

ESPAÇO SAGRADO: O EXEMPLO DE PORTO DAS CAIXAS, BAIXADA FLUMINENSE*

*Zeny Rosendahl***

Este estudo aborda as relações entre geografia e religião. Aparentemente são dois temas que não apresentam ligações. No entanto, como se verá, geografia e religião são duas práticas sociais. Ambas se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente.

A preocupação com a experiência religiosa de indivíduos e grupos sociais representa tópico central de várias ciências dedicadas ao estudo do homem. Esta preocupação aparece, por exemplo, na psicologia da religião, tanto na abordagem freudiana como na junguiana. Aparece também na sociologia através do pensamento de Émile Durkheim e Max Weber. Na antropologia, através das teorias de Evans-Pritchard e James Frazer. Mas como definir o estudo geográfico da religião? Em que ele se diferencia daqueles que a Sociologia e a Antropologia, por exemplo, realizam?

O presente estudo constitui uma tentativa de resposta a essas perguntas. Inicia-se com uma breve análise relativa à produção geográfica sobre religião e os possíveis

caminhos de se fazer geografia da religião no Brasil. A seguir considera-se a idéia de sagrado e sua manifestação no espaço. Ênfase será dada ao sagrado no contexto geográfico através da apropriação dos elementos do espaço e dos modos sociais de produção do espaço sagrado. Em continuidade apresenta-se um conjunto de temas que indicam várias possibilidades de tratamento geográfico da religião. E, por fim, seleciona-se um desses temas para um estudo de caso, visando a contribuir para a compreensão do fato religioso visto geograficamente.

A RELATIVA NEGLIGÊNCIA DO TEMA RELIGIÃO PELOS GEÓGRAFOS

A geografia não deve tratar da experiência religiosa pessoal, que é, para alguns, o núcleo da religião. Mas, ao definir religião como "um sistema de fé e de culto (...) um grupo de crenças sagradas institucionalizadas, observâncias e práticas" (Sopher,

* Recebido para publicação em 30 de novembro de 1994.

** Professora do Departamento de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.

1967) é possível estudá-la como sistema religioso organizado. O núcleo da religião ou o conteúdo teológico e filosófico da mesma constitui tema de interpretação dos teólogos, uma vez que, sozinho, este conteúdo não fornece base adequada para a análise geográfica porque em si é a-espacial.

Visando a clarificar a compreensão sobre a relativa negligência da geografia em face da temática da religião, pode-se delimitar as transformações do pensamento religioso na geografia em três períodos: o primeiro abrange a geografia pré-científica e vai até o início do Século XX; o segundo período tem início após a 1ª Guerra Mundial e persiste até o final da década de 60; o terceiro período, por sua vez, tem início nos anos 70, estendendo-se até nossos dias.

O primeiro período tem suas origens na Antiguidade Clássica. Os geógrafos têm voltado às raízes da Grécia Antiga para ilustrar que a relação entre religião e geografia não foi inventada recentemente e que ambas, de fato, tiveram uma relação especial desde a Antiguidade, conforme aponta Lily Kong (1990).

Os interesses que uniam a geografia e a cosmologia representavam mais uma explicação religiosa do que científica. Surgem, nesse estágio inicial, as explicações teológicas para a ciência natural, sobretudo na geografia. Nos Séculos XVI e XVII, consoante a expansão européia, a geografia religiosa estava focalizada no mapeamento do avanço espacial do cristianismo no mundo, num trabalho impulsionado, primordialmente, pelo desejo de disseminar a fé cristã.

Em reação ao papel historicamente influente da religião na história européia e a uma historiografia que atribui à religião um papel exagerado na história mundial, os pensadores europeus esclarecidos dos Séculos XVIII e XIX, influenciados pelo pensamento iluminista, procuraram enfatizar o efeito do ambiente natural sobre as formas da experiência religiosa e a cultura em geral. Os geógrafos adotaram uma abordagem ambiental determinista em estudos realizados sobre a natureza essencial de diferentes religiões e seus ambientes geográficos. Este primeiro período permaneceu até o início do Século XX.

Após a 1ª Guerra Mundial, por volta de 1920, o desenvolvimento do pensamento religioso é influenciado pelas idéias de Max Weber. O pensamento weberiano caracte-

teriza bem este segundo período dos estudos de religião na geografia por representar a posição crítica à doutrina anterior. Ao invés de examinar a influência do ambiente sobre a religião, focalizou-se a influência da religião sobre as estruturas sociais e econômicas. Entretanto, os geógrafos rejeitaram essa vertente por bastante tempo; somente após a 2ª Guerra Mundial surgiram estudos tratando da religião como influência formativa do ambiente.

Nesse segundo período, os estudos de religião em geografia têm seu início com a análise da paisagem e seus fatos antropogeográficos relacionados. Os geógrafos buscam compreender as forças modificadoras da paisagem, como na posição possibilista da Escola Vidalina de Geografia, e particularmente da Escola de Geografia Cultural de Sauer, nas quais a paisagem é o objeto principal de pesquisa. Os estudos refletem o impacto da religião sobre a forma física da paisagem, negligenciando os significados simbólicos do lugar. Exceção se pode fazer ao trabalho de Deffontaines (1948), que examinou os significados simbólicos das residências em termos religiosos.

Na década de 60, as investigações religiogeográficas não apresentavam coerência de pensamento. Havia um grupo que direcionava o enfoque de suas análises da religião sobre o ambiente - *Prägung*; o outro grupo, Büttner (1985) denominou-o *Rückoppelung*, isto é, a influência do ambiente sobre o pensamento religioso. Com o advento da geografia da religião, a recomendação aos geógrafos foi dar atenção à reciprocidade das relações entre religião e ambiente. Essas relações são dialéticas e estudá-las apenas unidirecionalmente, em qualquer que seja a direção, seria irrealista. Comungam nesse pensamento os geógrafos Sopher (1967), Lewandowski (1984), Isaac (1959) e Büttner (1985).

A geografia, na realidade, durante a maior parte da primeira metade do Século XX, teve o interesse em estudar o comportamento do homem em relação ao meio ambiente; entretanto, o interesse dos geógrafos pelos significados simbólicos que surgem da vida social em determinados ambientes geográficos intensificou-se nos anos 60. O desenvolvimento da dimensão psicológica representou um autêntico acontecimento na ciência geográfica. Horácio Capel (1983)

ressalta "o que deve chamar a atenção é precisamente o atraso com que este descobrimento se realizou, levando-se em conta os temas que desde seu nascimento a geografia humana estudou".

No início dos anos 70, início do terceiro e atual período dos estudos de religião na geografia, ocorrem profundas transformações na geografia. Por razões sociais e intelectuais havia um descontentamento em face das concepções neopositivistas nas análises científicas. Surgiram movimentos de contestação ao modelo neopositivista, exigindo a adoção de novas matrizes epistemológicas para tornar claros os problemas sociais do sistema capitalista.

Este movimento de contestação deu lugar ao nascimento de uma atitude crítica entre os geógrafos, que os levou a buscarem no materialismo histórico e dialético a compreensão da problemática da organização socioespacial. Também questionaram-se, nesse período, os valores do homem e seu cotidiano, favorecendo o aparecimento da geografia humanista, apoiada nas filosofias do significado. Amplia-se, assim, a compreensão do simbolismo religioso. Neste terceiro período os estudos de religião em geografia refletem um lento ressurgimento da geografia cultural, no bojo da qual desenvolve-se a geografia da religião.

As pesquisas geográficas sobre religião, neste terceiro período, não apresentam consenso sobre a natureza do campo religioso-geográfico. Para David Sopher não havia ainda sido verificada a "gênese de um campo reconhecível". Para Tuan a geografia da religião é um "campo em desordem". Esta aparente desordem que Tuan menciona reflete diferentes posições de enfrentar o fenômeno religioso.

Deve-se dar maior atenção à expressão social da religião ou à experiência religiosa individual? O geógrafo, como cientista social, precisa tornar-se um estudioso da religião?

Manfred Büttner (1985) e Erick Isaac (1960) delinearam a geografia da religião como o estudo da parte desempenhada pela motivação religiosa na transformação da paisagem pelo homem. Erick Isaac, por exemplo, supõe a existência de um impulso religioso no homem que o leva a agir sobre seu ambiente de uma maneira que responda a uma necessidade. Para ele a tarefa da

geografia da religião consiste em "separar a matriz especificamente religiosa da matriz social, econômica e étnica na qual está embutida e determinar seu peso relativo em relação às outras forças na transformação da paisagem". Assim, tornava-se necessário que a geografia da religião desenvolvesse uma metodologia que a capacitasse a realizar suas tarefas. Os estudos do geógrafo alemão Manfred Büttner na delimitação do campo da geografia da religião têm sido aceitos pelos geógrafos alemães e anglo-saxônicos. O geógrafo orientado pela moderna geografia social da religião inicia sua investigação pela comunidade religiosa - *Religionskorper*. O principal interesse é reconhecer sua "estrutura espacial, as atividades que origina, suas atitudes mentais, a estrutura ocupacional e social associadas e outros aspectos".

A corrente francesa, por sua vez, sugere o estudo dos elementos religiosos nos estudos geográficos, colocando-os em igualdade de importância com os elementos políticos e econômicos, apesar de não haver, por parte dos geógrafos franceses, uma preocupação com a temática da religião. Paul Claval (1993), em artigo recente, aponta aos geógrafos da religião a tarefa de explorar o universo das representações mentais, bem como compreender como essas representações se inserem na paisagem e na organização do espaço. E sugere também o estudo da temática através da análise do sagrado e do profano na vida das coletividades humanas.

Pela abordagem anglo-saxônica, germânica e francesa, os geógrafos são convidados a pesquisar em diversas frentes, merecendo atenção as paisagens e construções investidas de significado religioso. E, para nossa reflexão, iniciaremos pela experiência religiosa de controle da paisagem e a organização do espaço afetado pela fé, ou seja, o espaço sagrado.

O CONCEITO DE ESPAÇO SAGRADO E ESPAÇO PROFANO

Émile Durkheim, ao propor a religião como coisa eminentemente social, determina o nascimento do fenômeno religioso, cujas representações sagradas são repre-

sentações coletivas que exprimem realidades coletivas.

As coisas sagradas equivalem ao poder e constituem, por excelência, uma realidade, conforme aponta Eliade. O homem tem necessidade de orientação, da ordem, do cosmo e, sendo assim, é fácil compreender que o ser religioso deseja profundamente participar da realidade de existir num mundo sagrado.

A palavra sagrado (do latim *sacratu* - aquele que recebeu a consagração - as coisas divinas) tem o sentido de separação e definição, implicando manter separadas as experiências sagradas das não-sagradas, isto é, profanas.

Desenvolvendo a idéia do sagrado como ordem, Eliade, Tuan e Douglas relacionam o momento religioso da consagração do mundo, isto é, o momento em que o espaço desconhecido, desocupado e na escuridão do caos é transformado simbolicamente pelo homem em Cosmos, mediante a repetição ritual da hierofania.

Para nosso estudo importa conhecer bem que o sagrado se manifesta totalmente sob a forma de hierofanias no espaço, qualificando-o como espaço sagrado. O espaço sagrado é um espaço demarcado e diferenciado pelo simbolismo que possui. Baseados no pensamento de Durkheim (1968), Mircea Eliade (1962) e Peter Berger (1985), definimos 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 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. 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.

A manifestação do sagrado é indicada pelo termo hierofania que etimologicamente significa algo de sagrado que se revela. O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente das realidades do cotidiano. São inúmeras as hierofanias. A manifestação do sagrado se dá num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra ou uma pessoa, por exemplo. A hierofania revela este ponto fixo denominado centro e que contém o simbolismo de "fundação

de Cosmos", isto é, o "centro do mundo". O ponto fixo é determinado pela materialização do sagrado. O entorno possui os elementos necessários que compõem as formas espaciais. A hierarquia do sagrado no espaço é subjetiva, isto é, é dada pela sensibilidade do crente.

A estrutura do espaço sagrado implica a idéia da repetição da hierofania primordial que o consagra e assim transfigura-o, singulariza-o e isola-o do espaço profano.

A experiência do espaço sagrado opõe-se à experiência do espaço profano para o homem religioso. O primeiro tem um valor existencial para ele: é seu referencial. O profano, por sua vez, constitui aquele espaço em volta do espaço sagrado. A palavra profano etimologicamente implica a idéia de localização: o prefixo grego *pro* significa "em frente de", e *fano* significa "templo sagrado". Em relação ao espaço profano há interdições dos objetos e coisas que estão vinculados ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada.

O espaço sagrado e o espaço profano estão sempre vinculados a um espaço social. A ordenação do espaço requer sua distribuição entre sagrado e profano: é o sagrado que delimita e possibilita o profano. Assim sendo, os dois espaços, do sagrado e do profano, estão numa relação de "ideal" e "comum", "de excepcional" e "cotidiano". Essa relação é de tal natureza que a passagem de um plano para outro exige um "sacrifício". A palavra é derivada da expressão latina *sacra facere*, fazer sagrado, e, pelo costume, está associada a ritos que implicam a sujeição da coisa ou pessoa a um ser superior, que se encontra em outra esfera de grandeza.

A fim de colocar em evidência as diferenças existentes no espaço vivido pelo homem religioso, deseja-se apresentar um conjunto de temas que indicam várias possibilidades de tratamento geográfico da religião.

OS TEMAS: UMA PROPOSIÇÃO

É possível reconhecer o sagrado não como aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço. Lewandowski,

Weber Durkheim e outros sustentam, a este respeito, que as construções são moldadas pelas idéias de uma sociedade, assim como suas formas de organização econômica e social, a distribuição de recursos e autoridade, suas atividades, crenças e valores prevalecentes em qualquer período de tempo. De fato, critérios socioculturais podem ser muito mais importantes que fatores como clima e tecnologia para afetar a construção do espaço.

O temário proposto, em si, constitui parte do temário da geografia humana, introduzido na geografia da religião com a finalidade de estimular estudos sistemáticos e comparativos entre as diversas religiões e suas respectivas dimensões espaciais, visando tanto a encontrar analogias como formular princípios que, de um lado, unam a diversidade religiosa no espaço e, de outro, definam caminhos e práticas distintas.

O temário selecionado é constituído pelos seguintes temas:

- fé, espaço e tempo - difusão e área de abrangência;
- centros de convergência e irradiação;
- religião, território e territorialidade; e
- espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

É conveniente ressaltar que os temas em questão não são mutuamente excludentes entre si, ao contrário, interpenetram-se. Exemplificando, um centro de convergência religiosa está inserido no espaço de abrangência de uma determinada fé, o desfile de uma procissão no interior de um centro de peregrinação, por sua vez, pode ser visto como parte da vivência do espaço sagrado.

De modo geral, pode-se dizer que a experiência da fé nos classifica como crentes e descrentes. A fé identifica o crente num sistema religioso e o investe de poderes que só ele adquire em sua experiência religiosa. A perspectiva que interessa aos geógrafos está na análise da experiência de fé no tempo e no espaço em que ela ocorre.

A prática de peregrinação a lugares sagrados para benefício espiritual e para prestar homenagem é comum no islamismo. A visita religiosa a Meca data do Século VII e continua até nossos dias. Estudos desenvolvidos por Kong (1990), Sopher (1981), Jackson e Hudman (1990) nos informam

desse notável movimento de população no Oriente Médio.

No budismo o surgimento da peregrinação ocorreu após a morte de Gautama Buda, no Século VI, provavelmente iniciada pelos seus seguidores, na busca de lugares onde acreditavam encontrar as cinzas de Buda, que foram espalhadas pelo território indiano. O geógrafo Tanaka (1981), por sua vez, analisou os significados simbólicos no itinerário dos peregrinos e a topografia sagrada da ilha Shikoku no Japão.

A peregrinação cristã, que data do Século V, também é conhecida como romaria pelo fato de consistir inicialmente na ida de devotos de suas localidades a Roma. Os principais centros religiosos incluem Jerusalém, Roma, Lourdes e centenas de outros centros de convergência religiosa cristã espalhados pelo mundo. Existem santuários de nível internacional, nacional, regional e local.

É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios, que a religião se estrutura enquanto instituição. Os geógrafos Sack (1986) e Sopher (1981) analisaram o comportamento estratégico adotado por minorias religiosas dentro de domínios religiosos maiores e a mistura de comunidades religiosas em áreas de transições.

Como geógrafo da religião proponho o estudo do espaço através do sagrado, desvendando sua ligação com a paisagem e com a linguagem codificada pelo devoto em sua vivência no espaço. É acreditado ser nos espaços sagrados de romaria que a materialização do sagrado está mais nítida. Assim, selecionamos um dos temas para nosso estudo de caso - os centros de convergência e irradiação - em função da experiência religiosa do crente, da dimensão espacial do sagrado e da percepção e consciência do sagrado no lugar, atribuindo-lhe valor.

PORTO DAS CAIXAS: UM ESTUDO DE CASO

A preferência por Porto das Caixas deve-se pela ambivalência do lugar. Era preciso refletir sobre o significado do centro religioso, relativamente recente, ordenado e

seguro, numa periferia caótica e selvagem como a Baixada Fluminense.

Porto das Caixas é o segundo distrito do Município de Itaboraí. O pequeno núcleo encontra-se isolado da mancha urbana que, de Niterói, estende-se ao longo da BR-101 englobando o Distrito-Sede. O acesso à Vila de Porto das Caixas, que se acha a 7 km de Itaboraí, se faz por estrada secundária, de paralelepípedos. Esse trecho é ocupado, predominantemente, por áreas de pastagens, com poucas cabeças de gado. Há poucas habitações e as que existem são modestas e denotam não serem novas. Não é visível a expansão de loteamentos, tudo indicando que a propriedade fundiária desse setor da periferia urbana esteja em fase de "engorda", isto é, numa etapa de esterilização da terra, aguardando o processo de valorização fundiária que virá mais tarde, talvez, para fins urbanos.

A Gênese e a Dinâmica do Lugar

Porto das Caixas é um desses lugares marginais que, no conceito de Shields (1991), foram "deixados para trás" na corrida moderna para o progresso; transmite nostalgia e fascinação. Enquadrado na história da Baixada Fluminense, no Recôncavo da Guanabara, como importante porto fluvial e emporio comercial da cidade do Rio de Janeiro, constituiu um dos primeiros núcleos sobre o qual a Corte Portuguesa exerceu a sua influência, no período da colonização. Porto das Caixas exerceu sua predominância econômica e cultural como terceiro porto fluvial do Recôncavo da Guanabara.

O apogeu econômico que vivia o mundo colonial vai se refletir em Porto das Caixas. Até o início do Século XVIII as caixas de açúcar eram a base da riqueza econômica da cidade do Rio de Janeiro e de sua hinterlândia imediata. O nome Porto das Caixas está relacionado com as inúmeras caixas existentes no porto para a embalagem do açúcar.

As ligações comerciais entre Porto das Caixas e o Rio de Janeiro só foram quebradas pelo aparecimento das estradas de ferro. Os inconvenientes do transporte fluvial e o crescente tráfego de mercadorias e, acima de tudo, o café, foram fatores que levaram os homens de negócios e políticos da época a realizarem mudanças.

O declínio econômico de Porto das Caixas deu-se em dois momentos:

- o porto fluvial é substituído pelo "caminho de ferro" e permanece apenas em sua função de transporte de mercadorias e passageiros, não sendo mais a localidade um centro comercial; e

- o segundo momento ocorre com o deslocamento do centro de escoamento para o Rio de Janeiro. Em 1874, a Vila do Porto das Caixas transmite decadência econômica, social e cultural.

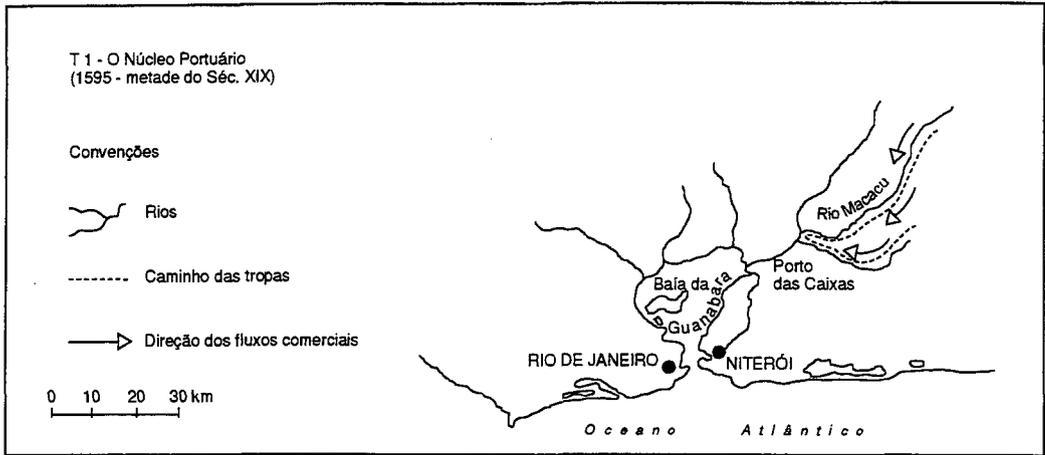
Por quase um século, até o ano de 1968, a história de Porto das Caixas é a história de sua exclusão no contexto metropolitano do Rio de Janeiro. A população que ali permaneceu vivia de uma precária economia baseada no artesanato - fabricação de esteiras - e se fechou sobre si mesma, perdendo seus contatos obtidos na vida de relações que nortearam o seu desenvolvimento nos séculos anteriores.

A hierofania ocorrida em Porto das Caixas possui uma conjuntura histórica. Trata-se de um fato religioso recente, ocorrido em 1968, ano de contestações no Brasil e em vários países do mundo. No Brasil, por mais de uma vez, movimentos religiosos contestaram a ordem social a que estavam submetidos. A produção religiosa de Porto das Caixas possui características singulares e reforça a linha sugerida por Bourdieu (1987) - é nos períodos de crise e transições que os movimentos proféticos tomam-se mais intensos.

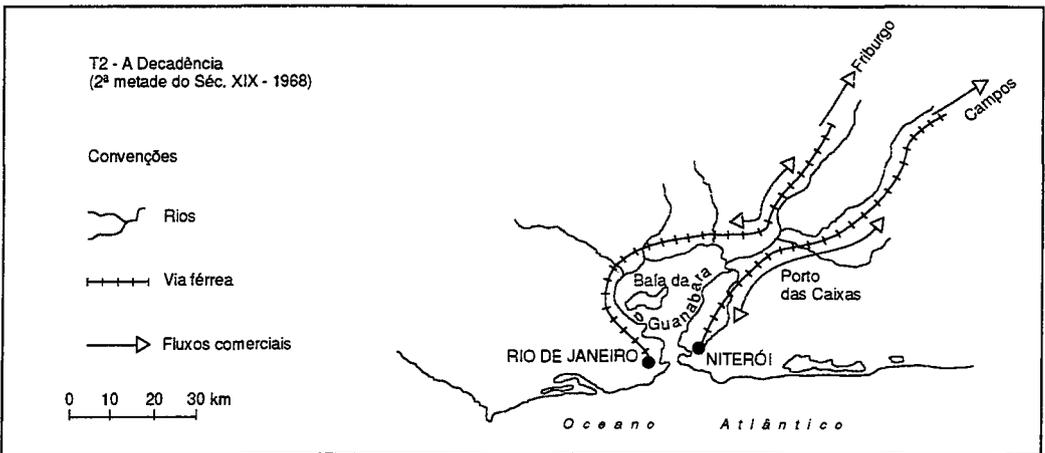
O Milagre marca o fim de uma fase e o início de outra na história de Porto das Caixas. As novas atividades relacionadas ao sagrado exigem um lugar no espaço e impõem uma nova arrumação para as coisas, uma organização do espaço diferente daquela que existia antes da hierofania. A devoção dos romeiros em Porto das Caixas também impõe um novo comando sobre o tempo. Estabelece-se o tempo sagrado, o tempo de festas.

Em Porto das Caixas a especificidade do lugar ao longo da História foi diferenciada. Em cada tempo histórico as combinações das variáveis assumiram características próprias que nos permitem periodizar as formas espaciais resultantes. Porto das Caixas desde sua origem até o presente apresenta três períodos perfeitamente marcados (Mapa 1):

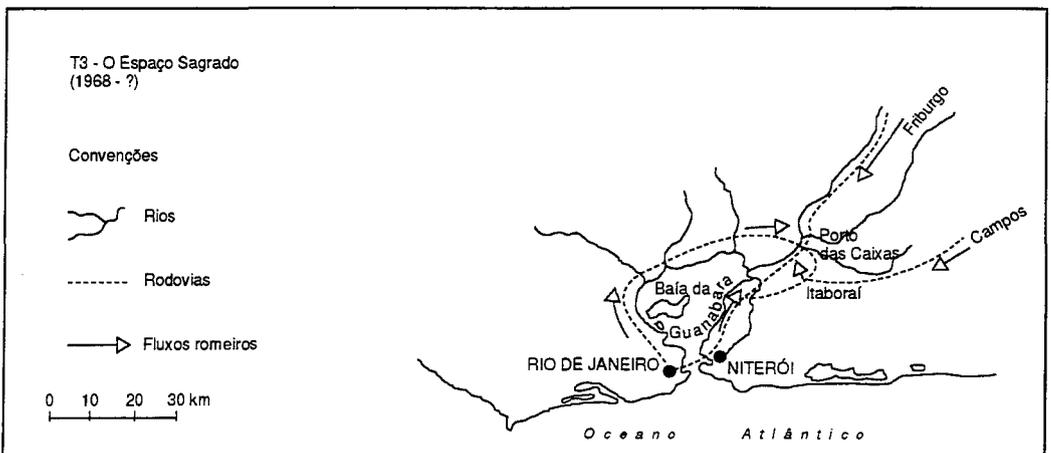
MAPA 1A, 1B E 1C
O PAPEL MUTÁVEL DO LUGAR FIXO



Rosendahl, Z.



Rosendahl, Z.



Rosendahl, Z.

T₁ - Inicia-se com a Fundação da Igreja Nossa Senhora da Conceição, em 1595, pelos jesuítas; a localização da Vila de Santo Antônio de Sá, próximo ao rio Aldeia, garante-lhe as atividades de comércio e portuárias ligadas à Corte. Estende-se este período até a primeira metade do Século XIX, constituindo o período do apogeu da vida econômica e social de Porto das Caixas.

T₂ - Segunda metade do Século XIX a 1968. Foi marcado pela decadência econômica e social da vila, caracterizada pela perda do comércio e, sobretudo, pela inviabilidade da função de portofluvial. Inaugura-se o transporte ferroviário na vila. A chegada do que é moderno no lugar muda as relações preexistentes e estabelece a combinação de outros elementos no lugar.

T₃ - Inicia-se em 1968 e estende-se até os dias de hoje. Marcado pela hierofania a re-atualização do sagrado e, conseqüentemente, pelo recrudescimento religioso do lugar.

O Centro Religioso

Para a compreensão do centro religioso abordaremos a natureza social dos participantes - os romeiros e os barraqueiros. Será investigado, então, o papel que representam como modeladores da organização espacial.

a) O Romeiro e suas Práticas Devocionais

O romeiro é um agente modelador do espaço. Em análise mais profunda das formas espaciais que são socialmente produzidas nas hierópolis ou cidades-santuários, seguimos o pensamento de Corrêa (1989), ao privilegiar o papel modelador dos agentes sociais na organização do espaço, atribuindo formas e funções variáveis no *tempo* e no *espaço*. O romeiro não é um agente modelador permanente ao longo do tempo como, por exemplo, os promotores imobiliários. O romeiro é um agente singular não permanente. Pode ser um operário, um comerciante, um desempregado que, num tempo singular, fora de seu cotidiano, metamorfoseia-se em um agente singular que atua em espaços também singulares. Nessa singularidade temporal - tempo sagrado - e espacial, os romeiros, enquanto tais, modelam através de suas crenças e de seus valo-

res o espaço sagrado e profano, ampliando-os e ratificando-os.

A visita a um espaço sagrado é, antes de mais nada, uma vivência afetiva. A partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, a própria linguagem do santuário aproximam o devoto do domínio do sagrado. A descoberta do sagrado é um ato emotivo de amor do crente para o seu Deus.

Inúmeras são as formas de um fiel expressar seus sentimentos. Oferecer uma flor como expressão de amor ou acender uma vela são exemplos claros. Existem outras mais complexas, uma vez que provêm do inconsciente, no qual cada símbolo possui um significado. Ao decodificá-los ressaltamos as seguintes práticas:

- visitar a imagem e seguir a procissão;
- a bênção d'água e a bênção da saúde; e
- "fazer" e "pagar" promessas.

Essas práticas religiosas possuem um roteiro mais ou menos preestabelecido na percepção hierárquica do peregrino de viver o sagrado no espaço e no tempo. Os fatores invisíveis presentes nas práticas religiosas só estarão essencialmente visíveis se interrogados. É preciso desvendar os símbolos do imaginário popular, como mais um meio de conhecimento do sagrado no espaço, através dos atos comportamentais dos romeiros.

A missa e a procissão representam, é claro, o sagrado oficial. A quermesse com as barraquinhas, os jogos e a dança são os elementos da distração, o divertimento para o grupo. Tudo é, ao mesmo, tempo expressão da legítima alegria e de fé autêntica à padroeira. Não se tem festas cívicas, nem pelo aniversário da vila, nem pelos eventos históricos do País. É, pois, no ritual religioso vivido no tempo-espaço sagrado de Porto das Caixas que os romeiros "consomem" os bens religiosos. Esse ritual representa um conjunto de práticas religiosas consagradas no catolicismo popular.

A prática religiosa de "fazer" e "pagar" promessa constitui uma devoção tradicional e bastante comum no espaço sagrado dos santuários católicos. A promessa como prática no catolicismo popular é uma manifestação de fé, que envolve o devoto e o santo numa relação direta, sem intermediários, isto é, ela é acessível a todos os

fiéis, sem mediação de especialistas eclesiásticos¹. Nos dias de hoje, nos santuários católicos, pagar promessa é uma prática do catolicismo popular que não depende da intervenção do poder eclesiástico para ser adotado pelos fiéis. O devoto paga a promessa na hora, na forma e na maneira que deseja, não havendo nenhuma hierarquia lógica, nem hierarquia religiosa, e, no dizer de Ribeiro de Oliveira (1977), o que “*caracteriza o catolicismo popular é a privatização das relações dos homens com os seres sagrados*”, isto é, um relacionamento direto e personalizado.

Pode-se classificar em duas modalidades básicas essas relações entre o fiel e o santo: relação de aliança e a relação contratual. Vejamos cada uma delas que, para Ribeiro de Oliveira, “*embora normalmente elas se completem e venham associadas, guardam características distintas e merecem ser consideradas separadamente*”. A relação de aliança ou modo devocional constitui uma relação de aliança entre o fiel e o santo. O devoto deve prestar um culto ao seu santo padrinho de modo regular. As maneiras de se expressar, porém, são pelos mais diversos modos de culto e obedecem a certas particularidades de cada santo. O santo, por sua vez, deve proteger o seu devoto nesta vida e facilitar seu acesso à vida eterna. Em troca, o santo exige confiança e devoção de parte do afilhado. A segunda modalidade é a relação contratual. Trata-se de um contrato que o fiel faz com o santo tendo em vista a obtenção de uma graça. Entende-se por graça um benefício ou um favor que os santos concedem a quem lhes pede. Quase sempre a graça tem caráter protetor. Quando a graça alcançada tem a dimensão de impossível aos homens, ou possui efeitos extraordinários, recebe a denominação de “milagre”. Obtida a graça significa que o santo fez a sua parte do contrato. Agora cabe ao fiel cumprir com a dele, que consiste mostrar seu agradecimento por meio de “paga”. É um ato de culto que tende a reduzir a religiosidade ética a uma norma estritamente formalista do “do ut des”². Segundo

Max Weber, as promessas e o emprego de orações para obter bens materiais pelo devoto, através do favor divino, estão presentes na religiosidade cotidiana das massas de todos os tempos e povos e também em todas as religiões.

Finalmente resta falar do contrato em que o fiel cumpre a sua parte antes do santo cumprir a sua. Trata-se da prática religiosa da novena, isto é, o ato de culto repetido nove vezes. Ao término da novena, o santo está na posição de devedor, até que a graça seja alcançada. O fiel poderá “castigar” o santo pelo não recebimento da graça.

No Santuário de Porto das Caixas, as “pagas” das graças recebidas estão documentadas na “Sala dos Milagres” através das inúmeras modalidades e formas de pagamento.

A permanência dos romeiros no espaço sagrado é maior no tempo de festas do que nos fins de semana. Nos dias de festa, apenas 39% dos romeiros permanecem 24 horas no santuário, participando da Vigília de Orações, vigília que ocorre no tempo sagrado em 25 e 26 de janeiro. Por sua vez, 61% vem participar da festa, mas não permanecem na vigília. Fora do tempo de festa não é usual passar a noite no santuário.

Os romeiros de Porto das Caixas são “peregrinos de um dia”³, isto é, permanecem no santuário de seis a sete horas: chegam pela manhã e assistem à missa no Pavilhão; visitam a capela original, na qual está a imagem milagrosa de Jesus Crucificado. O roteiro devocional atinge ali, no lugar sagrado, o seu ponto alto. Após permanecer numa fila, quase sempre longa, o devoto se aproxima da imagem, toca-a, faz suas orações e sai da Capela. As poucas horas de permanência dos romeiros no santuário são vivenciadas com grande intensidade, num comportamento cheio de fé, piedade e devoção. A razão principal das peregrinações é a devoção. Os romeiros que vão pela curiosidade ou pelo passeio representam apenas 12%, mas eles afirmam que também vieram para rezar.

¹ Pela divisão do trabalho religioso bourdieusiano, os especialistas, agentes socialmente reconhecidos como únicos capazes de produzir, reproduzir, gerir e distribuir os bens religiosos, ao se constituírem como tais, diferenciam-se em relação aos leigos ou profanos, estes caracterizados por sua destituição do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e pela consciência do desconhecimento desse capital (BOURDIEU, 1987).

² “do ut des” é expressão que simboliza “toma lá dá cá” na religião (WEBER, M., 1964).

³ “Pèlerin d'un jour” é o nome dado por Rinschede (1985) aos peregrinos do santuário de Lourdes, que permanecem apenas algumas horas no santuário; essa classificação ocorre porque lá existe os peregrinos que permanecem hospedados em hotéis por mais de um dia.

O espaço-tempo no cotidiano do romeiro é a vivência de sua prática religiosa. Na tentativa de reproduzir a permanência do romeiro no Santuário, consideramos as informações obtidas nos questionários aplicados. Assistir à missa, fazer a confissão e receber a comunhão, numa vivência com o sagrado oficial, e voltar para casa sem o exercício das demais atividades, está restrito a um grupo pequeno de devotos, ou seja, a apenas 10% do total: eles vão a Porto das Caixas para fazer suas orações. Generalizando, pode-se dizer que 90% dos romeiros reproduzem no santuário a vivência do catolicismo popular com seus rituais religiosos no ato de agradecer ou "pagar promessas"; aqueles representam 58%, enquanto os que "fazem" e "pagam" promessas representam 20% da totalidade dos romeiros. A vivência do sagrado para esses romeiros está expressa num código próprio produzido pelo imaginário social em suas relações reais entre o devoto e o santo.

A maioria das promessas refere-se a ocorrências que poderiam afinal ter um encaminhamento não religioso. O crente, ao sentir-se ameaçado pelas contingências da vida ou quando encontra-se diante do desespero e da inoperância das soluções humanas, procura nas divindades as soluções que deseja. No espaço sagrado de Porto das Caixas agrupamos as promessas em três grupos que definem o "triângulo das necessidades". No seu ápice está a saúde; num dos vértices da base, o trabalho, o emprego e os problemas de moradia; do outro lado da base, estão a formação da família, o amor, e a harmonia no lar.

Saúde, trabalho e amor são as três carências maiores das mensagens, com percentuais que, em realidade, aumentaram de um ano para outro. As necessidades que apresentaram declínio não são prioritárias no momento, isto é, estão com percentuais inferiores aos registrados anteriormente. Foram aquelas relacionadas à compra de moradia. Mantendo percentuais menores estão as mensagens que pedem solução para os problemas de bebidas, drogas e o fumo.

A religiosidade popular brasileira também está relacionada às conjunturas mundiais. O conflito no Kuwait, no início do ano de 1991 e o "estado de guerra" imposto pelos meios de comunicação realimentaram o estado de

temor, que é uma característica determinante da religiosidade popular - o temor do castigo de Deus aos homens. Os pedidos relacionados às desgraças da guerra haviam sido esquecidos pelos crentes no ano anterior (1990). Em 1992 reaparecem os pedidos de paz para o Brasil, revelando uma relação com a conjuntura nacional; o fim da corrupção e a honestidade dos governantes são lembrados em relação à conjuntura política que viveu o país com a exclusão do Presidente da República de suas funções.

No Santuário de Porto das Caixas a pesquisa empírica demonstrou a "especialidade na saúde". Os pedidos relacionados à saúde em sua maioria pedem a cura de doenças, o êxito em operações cirúrgicas, e representam 41% dos pedidos ao santo, conforme indica Rosendahl (1994). A religiosidade na Baixada da Guanabara cumpre, assim, uma função social que se refere à tese de Bourdieu (1987) de livrar os crentes da angústia existencial, da contingência e do sentimento de abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte.

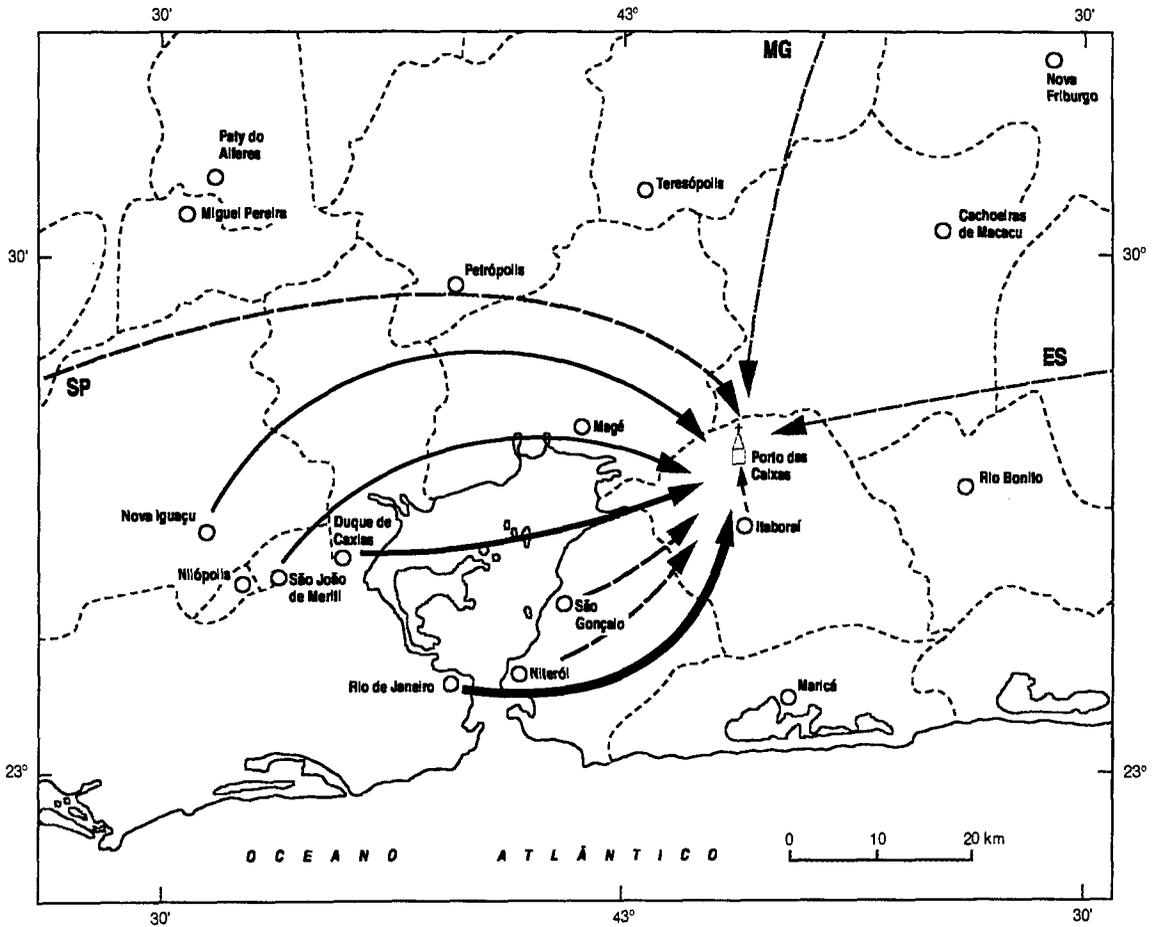
b) A Procedência dos Romeiros

Os romeiros são os responsáveis pelo dinamismo no espaço sagrado. Atraídos pela fé, por razões de ordem social ou por curiosidade, eles se deslocam durante todo o ano. A frequência, porém, é maior nos fins de semana, principalmente aos domingos. Sempre foi programa do homem religioso a procura de Deus no plano físico e visível e o lugar onde isto ocorre é o Santuário.

A festa da padroeira Nossa Senhora da Conceição, a festa do aniversário do milagre e os domingos de romarias representam o ritmo do tempo sagrado. Quando esse tempo social muda o espaço muda igualmente. Por ocasião das festas o fluxo de romeiros ao santuário é maior que nos outros domingos; os peregrinos visitam Porto das Caixas desde 1968, de ônibus de excursão (Mapa 2), automóveis particulares (Mapa 3), ônibus e trem.

A procedência dos romeiros ao Santuário de Porto das Caixas tem se apresentado sem grandes variações. Pela análise dos

MAPA 2 PROCEDÊNCIA DOS ROMEIROS (EXCURSÕES)

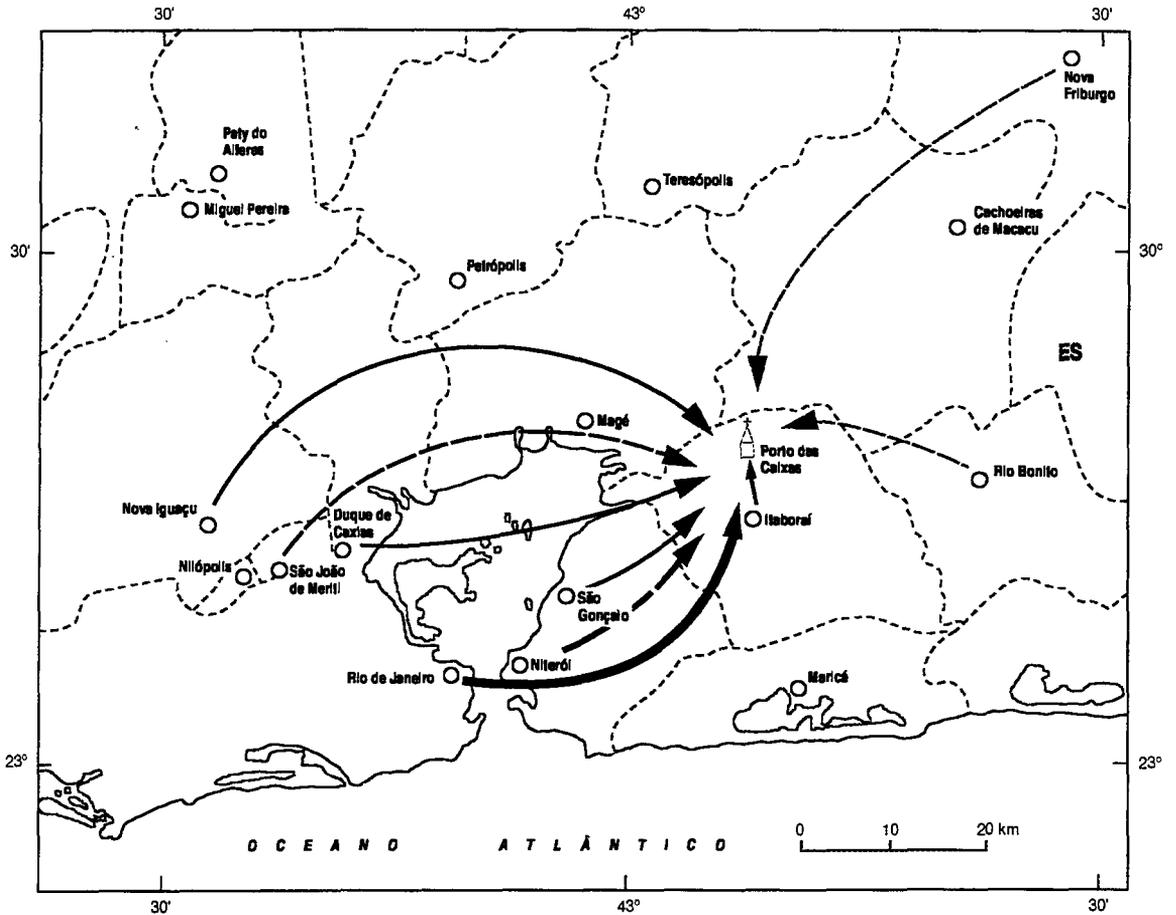


Convenções

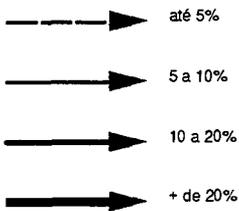
- até 10%
- 10 a 20%
- 21 a 35%
- 36% e +

1 - Rio de Janeiro	41%
2 - Duque de Caxias	21%
3 - São João de Meriti	15,2%
4 - Nova Iguaçu	11,0%
5 - Niterói	3%
6 - Itaboraí	2,8%
7 - São Gonçalo	2,0%
8 - Minas Gerais	2,0%
9 - São Paulo	1,0%
10 - Espírito Santo	1,0%

MAPA 3
PROCEDÊNCIA DE ROMEIROS EM VEÍCULOS (PLACAS)



Convenções



1 - Rio de Janeiro	50%
2 - Niterói	12%
3 - Itaboraí	9%
4 - Nova Iguaçu	8%
5 - Duque de Caxias	7%
6 - São Gonçalo	6%
7 - São João de Meriti	4%
8 - Nova Friburgo	2%
9 - Rio Bonito	2%

dados empíricos o romeiro mantém um comportamento sistemático e repetitivo no espaço. O procedimento empregado foi o de análise do material empírico a cada espaço-tempo sagrado, isto é, a cada festa religiosa, para reconstituir teoricamente a mobilidade geográfica através de uma atividade religiosa. Tal procedimento permitiu a comparação de dados novos, a cada festa, com as informações obtidas anteriormente: os resultados se confirmavam a cada tempo. A mobilidade temporal representada pelos romeiros assegura a estabilidade e permanência do sagrado em Porto das Caixas e também o caracteriza como um Santuário da Baixada Fluminense ao se afirmar que 77% do total geral de romeiros, sem discriminar o transporte utilizado, é proveniente da periferia da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, e apenas 19% dos romeiros são moradores no núcleo carioca da região metropolitana. Assim, o núcleo central, somado à periferia, perfaz 96% da procedência total dos peregrinos.

Na tentativa de caracterizar o romeiro típico que frequenta o Santuário de Porto das Caixas, privilegiamos as informações recolhidas por nós no espaço-tempo sagrado; trata-se de um grupo social de moradores da periferia metropolitana do Rio de Janeiro. Considerando, porém, o seu lugar de nascimento o grupo dos romeiros é essencialmente de imigrantes do Nordeste, que representam 47% dos romeiros. São naturais das regiões do Sertão e do Agreste, principalmente dos Estados do Ceará e da Paraíba. Outros são naturais de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

O romeiro, longe de seu universo social, sente-se desprotegido, isolado, e, como reação de suas frustrações, procura de imediato a vivência com o sagrado; a busca de sua identidade cultural caracteriza a caminhada ao santuário. É a religião que “põe as coisas no lugar”, é o santo que reproduz o modelo hierárquico do mundo em que o romeiro deseja viver. “Ser devoto do santo” confere segurança e o sentimento de pertencer a um grupo. É no santuário popular que estão as referências de sua identidade cultural. A romaria tem também a função de socialização para o migrante. A saudação sertaneja brasileira “Deus te dê saúde, fortuna e felicidade” permanece no Santuário da Baixada Fluminense e está confirmada no triângulo dos pedidos.

c) Os Barraqueiros

Comércio e religião são atividades associadas. Pode-se classificá-lo como um tipo de comércio particularmente destinado à demanda dos romeiros. Originou-se com a chegada dos peregrinos, sendo até então desconhecido pelos moradores do lugar. Os barraqueiros exercem uma atividade inovadora no espaço e representam um grupo de pessoas de grande expressão econômica no atual contexto social de Porto das Caixas; esses comerciantes são os moradores de melhores condições de vida.

Classificamos os barraqueiros em “fixos” e “ambulantes”. São considerados por nós como “fixos” aqueles barraqueiros que possuem barracas permanentes próximas ao Santuário, localizadas dentro do pátio da igreja e na Praça da Matriz; como “ambulantes” enquadram-se aqueles que armam suas vendas nos fins de semana e nas festas religiosas ao redor das barracas fixas.

Pode-se dizer, a respeito da organização espacial dos barraqueiros, que cada ponto do espaço torna-se efetivamente importante devido ao movimento dos fiéis. A valorização de cada ponto decorre da acessibilidade do peregrino ao lugar de venda.

d) A Organização Espacial da Vila

Com a manifestação do “milagre”, a comunidade de devotos convergiu ao santuário e desde 1968 vem impondo uma organização espacial diferenciada no tempo e espaço sagrado.

A dimensão simbólica do espaço em Porto das Caixas é dada pelos grupos sociais que frequentam o santuário e diferenciam, de maneira espacial, o sagrado e o profano. De fato, nas cidades-santuários do catolicismo popular, o sagrado e o profano coexistem; porém, torna-se difícil distingui-los em seus limites; dado o arranjo repetitivo das formas espaciais nos santuários, podemos falar de uma topografia religiosa.

O espaço sagrado abrange a área mais elevada, geralmente uma colina, situando-se aí a capela com a imagem do santo ou da santa; coincidindo com a parte mais baixa do terreno fica o espaço destinado ao comércio e ao lazer, numa espetacular mescla entre cerimônia religiosa e atividades profanas.

Com a finalidade de compreender melhor a segregação que ocorre na organização

espacial pela valorização que o sagrado impõe ao lugar, é possível reconhecer três espaços diferenciados entre si: **O espaço sagrado, o espaço profano diretamente vinculado às atividades religiosas, e o espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado.**

No espaço sagrado de Porto das Caixas é possível distinguir dois elementos fundamentais, o ponto fixo e a área circundante. As formas espaciais ali existentes cumprem funções que estão diretamente associadas ao roteiro devocional. O ponto fixo foi determinado pela ocorrência da hierofania, materializada na imagem de Jesus Crucificado de Porto das Caixas. A Figura 1 indica os dez elementos que compõem o entorno e suas formas espaciais. A hierarquia do sagrado no espaço é subjetiva, isto é, é dada pela sensibilidade e preferência do romeiro. Ape-

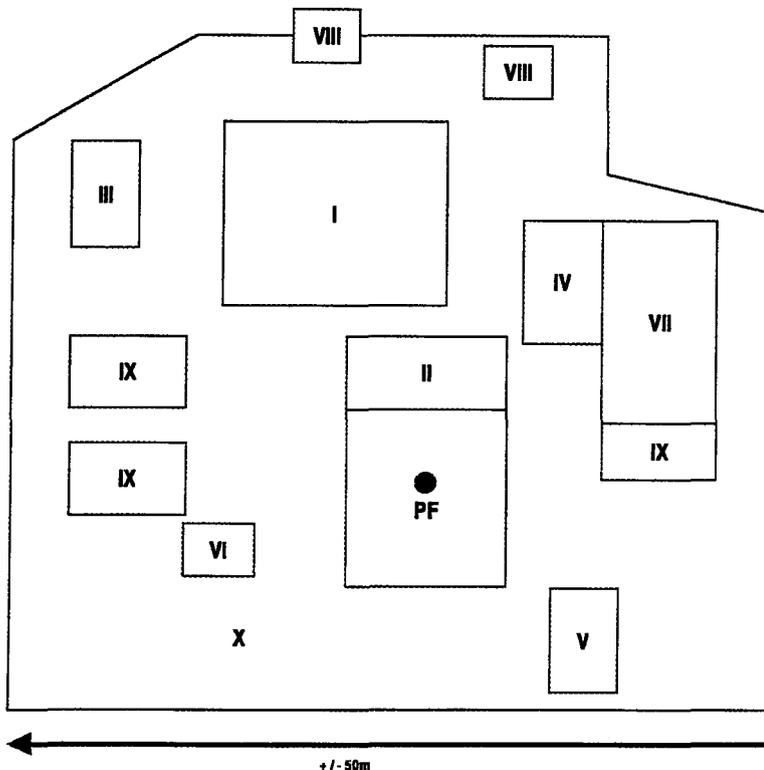
sar de cada elemento espacial possuir função específica, no conjunto acham-se integrados ao roteiro devocional do peregrino.

Vejamos agora a configuração do espaço profano na vila. Os elementos decorrem de sua articulação com o sagrado; como tal definimos duas formas espaciais para análise: o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado.

Primeiramente consideramos o espaço profano diretamente vinculado ao espaço sagrado (Figura 2). Apresenta forte ligação com as atividades religiosas e a distribuição das atividades não-religiosas nas proximidades da Igreja, em dois eixos principais: na Av. Nossa Senhora da Conceição e na Rua Madureira, transversal à primeira.

FIGURA 1

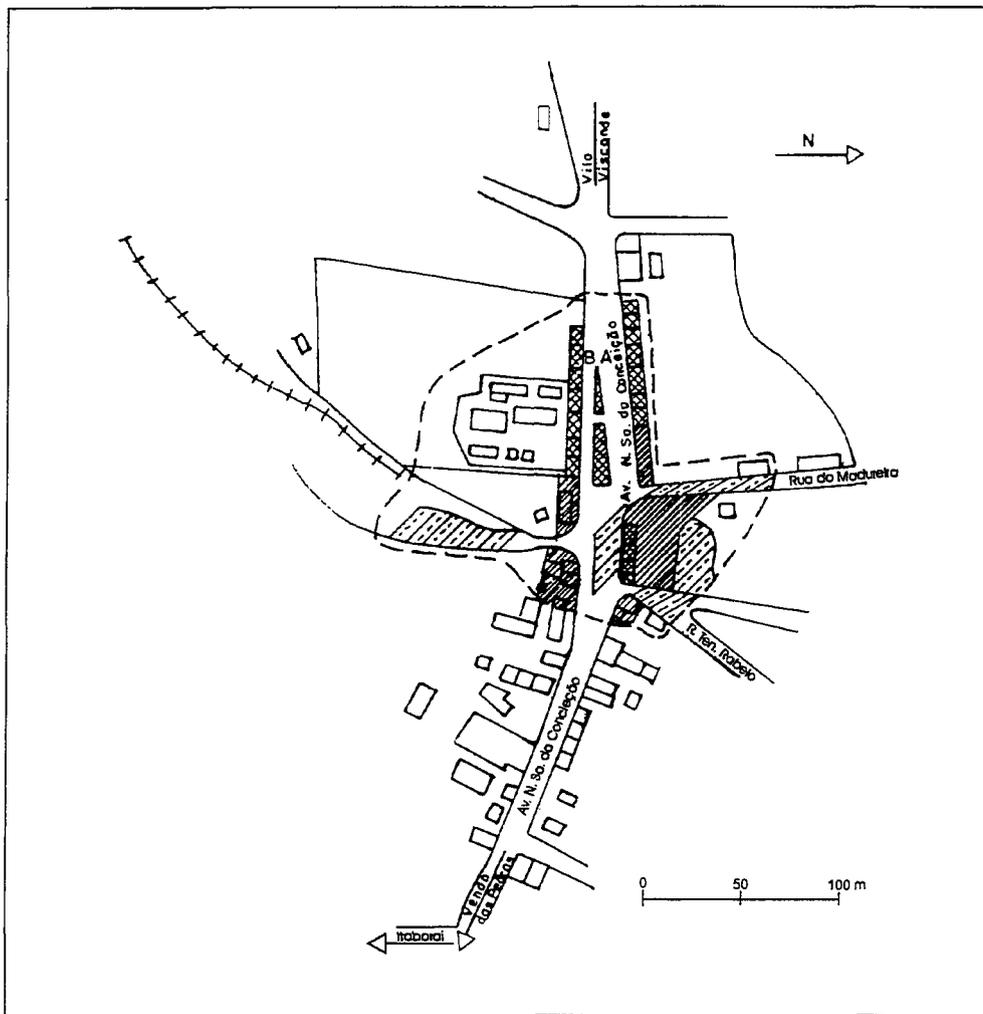
ESPAÇO SAGRADO DE PORTO DAS CAIXAS EM JULHO DE 1993



- Imagem Milagrosa
- I. Pavilhão
- II. Sala dos Milagres
- III. Local das Velas
- IV. Secretaria da Igreja
- V. Casa Paroquial
- VI. Pia Batismal e "bicas"
- VII. Refeitório para os peregrinos
- VIII. Banheiros para os peregrinos
- IX. Lojas de comércio da Igreja
- X. Pátio

FIGURA 2

ESPAÇO PROFANO DIRETAMENTE VINCULADO AO ESPAÇO SAGRADO EM PORTO DAS CAIXAS



- Convenções
-  Espaço sagrado
 -  Comércio de barracas
 -  Bares, lanchonetes, bazares
 -  Estacionamento
 - Limite do centro religioso
 - ++++ Estrada de ferro desativada

No lado A da Av. Nossa Senhora da Conceição localiza-se o comércio de legumes, de frutas e verduras, provenientes dos sítios vizinhos e que são vendidos em barracas de madeira. Em direção à praça principal um mercado de pequeno porte atende aos moradores, mas o nível de demanda é baixo. O mercado não faz parte da rede de grandes supermercados, nem está ligado às lojas de Itaboraí - pertence à família de antigos moradores e é anterior ao milagre. Ainda no lado A, entre a Rua Madureira e a Rua Tenente Rabelo, localizam-se lojas, restaurantes e bares. A loja-bazar concentra mercadorias diferenciadas em relação a sua utilidade; são bibelôs, bijuterias, recipientes de plástico para transporte de água benta e outros artigos utilizados nos rituais devocionais. O único restaurante atende aos romeiros de maior poder econômico, possuindo estacionamento próprio; o movimento de domingo se estende de 9 às 15 horas. Os bares e as biroschas estendem-se além da Rua Tenente Rabelo.

No lado B da Av. Nossa Senhora da Conceição acham-se localizadas as biroschas, as barracas de cerâmica e a venda de flores; são de madeira e utilizam o muro em comum com a Igreja. Lanchonetes e pastelarias encontram-se próximas ao estacionamento na lateral da Igreja; trata-se de uma área em estado precário de conservação, apresentando um declive suave voltado para a Baía da Guanabara. Na lateral da Igreja, há um túnel ferroviário do Século XIX que corta a praça central, estando atualmente abandonado; foi aterrado para ampliação da Av. Nossa Senhora da Conceição e para favorecer a localização coesa de barraquinhas de vendas dos artigos religiosos próximo à Igreja.

Na praça em frente à Igreja estão agrupados os barraqueiros do comércio do sagrado. São aproximadamente dez barracas agrupadas com divisórias comuns de madeira e teto de zinco; ali os romeiros têm a possibilidade de escolher diferentes tipos de artigos religiosos, porém eles são da mesma procedência. O conjunto coeso de artigos religiosos em frente à Igreja, a

variedade e a diversidade das mercadorias expostas à venda evidenciam uma dessacralização do sagrado no comércio do centro religioso.

No espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado (Figura 3) o poder do romeiro, como agente modelador, é menor. Os elementos constitutivos do espaço profano indiretamente vinculado ao espaço sagrado revelam funções direcionadas aos moradores da vila, mas não totalmente excludentes aos romeiros. O espaço indiretamente vinculado vem se delineando devido aos loteamentos.

Aparecem então as formas espaciais que representam a própria dimensão da sociedade da vila em seus espaços residencial, comercial e de serviços. A partir da hierofania na década de 70 há uma pequena retomada da expansão da Vila de Porto das Caixas. Nos dias de hoje, a existência de uma rua principal - a Av. Nossa Senhora da Conceição -, onde se concentram as residências, o comércio e o lazer, exprime bem parte das transformações havidas na vila. A ocupação da Rua Madureira indica o crescimento da vila na direção norte. A ocupação mais antiga fica compreendida entre a rua principal e o rio Aldeia, incluindo-se também o trecho da ferrovia.

O comércio local concentra-se na Av. Nossa Senhora da Conceição, nas proximidades da Igreja. É constituído de um açougue, um aviário, uma mercearia, um "supermercado" e seis bares. Não há posto médico, apenas uma farmácia. Também não há posto telefônico, havendo um orelhão dentro de loja comercial, o acesso a ele estando restrito ao horário de funcionamento da loja. Os moradores dispõem de uma creche-maternal, de ensino religioso ministrado pelas freiras, e uma Escola Pública de 1º Grau.

Descendo a rua principal em direção à Baía da Guanabara, encontram-se as ruínas de uma usina de álcool e sua vila operária; aproveitando o abandono da antiga fábrica, algumas famílias ocupam, em condições precárias, as instalações fabris e as casas.

Defronte à vila operária uma bifurcação leva, de um lado, à Cerâmica Portuense, e, de outro, à Fazenda da Cruz. A Cerâmica é a única fábrica da vila e o maior empregador local, absorvendo uma centena de empregados. A Fazenda Macacu, de propriedade de empresário na área de transporte coletivo, cria gado em suas terras.

Do estudo do espaço sagrado de Porto das Caixas emerge uma característica específica do lugar. Localizado na Baixada Fluminense, constitui um núcleo integrado à Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Nesse sentido, a função de centro de convergência de peregrinos o qualifica como dotado de forte singularidade, pois está integrado por fluxos constantes aos domingos, dia em que os outros núcleos da periferia não apresentam forte integração, pois são, na maioria dos casos, núcleos-dormitórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A característica fundamental da Vila de Porto das Caixas está em sua função religiosa; recebe a cada fim de semana 2 000 pessoas no Santuário. Com base nessa avaliação, julgamos que a Vila deva receber algo em torno de 100 mil visitantes anualmente.

O aparecimento do fenômeno religioso reorganiza o lugar e, de certa forma, o poder religioso redimensiona o econômico, o político e o social na vila, afetando conseqüentemente a sua organização espacial.

BIBLIOGRAFIA

- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de: J. C. Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, P. A. *Economia das trocas simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BUTINER, M. et al. Zur Geshiche und Systematik der Religionsgeographie. In: GEOGRAPHIA Religionum. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985. p. 15-122. (Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographic, n. 1).
- _____. Kantund moderne Religionsgeographie von der Mikro - zur Makroreligionsgeographie. In: GEOGRAPHIA Religionum. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 1986. p. 11-30. (Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie, n. 2).
- CAPEL, H. *Filosofia y ciencia en la geografia contemporanea*. Barcelona: Barcanova, 1983.
- CLAVAL, P. Le thème de la religion dans les études géographiques. *Geographie et Cultures*, Paris, n. 2, p. 85-111, 1992.
- CORRÊA, R. L. *Espaço urbano*. São Paulo: Ática, 1989.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Tradução de: Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectivas, 1976.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- ELÍADE, M. L'espace sacré: centre du monde. In: TRAITÉ d'histoire des religions. Paris: Payot, 1959. p. 314-329.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de: Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, 1962.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Theories of primitive religion*. London: Oxford University Press, 1966.

- FRAZER, J. *Magic and religion*. London: Thinker's Library, 1945.
- ISAAC, E. Religion, landscape and space. *Landscape*, California, n. 9, p. 14-18, 1959-1960.
- JACKSON, R., HUDMAN, L. E. *Cultural geography, people, places and environment*. St. Paul: West Publishing Company, 1990.
- KONG, L. Geography and religion: trends and prospects. *Progress in Human Geography*, London, v. 14, n. 3, p. 355-371, 1990.
- LEWANDOWSKI, S. J. The built environment and cultural symbolism in postcolonial Madras. In: AGNEW, J. A. et al. *The city in cultural context*. Boston: Allen and Unwin, 1984. p. 237-254.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A. Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 2, p. 111-113, nov. 1977.
- _____. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- RINSCHÉDE, Das Pilgerzentrum Lourdes. *Geographia Religionum*, Berlin, n. 1, 1985.
- ROSENDAHL, Z. A busca da saúde na sala dos milagres. *Travessia*, v. 7, n. 20, p. 29-31, set. 1994.
- SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SHIELDS, R. *Place on the margin*. Routledge: University of Lancaster, 1991.
- SOPHER, D. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.
- _____. Geography and religions. *Progress in Human Geography*, London, v. 5, n.4, p. 511-524, 1981.
- TANAKA, H. The Evolution of pilgrimage as a spatial symbolic system. *The Canadian Geographer*, Toronto, v. 25, n. 3, p. 240-251, 1981.
- TUAN, Y. F. Sacred space: exploration of an idea. In: BUTZER, K. *Dimension of human geography*. Chicago: [s.n.], 1979. (Chicago Research Paper).
- WEBER, M. Sociologia de la comunidad religiosa. In: ECONOMIA y Sociedad I. México; Buenos Ayres: Fondo de Cultura Económica, 1964.

RESUMO

Porto das Caixas é um espaço sagrado do catolicismo popular da Baixada Fluminense. A pesquisa se insere na Geografia da Religião, aborda teoricamente o papel do sagrado e do profano na organização espacial do lugar. A Vila de Porto das Caixas apresenta uma forma singular de integração à Região Metropolitana do Rio de Janeiro, através da peregrinação que, desde 1968, converge ao Santuário de Jesus Crucificado.

A questão central é desvendar a organização espacial do lugar sagrado, reconhecendo a relação da gênese e a dinâmica da peregrinação em seu contexto global. O estudo das hierópolis ou centros religiosos se preocupa com o espaço sagrado e sua re-criação pela pulsação rítmica e sistemática que ocorre a cada tempo sagrado. O agente modelador do espaço é o romeiro que representa simultaneamente o produtor e o consumidor do sagrado no espaço.

Considera-se o milagre ocorrido em 1968 como marco do fim de uma fase e o início de outra em Porto das Caixas. Na primeira fase, o núcleo urbano caracterizou-se por ter sido um ativo porto fluvial que, com a ferrovia, entrou em decadência. O milagre ressuscitou a então decadente vila.

O estudo analisa a estrutura social dos romeiros e daqueles que participam das atividades comerciais vinculadas ao sagrado.

ABSTRACT

Porto das Caixas is the sacred space of the Baixada Fluminense (State of Rio de Janeiro Lowlands). This research inserts itself in the Geography of Religion. To make it, we theoretically re-constructed the role of the sacred and profane in the spatial organization of the place site, that presents a singular form of integration to the Metropolitan Region of Rio de Janeiro, through the pilgrimage that, since 1968, converges to the Sanctuary of the Crucified Jesus of Porto das Caixas.

The central question is to disclose the Geography of the sacred place, recognizing the relation of genesis and dynamics of the pilgrimage in its global context. The study of the hieropolis and sanctuary-cities concerns the production of sacred space and its re-creation by the rhythmic and systematic pulsation which occurs at each sacred time. The modelling agent of space is the pilgrim, who simultaneously represents the producer and the consumer of the sacred in space.

It is considered the miracle occurred in 1968 as a benchmark of the end of a period and the beginning of other. In the first period Porto das Caixas was a river port which functions were blighted with the railroad. The miracle reborn the small urban place.

The study considers the social structure of pilgrims and of those concerned to commercial activities related to the sacred.