

A territorialidade e a sacralização do espaço e fronteira no Brasil (colônia/império)

*Territoriality and the sacredness of space and
frontier in Brazil (colony / empire)*

MARLEI TEIXEIRA¹

MARIA AUGUSTA DE CASTILHO²

¹ Graduada em História e Mestranda no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local (UCDB), Campo Grande/MS.

² Doutorado em História e professora do Curso de História e no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local (UCDB), Campo Grande/MS

RESUMO

O estudo é bibliográfico, com destaque para o ardor da fé católica perceptível no Brasil-colônia/império, assinalando o sacramento e o território, revelando a necessidade do homem de se relacionar com o seu Deus. O destaque volta-se para o sagrado e suas manifestações que influenciam no cotidiano individual e coletivo do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE

território
manifestações
católico

ABSTRACT

The study in hand is bibliographical, bringing out the ardour of the catholic faith perceptible in Brazil-colony/empire, pointing out the sacrament and territory, revealing the necessity of man to relate to his God. Emphasis is given to the sacred and its manifestations which influence the individual and collective day-to-day of the human being.

KEY WORDS

*territory
manifestations
catholic*

A Igreja Católica (IC) encontrou uma forma para sacralizar o território brasileiro e oferecer uma identidade cristã aos adeptos de sua doutrina, de modo especial aos nativos e escravos. Ela influenciou as relações sociais no Brasil colônia/império, fazendo inclusive com que índios e negros assimilassem a fé católica.

1 ESPAÇO E TEMPO SAGRADO

Para se entender a territorialidade do sagrado torna-se necessário retomar alguns conceitos que oferecem parâmetros para se compreender a especificidade desta apropriação do território brasileiro por meio de sacralização. Acredita-se que tal atitude é resultado não só de um tradicionalismo, mas é também fruto de uma experiência com o sagrado, fazendo com que outras pessoas experimentassem esta experiência criando uma ambiência favorável à manifestação do divino, por meio de ritos, procissões e festas.

Para Elíade (s.d.), o espaço sagrado é real e de forte significado. O espaço profano é sem qualquer expressão ou consciência, indefinido. A revelação deste espaço sagrado permite a obtenção de um ponto fixo que contém toda a orientação inicial, considerado como centro do mundo e é a partir dele que emana o sagrado como realidade absoluta. É, portanto, através da manifestação do sagrado que esta verdade absoluta se revela e se opõe à não-realidade envolvente. O homem religioso tem necessidade de transpor uma atmosfera impregnada do sagrado e de consagrar o espaço ou construí-lo ritualmente, revelando que para ele o mundo pode se tornar sagrado, mesmo sofrendo influências do profano. O que define o lugar como sagrado é a percepção do grupo envolvido, diferindo de um grupo para outro. “Todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem por resultado o destacar um território do meio cósmico envolvente e tornando-o qualitativamente diferente” (ELÍADE, sd, p. 40).

Um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar e quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca-o, tendo como objetivo imediato a orientação na homogeneidade do espaço. As hierofanias por sua vez anulam a homogeneidade do

espaço e revelam um ponto fixo do qual o homem religioso se apropria e o tem como fundamento e orientação para sua vida. Esta busca pelo sagrado revela o desejo de viver e de ser dirigido por uma orientação sobrenatural, diferente do cotidiano. O espaço sagrado na ótica Rosen-dahl (2002, p.81), apresenta:

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

Trata-se, portanto de uma experiência religiosa proporcionada pelo sagrado, na qual o homem é envolvido, recebendo o verdadeiro sentido de sua vida. É o encontro com sua origem em um espaço impregnado de algo diferente do mundo natural, com outros valores, porém determinante para a realização pessoal deste homem. É ainda neste contexto que Elíade (s.d.) define o tempo sagrado, que diz respeito ao tempo vivido pelo homem religioso, portanto, reversível, sempre passível de ser tornado presente e atuante, retomando sempre a origem primordial da atividade divina de criação. Essa busca do tempo original é, para o homem religioso, a repetição do ato criador de Deus. Esse encontro se faz através de cerimônias, festas periódicas, nas quais o homem denota integração em sua atmosfera sagrada, pelo comportamento distinto dos outros dias comuns. Assim, o homem saiu do seu tempo histórico constituído por eventos profanos e pessoais, para participar de um tempo eterno, tempo de origem não integrado à duração temporal da existência cotidiana satisfazendo, sua necessidade de retorno à origem. “A convicção no retorno ou ritualização do princípio que expulsa a desordem é o fundamento sobre o qual repousa a fé retrospectiva do homem religioso arcaico” (BAZÁN, 2002, p. 47). O tempo sagrado é sempre o mesmo, trata-se de um acontecimento sagrado que teve lugar de origem e que ritualmente torna-se presente nos quais os participantes saem do seu tempo histórico e mergulham no tempo primordial que é sempre o mesmo pertencente à eternidade, com o tempo de origem.

O maior anseio do homem religioso é viver num mundo diferente do cotidiano, porém real e absoluto. Trata-se de uma experiência religiosa na qual o homem recebe o sentido existencial e assume o

sagrado como referencial de sua vida passando a viver sob orientação deste. O tempo profano sempre é interrompido pela inserção de um tempo sagrado, por meio de ritos. As festas apresentam-se como um período do reinado sagrado, ocasião em que eram suspensas as normas habituais de vida social contrastando com a mediocridade do cotidiano. O fato de o homem viver num mundo tendo a visão de que tudo é sagrado, significa experimentar algo que extrapola a rotina, é o encontro do espírito humano com seu criador. Dessa forma as pessoas que se apegavam com o sagrado e tinham como significado uma expressão de fé ou de descrença total de resolução humana para com os problemas e um grande desejo espiritual de experimentar a presença do seu Deus. A experiência com o sagrado pode ser também por transmissão cultural, por meio de mitologia, de modo tradicional muito comum na Igreja Católica, mas que ficava impregnado no consciente do indivíduo sendo este o seu referencial e qualquer afastamento da doutrina julgava estar passando para o profano.

2 A APROPRIAÇÃO SACRALIZADORA DO TERRITÓRIO E DO POVO BRASILEIRO

Ao se analisar a História do Brasil, sob o ponto de vista econômico, político e social, acredita-se ser necessário oferecer ao leitor uma nova ótica, de maneira especial a respeito da influência da Igreja Católica nas relações sociais do novo continente. Dessa forma evidencia-se que a principal missão era sacralizar o território. Por outro lado também essa mesma Igreja deveria evangelizar aqueles que não conheciam o sagrado e de acordo com a circunstância política na qual estava inserida, cujo trabalho não se limitou apenas à evangelização, mas também desempenhou o papel de socializadora, educadora, dominadora. No aporte de Eliade (s.d., p. 47),

Na perspectiva das sociedades arcaicas, não se faz nosso um território senão criando-o de novo (consagrando-o). Este comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou-se mesmo no Ocidente pelos conquistadores espanhóis e portugueses que ao tomarem posse dos territórios descobertos em nome de Jesus fixavam a cruz que equivalia à consagração da região e de certo modo um novo nascimento. Ora, a existência humana só é possível graças a esta comunicação permanente com o céu.

O território brasileiro foi sacralizado com a fixação da cruz e a celebração da primeira missa, na qual estavam presentes os índios que mesmo sem entender acompanhavam os rituais (procissões e gestos de louvor). É por meio dos símbolos, mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade e o espaço sagrado por sua vez possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (ROSENDAHL, 2002). Não bastava, portanto, criar o nosso mundo, era necessário evangelizar aqueles que não conheciam a palavra de Deus; trabalho este tão bem desempenhado pelos padres jesuítas a ponto de se contrapor ao projeto colonial dominador.

A territorialidade do sagrado é conceituada como a representação e a apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado e institucionalizado, onde há uma teia de relações humanas. Esta apropriação é relatada por Gardin (1999, p. 120), quando afirma que:

A terra, por sua vez, fica revestida de um sentido sagrado, ou seja, sua bênção e o reconhecimento primeiramente por parte da Igreja, numa presença que se fez sentir em todos os recantos. Como a sacralização da terra precede aos demais atos de administração, temos então as denominações dadas aos lugares de aglomeração sempre precedidas do nome do santo protetor de cada lugar. Dentre as povoações mais antigas, podemos citar como exemplo Santa Cruz da Cabrália e Santo Amaro da Purificação, na capitania de Porto Seguro; e São Vicente, São Paulo de Piratininga e Santo Amaro, na capitania de São Vicente.

Com a chegada dos jesuítas no Brasil em 1549, inicia-se grande força de unificação da colônia com a humanização dos costumes. Estes missionários desenvolveram importantes atividades no sentido de não só se ater em pregações e catequeses esporádicas, mas também de se fixar junto aos índios em povoados, a fim de garantir estabilidade, organização e assistência aos nativos.

Com relação aos escravos, a catequese visava incorporá-los à cristandade tornando-os mais dóceis e conformados, procurando contornar o cerne das questões sociais e limitando-se ao espiritual, como elemento aliviador do sofrimento.

A tarefa a que os missionários se propunham não era transplantar os modos europeus de ser e de viver para o Novo Mundo. Era, ao contrário, recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas. Essa utopia socialista e seráfica floresce nas Américas, recorrendo às tradições do cristianismo primitivas e às mais generosas profecias messiânicas. Ela se funda, por igual, no pasmo dos missionários diante da inocência adâmica e do solidarismo edênico que se capacitaram a ver nos índios, à medida que com eles conviviam (RIBEIRO, 1995, p. 6).

Nos aldeamentos como comunidades de trabalho, de catequese, de educação, construíram uma experiência diferente para os jesuítas. No setor da evangelização, os índios vivenciavam experiências inovadoras e assim, os jesuítas em respeito à cultura indígena, procuravam inspirar-se nos seus usos e costumes, na sua linguagem e em seu universo mental a fim de lhes transmitir o sentido do evangelho. Aproveitando-se de alguns ritos dos gentios e de sua inclinação para as festas, pôde os sacerdotes acomodar no teatro, nas procissões e nas ocasiões de impacto (funerais), os valores sadios da tradição cristã com uma metodologia eficiente. O desenvolvimento deste projeto jesuítico representou uma atuação negativa para os portugueses colonizadores, pois expressava a ambigüidade de interesses frente aos índios e à Coroa: por um lado os missionários organizando comunidades solidárias e de outros colonizadores necessitados de mão-de-obra escrava de capital importância para gerar riquezas à Metrópole, resultando na expulsão da Companhia de Jesus do território brasileiro. Para Ribeiro (1995, p. 56),

A própria Coroa, na pessoa do Marquês de Pombal, decide acabar com aquela experiência socialista precoce, expulsando-os do Brasil. Então, ocorre o mais triste. Os padres entregam obedientemente às missões aos colonos ricos, contemplados com a propriedade das terras e dos índios pela gente de Pombal, e são presos e recolhidos à Europa, para amargar por décadas o triste papel de sujigadores que tinham representado.

Tal atitude nos faz pensar que o fracasso dos projetos utópicos dos jesuítas foi atribuído ao próprio êxito, tornando visível a incompatibilidade dos projetos de colonos e missionários. Para a Coroa, os padres

já haviam cumprido a sua função específica de amansar e conquistar nativos, dando lugar aos colonos que assentaram e consolidaram as bases do império português na América. De um modo geral a Igreja procedeu como portadora única da cultura para os habitantes da nova terra, especialmente os jesuítas com seus colégios e seminários. A única forma nova em termos de organização se revelará nas doutrinas e nos aldeamentos dos índios que se desenvolverão sob a direção integral dos religiosos, mas ordinariamente em clima de coexistência pacífica. Conforme o ritmo do surgimento de povoados, vilas, cidades, engenhos, nasceram: capelas, paróquias e capelarias. As irmandades são estabelecidas com o objetivo de ajudar o culto e assistir a seus membros e aos pobres.

Não conseguindo sacralizar a realidade que os oprimia e que não podia ser contestada, os pobres passavam além da realidade, fugia dela, sacralizando a esperança. Quando a realidade se tornava extremamente penosa a esperança se transformava em messianismo e milenarismo. A revolta assumia caráter religioso (BEOZZO, 1992, p. 19).

Reinava uma visão ambígua e insustentável da religião como um freio moral para a sociedade, um apoio para conter os pobres, trabalhadores livres e escravos nos seus devidos lugares, apontando para eles a esperança de salvação eterna; os escravos, negros e índios, não podiam deixar de ligar a religião ao modo de proceder dos seus senhores. “O colono se enriquecia e os trabalhadores se salvavam para a vida eterna” (RIBEIRO, 1995, p. 71). O comportamento dos cristãos era marcado de um artificialismo e de um formalismo revelador dos descompassos entre o cristianismo oficialmente pregado e o comumente vivido e de um individualismo marcante, procurando a proteção do seu santo preferido em detrimento do dinamismo comunitário e pondo a religião a serviço de interesses temporais.

Para os índios, a Igreja Ihes apresentava como algo unido à sociedade dos civilizados, ou seja, estes eram os donos dela. Mas é através da Igreja que o índio encontra sua promoção tendo acesso ao mundo católico e civilizado. Esta promoção implicava numa roupagem europeizada estranha à cultura do índio e superior que Ihes garantia

porém a salvação numa outra vida, por ser ela a dona das chaves das portas do outro mundo.

Com relação aos negros, a Igreja em grande parte era um instrumento nas mãos dos brancos para ratificar a escravatura, utilizando a própria palavra de Deus para convencer os escravos de sua condição de amaldiçoados por Deus, descendentes de um povo infiel e em suma, impedia-lhes inclusive o acesso ao sacerdócio e à vida religiosa. Mas assim como os índios, os negros também viam a Igreja como meio de promoção religiosa e social, um modo especial de ter acesso ao mundo dos brancos, bem como à salvação para a pós-morte, estando nas mãos dela o poder de alterar a sorte das almas no outro mundo. O povo simples sabendo que a Igreja detinha os meios de salvação, por mais que suas expressões religiosas se desenvolvessem numa área fora do controle da Igreja institucional, quase nunca se colocavam em oposição. Era, sobretudo em relação à morte, às almas e ao outro mundo que este povo via o poder da Igreja. E isso assumia grande importância, pois a religiosidade popular se caracterizava por um profundo respeito às almas de outro mundo. Apegava-se aos santos de sua devoção como único recurso para as necessidades que os opriam. “A religião deste povo era mais de paixão que de ressurreição. Manifestava-se melhor numa procissão do Senhor Morto do que num triunfo Eucarístico” (BEOZZO, 1992, p. 18).

Após a expulsão dos jesuítas percebe-se uma crise de identidade na religião dos brasileiros pela falta de orientação segura, unidade de pensamento e ação. No sentimento religioso do povo havia locais e imagens que inspiravam devoção especial e a insistência em títulos de Nossa Senhora referente ao bom sucesso, ao desterro, a glória, à boa morte, indicava as preocupações mais urgentes dos devotos. Na verdade a introdução da religião cristã oficialmente pelos portugueses, instrumentalizou uma política de alianças com a Igreja romana submetida aos desígnios do rei português, uma vez que interessava a ela o projeto civilizatório, concedendo ao rei português o direito do padroado e este comandava todas as atividades religiosas nas terras brasileiras. A única exceção dá-se com os jesuítas que conseguiram programar por algum tempo, uma política de liberdade com relação

aos aldeamentos indígenas, quando, em 1556, Mem de Sá fez um acordo com os jesuítas e as aldeias passaram a ser territórios livres tomando impulso, o que marcou a história da Igreja nos séculos XVII e XVIII. Na prática, porém os objetivos temporais (comércio, aproveitamento das riquezas da terra, exploração do trabalho escravo, etc.) prevaleceram tornando-se o pólo das preocupações dos colonizadores, quase sempre em contradição habitual com as determinações legais da Igreja e da Metrópole. A Igreja representou um organismo a serviço da política oficial, legitimando as pretensões e o comportamento do Estado mercantilista na economia instrumentalizada pelo absolutismo monopolizador.

A religião católica tornou-se uma das forças poderosas na sustentação do desenvolvimento do sistema colonial, tendo oportunidade de substituir governadores e de participar de juntas governativas. Tanto a Igreja como o Estado tiveram que ceder para governar, porém mesmo com tais funções primordiais esta relação esteve longe de ser amistosa. Interesses divergentes provocaram conflitos; ao empreendedor português interessava a manutenção da economia agro-exportadora e como mão-de-obra o trabalho escravo, sempre recorrendo aos índios para trabalhar no latifúndio de subsistência que não permitia a aquisição de negros, situação esta em que a Igreja se rebelou frontalmente.

Dentro e fora das aldeias a presença eclesiástica torna-se primordial. É uma presença que além do oferecimento do conforto espiritual, realiza o reconhecimento de todos os atos da sociedade. Portanto, todas as instâncias da vida civil passam pelo crivo do registro dos religiosos. Trata-se de registros de nascimentos, de batismos, de crismas, de casamentos, de propriedades, de óbito. Todo o evoluir humano sob a regulamentação e controle da Igreja: mas também do Estado, visto ser ela um organismo deste (GARDIN, 1999, p. 122).

Os índios eram treinados para a defesa do grupo compondo um verdadeiro exército que representava uma ameaça às autoridades coloniais e, portanto foi suprimido o poder dos missionários que culminou com a expulsão definitiva em 1759. A partir de então há uma nova estruturação no padroado e a adequação do clero ao projeto colonialista do Estado que consistia em tornar o índio elemento civi-

lizado a fim de absorvê-lo como mão-de-obra nos empreendimentos econômicos do país. Tratava-se, portanto, de uma retomada do total controle da Igreja pelo Estado e esta tentava retornar aos velhos ideais medievais onde a instituição religiosa tinha total ascensão sobre a vida das pessoas, o que fez com que tivessem sérios conflitos com o Estado imperial que tinha sob seu domínio os eclesiásticos do Brasil. A complexidade do processo de ocupação permitiu que o catolicismo assumisse características próprias distinguindo-se do catolicismo europeu com acentuada participação de irmandades nas Igrejas e a predominância do aspecto devocional dos fiéis (romarias, promessas, procissões, festas dedicadas aos santos), dando um caráter eminentemente social e popular ao catolicismo brasileiro.

Ao analisar o comportamento religioso nota-se que há uma relação entre oprimidos e opressores: de um lado utilizava-se do poder para sacralizar em nome de Deus e por outro se aceitava a situação de subordinado resultando na permanência da realidade de modo intocável. A Igreja exerceu plenamente o seu poder na organização da sociedade por ser a religião oficial e pelo fato de estar sob a sua responsabilidade a orientação e acompanhamento de uma vida civilizada de acordo com os moldes europeus. Portanto, ordenaram povoados e vilas adaptando-se às normas lusitanas que comportavam em sua estrutura, traços das cidades medievais demonstrando a falta de controle por parte do poder central na gestão dos assuntos públicos ficando muito bem definido o papel da Igreja.

3 O SAGRADO NO IMPÉRIO

No século XIX a religião era a maior expressão de vida social e toda festa era uma celebração religiosa de caráter triunfalista e nacionalista. Ser português ou brasileiro significava ser católico. Era através do batismo que a pessoa era introduzida na sociedade nacional católica, criando também as relações de compadres e comadres, tão importantes na sociedade familiar brasileira. Para garantir a centralização política e a unidade do país a fim de evitar que ocorresse a fragmentação do território, semelhante aos de domínio espanhol na América, o imperador se apropriava dos espaços e das fronteiras

fazendo um jogo político e simbólico por meio sua da itinerância. Este, por sua vez não era apenas coroado e aclamado, mas ungido e sagrado. As festas deveriam ser sempre memoráveis na configuração dos domínios, também as viagens se transformavam em ocasiões de reafirmação de seu poder, por isso o monarca viajava tanto e multiplicava suas residências e territórios, uma vez que com sua presença seu jogo político e simbólico, reafirmava seus direitos, legitimando seu poder e apropriando-se do espaço e das fronteiras. O ritual ajudava a inscrever, portanto, uma cartografia oficial do Brasil e a formalizar um território que até então mal passava do papel.

A organização do sagrado no território de forma endógena constituiu-se em uma dinâmica móvel no espaço. Ou seja, a partir do momento em que o cristianismo foi assimilado pelos homens independente de cor ou raça e à medida que este homem religioso avançava rompendo os limites territoriais, levavam consigo a sua fé que explicitamente era revelada não só por gestos, devoções, vivência em comunidade, mas deixava concretamente suas marcas, que podem ser constatadas ainda hoje por meio das inúmeras Igrejas que foram construídas nas regiões auríferas, que apesar de fazer parte de um projeto político, pode-se observar que foi nesses locais onde o sagrado mais se manifestava.

A deslocação de fronteiras dentro dos limites nacionais em virtude do desenvolvimento econômico (o açúcar, o ouro, a borracha, o café), contribuiu para a expansão do cristianismo no interior do país, bem como, as franjas pioneiras (bandeiras, monções e missões, inclusive espanholas). De 1848 a 1868 o império atingiu o apogeu de sua centralização sufocando as revoluções autonomistas internas, representando ainda o princípio efetivo de industrialização, num país quase totalmente agrícola. Apesar de prevalecer à paz interna foi também um tempo de tensões e guerras externas, pois desde 1848 as tropas brasileiras se preparavam para a questão platina, que culminaria com a guerra do Paraguai.

Este período representou para a Igreja um tempo de profunda consciência da missão específica de sua autonomia face ao governo temporal. O governo centralizador estendia seu domínio dentro do

setor espiritual e contra isso a Igreja reage, se recusando a continuar numa posição de subserviência diante do poder temporal. É importante lembrar sobre a atuação da Igreja na disputa do território, especificamente da província de Mato Grosso, que no passado os portugueses legitimaram sua posse baseado no espírito do *uti possidetis*, fundando o Forte Coimbra em 1775 e a povoação de Albuquerque. Para a fixação da fronteira no Sul de Mato Grosso foi preciso justificar utilizando a teoria das fronteiras naturais que tem como fundamento visar maior segurança dos países levando seus limites até as fronteiras naturais, como mar, rio, montanha, envolvendo, uma nítida preocupação defensiva, vinculada aos acidentes da natureza, bem como ofensivo. Teoria esta que assumiu destaque na Europa com o movimento de expansão dos impérios mercantilistas, a partir do século XVI.

Nesses termos, serviu-se de uma concepção determinista, embasada em barreiras geográficas, tão-somente para justificar o expansionismo exercido por estados hegemônicos, que anexaram territórios supostamente vazios e/ou marcantes do ponto de vista especial e populacional, sob pretexto de uma pré-determinação da natureza (CORRÊA, 1999, p. 42).

Atualmente, as teorias de fronteira natural e de espaços vazios são carentes de sentido histórico, uma vez que este tipo de fronteira, não pode ser entendido como obstáculo, mas como um caminho que permite uma articulação inter-regional e intercontinental. De fato, as barreiras naturais impossibilitavam a expansão de agrupamentos humanos, contudo, a fronteira possui flexibilidade determinada pela atividade humana. A fronteira de Mato Grosso, pode ser compreendida não apenas como resultado de expansão interna, mas também como uma área permeável à influência externa. Em 1864, um dos motivos que culminou na Guerra do Paraguai, foi a disputa por território. “O sentimento patriótico uniu profundamente Igreja e Estado, sendo que a primeira, lançava um véu de sacralidade sobre a guerra que o império brasileiro tratava com o Paraguai” (BEOZZO, 1992, p. 151). Para a Igreja Católica a guerra do Paraguai era uma guerra santa e justa. Tal atitude reflete o pensamento fundamental da Igreja que pode ser resumido em amor à pátria, um sentimento divino que pode degenerar em afirmação egoísta; a guerra em si é um mal, mas a legítima

defesa torna esta guerra justa, ou seja, Deus dos exércitos estava do lado dos brasileiros, por isso a Igreja abençoava os combatentes e participava da guerra.

Socialmente a Igreja se marginaliza dos movimentos que agitavam as camadas populares. Culturalmente, ela perde aos poucos a influência e a penetração nas lideranças do pensamento, enquanto as correntes do positivismo, do cientificismo atraem novas gerações das academias, onde politicamente ocorreu a laicização do Estado.

CONCLUSÃO

A Igreja Católica muito contribuiu para a formação cultural do povo brasileiro através de seus missionários. A sacralização do território significou uma consagração a Deus que não se limitou apenas ao território, mas estendeu também a um trabalho de conversão ao cristianismo. O fato de a Igreja estar unida ao Estado pelo padroado, comprometeu de certa forma a sua principal missão que era evangelizar, portanto, a manutenção do seu vínculo político fez com que se distanciasse do povo e marcasse profundamente a História do Brasil pela sua presença oficial que tinha um sentido de sacralizar o território, com cerimônias políticas, etc. A religião foi usada para reafirmar o espírito dominador do colonizador, porém, em tal análise não se deve descartar a cultura da época, como sendo conservadora e carregada de traços medievais, difícil de ser julgada pelo modo de pensar contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BAZÁN, Garcia Francisco. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BEOZZO, José Oscar *et alii*. *História da igreja no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II, v. 2.

CORRÊA, Lúcia Salsa. *História e fronteira - o sul de Mato Grosso (1870-1920)*. Campo Grande: UCDB, 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da igreja no Brasil: história e problemas (1500-1968)*. São Paulo: Giro, 1977.

GARDIM, Cleonice. *Campo Grande entre o sagrado e o profano*. Campo Grande: UFMS, 1999. (Fontes Novas – Especial – 100 anos de Campo Grande).

ROSENDAHL, Zeny *et alii* (Orgs.). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EduERG, 2001.

_____(Orgs.). *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EduERG, 2002.

GALIMBERT, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia de Letras Schwarcz, 1995.