalha na Festa. Entrevista concedida em: 4 mar. 2019.

Entrevistado 5: Moradora da Mangabeira. Participa da Festa há anos e trabalhou como voluntária no monumento pela primeira vez no ano 2019. Entrevista concedida em: 16 set. 2020.

Entrevistado 6: Moradora do Alto José Bonifácio. Participa da Festa desde criança, isto é, há 54 anos. Trabalha como voluntária sempre no monumento de Nossa Senhora da Conceição. Entrevista concedida em: 19 set. 2020.

Entrevistado 7: Moradora do Morro da Conceição há mais de 60 anos, participante ativa no Santuário e na Festa todos os anos. Entrevista concedida em: 22 set. 2020.

Entrevistado 8: Moradora do Alto José Bonifácio. Passou 12 anos num convento. Participa da Festa todos os anos. Trabalhou como voluntária por muitos anos na Festa, antes de entrar no convento. Entrevista concedida em: 01 out. 2020.

Entrevistado 9: Moradora do Alto José Bonifácio. Há 10 anos trabalha na Festa, já trabalhou como voluntária dois anos na barraca e nos demais anos, trabalhou no monumento. Entrevista concedida em: 07 out. 2020.

Entrevistado 10: Morador do Córrego José Grande. Babalorixá. Participa da Festa há muitos anos. Entrevista concedida em: 08 out. 2020.

Entrevistado 11: Começou a trabalhar como voluntária na Festa entre 1998 e 2017. Atualmente participa da Festa menos ativamente. Entrevista concedida em: 17 out. 2020.

Entrevistado 12: Moradora do Morro da Conceição. Trabalha voluntariamente no Santuário há 8 anos durante o ano todo. Entrevista concedida em: 24 out. 2020.

Entrevistado 13: Faz parte da Comunidade Redentorista desde 1980. Atuou no Santuário de Nossa Senhora da Conceição durante um ano e meio (2019-2020). Entrevista concedida em: 29 out. 2020.