

BASÍLICA DE APARECIDA **Um Templo Para Cidade-Mãe**



CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA

A black and white photograph of the Basilica of Aparecida in a cityscape. The basilica is the central focus, featuring a large dome and a prominent clock tower on the left. The background shows a dense urban environment with many high-rise buildings and a mountain range in the distance under a cloudy sky.

BASÍLICA DE APARECIDA

Um Templo Para Cidade-Mãe

CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerot e Silva
UNIDAVI/SC
<http://lattes.cnpq.br/8318350738705473>

Profa. Msc. Jesica Wendy Beltrán
UFCE- Colômbia
<http://lattes.cnpq.br/0048679279914457>

Profa. Dra Fabiane dos Santos Ramos
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/0003382878348789>

Dr. João Riél Manuel Nunes Vieira de
Oliveira Brito
UAL - Lisboa- Portugal.
<http://lattes.cnpq.br/1347367542944960>

Profa. Dra. Alessandra Regina Müller
Germani
UFFS- Passo Fundo/RS
<http://lattes.cnpq.br/7956662371295912>

Prof. Dr. Everton Bandeira Martins
UFFS - Chapecó/SC
<http://lattes.cnpq.br/9818548065077031>

Prof. Dr. Erick Kader Callegaro Corrêa
UFN- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/2363988112549627>

Prof. Dr. Pedro Henrique Witches
UFES - Vitória/ES
<http://lattes.cnpq.br/3913436849859138>

Prof. Dr. Thiago Ribeiro Rafagnin
UFOB
<http://lattes.cnpq.br/3377502960363268>

Prof. Dr. Mateus Henrique Köhler
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/5754140057757003>

Profa. Dra. Liziany Müller Medeiros
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/1486004582806497>

Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza
UNISC- Santa Cruz do Sul/RS
<http://lattes.cnpq.br/4407126331414>

Prof. Dr. Dioni Paulo Pastorio
UFRGS - Porto Alegre/RS
<http://lattes.cnpq.br/7823646075456872>

Prof. Dr. Leonardo Bigolin Jantsch
UFSM- Palmeira das Missões/RS
<http://lattes.cnpq.br/0639803965762459>

Prof. Dr. Leandro Antônio dos Santos
UFU– Uberlândia/MG
<http://lattes.cnpq.br/4649031713685124>

Dr. Rafael Nogueira Furtado
UFJF- Juiz de Fora/MG
<http://lattes.cnpq.br/9761786872182217>

Profa. Dra. Angelita Zimmermann
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/7548796037921237>

Profa. Dra. Francielle Benini Agne
Tybusch
UFN - Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/4400702817251869>

Copyright © Arco Editora, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2021 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2021 Arco Editora.

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Oliveira, Christian Dennys Monteiro de
Basílica de Aparecida : um templo para
cidade-mãe = Basilica of our lady Aparecida : a
temple for the mother city [livro eletrônico] /
Christian Dennys Monteiro de Oliveira. -- 1. ed. --
Santa Maria, RS : Arco Editores, 2021.

PDF

Bibliografia

ISBN 978-65-89949-22-0

1. Basílica de Nossa Senhora Aparecida (Aparecida,
SP) 2. Santuário de Nossa Senhora Aparecida -
História I. Título.

21-81004

CDD-263.04281612

Índices para catálogo sistemático:

1. Basílica de Aparecida, SP : Religião 263.04281612

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

 **10.48209/978-65-89949-22-0**

O padrão linguístico-gramatical, bem como o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma maneira, o conteúdo e teor de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dedicatória...

Poema

De Cazuza e Frejat

*Eu hoje tive um pesadelo e levantei atento a tempo
Eu acordei com medo e procurei no escuro
Alguém com seu carinho e lembrei de um tempo
Porque o passado me traz uma lembrança
Do tempo em que eu era criança
E o medo era motivo de choro
Desculpa pra um abraço ou um consolo*

*Hoje eu acordei com medo, mas não chorei
Nem reclamei abrigo
Do escuro, eu via um infinito sem presente
Passado ou futuro
Senti um abraço forte, já não era medo
Era uma coisa sua que ficou em mim, que não tem fim
De repente agente vê que perdeu
Ou está perdendo alguma coisa
Morna e ingênua, que vai ficando no caminho
Que é escuro e frio
Mas também bonito porque é iluminado
Pela beleza do que aconteceu
Há minutos atrás*

Mamãe Oxum

De domínio público (adaptado por Zeca Baleiro)

*Eu vi mamãe oxum na cachoeira
Sentada na beira do rio
Colhendo lírio lirulê
Colhendo lírio lirulá
Colhendo lírio pra enfeitar
O seu gongá...*

... a Mestra Orlanda
Santuário, Mulher, Cidade, Terra,
um pouco de tudo...
Pois em seu templo, pleno de sabedoria,
Ela me concebeu,
Há tantos minutos atrás!

ÍNDICE

Agradecimentos	008
Apresentação	009
Introdução: Percepção e Leitura do mapa conceitual	013
Capítulo I – MITO COSMOGÔNIO: A SACRALIZAÇÃO DO PROFANO	020
1.1 Alicerces para os pilares do texto	021
1.2 Pilares da Imaginação	030
1.3 Relendo os Pilares da Terra	034
Capítulo II – MITOGÊNESE EM APARECIDA	051
2.1 Os Pilares de um Contexto	052
2.2 Redes Territoriais: os Pilares do Templo	062
Capítulo III – A MONUMENTALIDADE DO TEMPLO	070
3.1 A Migração Simbólica: uma peregrinação invertida.....	080
3.2 As rotas da Peregrinação Nacional.....	086
3.3 A gênese da Metropolização do Santuário.....	095
3.4 A (Re)construção da Nova Basílica.....	102
Capítulo IV – A MÍSTICA DA VIAGEM AO TEMPLO	118
4.1 Limitações espaciais da Santuário e sua Cidade	118
4.1.1 as superações estatísticas.....	121
4.1.2 a saturação urbanística.....	126
4.1.3 perspectivas dos meios de comunicação.....	131
4.2 O Novo Perfil dos Romeiros.....	134
4.2.1 o contexto do devoto “urbanizado”	137
4.2.2 novos padrões de percepção e consumo religioso	142
4.2.3 as práticas religiosas diante das transformações urbanas.....	145

4.3	Descobrimo Lazer Sagrado; uma Religiosidade Turística	149
4.3.1	o shopping da fé: um templo da religiosidade turística?.....	152
4.3.2	outros modelos de centro de apoio.....	156
4.3.3	a ambigüidade cristã da mística mariana.....	159
Capítulo V – RITOGÊNESE DA CIDADE-MÃE		163
5.1	Aquelas discutíveis considerações finais	164
5.2	<i>O Templário Pós-Moderno</i>	170
Bibliografia.....		180
Resumo.....		188

AGRADECIMENTOS

Agradeço, de maneira muito especial, a um conjunto de personagens mais do que reais em minha vida. Como verdadeiros *pilares* de toda essa construção profissional e acadêmica, cada um a seu modo pode contribuir para que esse trabalho não virasse ruínas diante das primeiras chuvas da estação.

Falo dos **pilares financeiros e institucionais** do C.N.P.Q que viabilizaram diretamente este projeto. Lembro também Departamento de Geografia da F.F.L.C.H da Universidade de São Paulo, acolhendo meus estudos nestes últimos quinze anos. De meus espaços de trabalho na Universidade de Santo Amaro (UNISA) e no Centro Universitário Ibero-Americano (UNIBERO), nos colégios Assunção, Santa Maria, Santa Cruz e que tanto me motivaram no avanço desta empreitada.

Penso, mais diretamente nos **pilares intelectuais e científicos** como o de minha orientadora e, por que não dizer, *alquimista* e professora Adyr Balastrieri Rodrigues. Mas também na fraterna presença de amigos como Edilson, Gualberto, Ireleno, Cecília, Seabra, Vesentini, Jaime, Zeny, Nídia, Núria, Luiz Fernando, Eliane, Pe. Júlio, Fábio, Zilda, Marco, Gil, Del Carmem, Rita, Doly, Roberto, Tarcísio. Sem falar de tantos professores, coordenadores e funcionários das Escolas onde trabalhei neste período de estudo, que não leram seu nome, mas não deixaram de ler minha vontade de agradecer-lhes pessoalmente.

Aprofundo a gratidão e chego nos **pilares do passado e do presente** sempre representados por meu pai, Christiniano, minha irmã Vânia, meus avós Nair e Pedro, minha sogra Madalena, meu sogro João e meus cunhados; avanço daí para **um futuro mais que presente** centrado figura de meus alunos e, em especial, nos meus discípulos mais que rebeldes, Haluane e Heythor, meus filhos, posto que estão neles minha maior profissão de fé.

E volto ao **pilar mais absoluto** dessa peregrinação pela geografia, minha esposa e companheira de viagem, Cristina; pois só com muito amor toda essa aventura foi possível.

A todos e por todos, minha indescritível gratidão.

APRESENTAÇÃO

O espaço geográfico tem desafiado cada vez mais diferentes pensadores do mundo contemporâneo. Como ambiente de um ou mais ecossistemas, como território das mais variadas etnias ou como área de expansão da economia globalizada, reconhecemos no espaço geográfico a expressão material da existência humana sobre a Terra. E, entre as ciências que procuram compreender tal fundamento, está a Geografia; apontando, descrevendo e interpretando o significado de todos esses espaços geográficos.

Mas o desafio aumenta mediante a complexidade de fatores que concorrem para compor a “natureza do lugar” em questão. Segundo Milton Santos, o espaço geográfico é um corpo híbrido de intenções advindas das ações e dos objetos. Portanto, além de sua materialidade, devemos compreendê-lo por intermédio dos agentes o produzem: os sujeitos sociais que dele cultivam certa espacialidade.

Entre os fatores da intencionalidade humana está o mito, a religião e a imaginação. Boa parte das vezes, esses fatores são ignorados pelo pensamento acadêmico e, por isso mesmo, quando considerados, permitem novas abordagens para compreensão dos lugares. Principalmente naqueles casos em que suas paisagens e territórios estejam delimitados pelo campo religioso. O Santuário Nacional de Aparecida, em São Paulo, é uma desses. Este mega centro de peregrinações do catolicismo sul-americano, traz justamente essa convergência de intencionalidades que somente a adoção de uma abordagem mais holística nos permitiria explorá-lo.

Por isso, o estudo que aqui apresentamos corresponde a uma investigação de geografia cultural sobre os motivos simbólicos e sócioespaciais que levaram a construção monumental da nova basílica deste Santuário, cristalizando em definitivo sua condição de obra magna da espacialidade religiosa brasileira.

Trata-se de uma análise geográfica deste complexo espaço religioso à luz de uma metodologia que tem a “fenomenologia da imaginação”, proposta pelo filósofo francês Gaston Bachelard como fio condutor. Esta metodologia, que permite um diálogo criativo entre o conhecimento artístico e o científico, o autor se propõe a

demonstrar como o plano de construção da maior basílica brasileira corresponde a materialização espacial de um mito: o *mito metropolitano*.

Um Templo para Cidade-Mãe é uma metáfora do ato de presentear. Metáfora de um movimento cuja direção é externa (ao presentear, o sujeito se volta para o *outro*), todavia o sentido é interior (já que o *outro* aproximasse da mesma condição do sujeito). É, portanto, uma maneira simbólica de demonstrar que o dinamismo metropolitano de São Paulo projetou-se neste centro de peregrinação religiosa – localizado a 173km da capital e atraindo mais de 6 milhões de visitantes ao ano – para consolidar nele suas novas demandas sociais (sejam elas sagradas ou profanas).

A leitura desta realidade mítico-religiosa e de seus significados simbólicos vem se desenvolvendo ao longo de cinco capítulos, que permitam ao leitor compreender a estrutura da tese – defendida no Departamento de Geografia da FFLCH da Universidade de São Paulo, em 1999 – como uma espécie de “livro de mitologia”; um sistema codificado de símbolos elementares advindos da imaginação mítica.

A introdução, por sua vez, faz um apelo para que o leitor inicie o texto embaralhando todas as peças desse quebra-cabeça que é o livro. Ali propomos uma decodificação radical da imagem e da paisagem do santuário, na fotografia de sua estrutura, chamada de mapa conceitual. A desmontagem completa do fenômeno corresponde a uma estratégia para se evitar a ideia de que os caminhos tradicionais, de interpretação geográfica, seriam suficientes. Na maioria das vezes, são estes caminhos que empobrecem a reflexão mais adequada a respeito de um espaço religioso.

Desta forma nosso ponto de partida é constituir uma “desordem”, e registrá-la no impacto do reconhecimento de que a Basílica Nova é uma obra maior do que a cidade na qual se instala. Para buscar as “razões” dessa espacialidade, aparentemente distorcida, sugerimos uma primeira percepção desse fenômeno, como se a construção da nova basílica, fosse a mera reedição de um romance.

No 1º capítulo, após a panorâmica do papel cognitivo que pode ser exercido pela mitologia, utiliza-se uma saga, ficção de ambientação medieval – *Os Pilares da Terra*, escrito por Ken Follet (romancista inglês) como forma metafórica de evidenciar

um mito de origem ou *cosmogonia*. É com esta primeira decodificação de elementos simbólicos que se pode reconhecer os *pilares* que contextualizam o desenvolvimento geográfico do Santuário de Aparecida.

Já no 2º capítulo, fica evidenciado o conjunto de elementos estratégicos que criam um “núcleo urbano” – Aparecida – sob a hegemonia da Igreja Católica, por intermédio da Congregação dos Padres Redentoristas (ordem religiosa do sul da Alemanha, responsável, desde 1894 pelo Santuário) e sua capacidade de utilizar as redes de comunicação ali polarizadas.

Continuando a construção dessa mitologia contemporânea, no 3º Capítulo, desenvolvemos uma interpretação sobre a monumentalidade do templo, em função da confluência de três fatores: a modernização administrativa (que acelerou as obras, nos anos 60/70), as peregrinações da imagem de N. Senhora pelo Brasil (irradiando e aprofundando a devoção em escala nacional) e a efetivação do novo perfil urbano da sociedade brasileira.

Posteriormente, no 4º Capítulo, faz-se uma reflexão dos desdobramentos recentes da reurbanização do Santuário como uma verdadeira *metropolização*, consolidando sua espacialidade monumental, duas últimas décadas deste século. A “mística da viagem ao templo” permite-nos compreender, de maneira mais ampla, a extrema diversidade de significados contidas na expressão *ir à Aparecida*. Permite-nos, também, olhar para a “guerra” das estatísticas e a negociação dos novos empreendimentos locais – o Centro de Apoio ao Romeiro, Magic Park – como um conjunto de ações pouco articuladas territorialmente, que em nada garantem o desenvolvimento integral do espaço urbano e do turismo religioso.

A natureza dos novos conflitos e tensões é recomposta no 5º capítulo. Através de uma sequência de imagens legendas – expostas como 12 aforismos – e da composição de um conto – *O Templário Pós-Moderno* – respondemos ao desafio inicial remontando aquele quebra-cabeça.

Com estas duas formas de criação do imaginário científico, entendermos ter ultrapassado a dualidade clássica, ainda hoje, contrapõe o Sagrado e o Profano, como

ambientes segregados no mesmo espaço religioso. Ambos internalizam momentos de tensão e conflito remetendo cada ser humano (individual e coletivamente) a viver projetando as ideias elementares” propostas por Joseph Campbell. Ideias primitivas e renovadoras da religiosidade – onde a busca material (feminina e telúrica) tem tanta importância quanto a espiritual (masculina e celestial). Daí absorver a possibilidade de que o espaço religioso possa ser geograficamente estudado como uma metáfora das utopias humanas. *Uma extensão interior do espaço exterior*¹; uma capacidade efetiva de restabelecer o diálogo entre ciência e religião por meio da imaginação mítica – frequência de conhecimentos “condenada” via de regra por ambos os sistemas.

1 Título, em português, da obra de Joseph Campbell, publicada pela editora Campus, em 1991.

INTRODUÇÃO: Percepção e Leitura de um Mapa Conceitual

A Imagem “sagrada” do conhecimento geográfico é, reconhecidamente a imagem de um *mapa*. E os mapas correspondem necessariamente a re-apresentações esquemáticas e particularizadas de diversos dados da realidade. São capazes até de reproduzir esta realidade, por repetição e padronização, tornando a linguagem cartográfica o instrumento de mídia mais importante da ciência geográfica.

Entretanto, pela natureza do trabalho aqui proposto, devemos lidar com outro tipo de *mapa* a fim de demonstrar nosso objeto de estudo. Trata-se do Mapa Conceitual. Uma rede de ideias, desigualmente articuladas e capazes de evidenciar os problemas teóricos que a construção geográfica da Basílica Nova de Aparecida nos impôs.

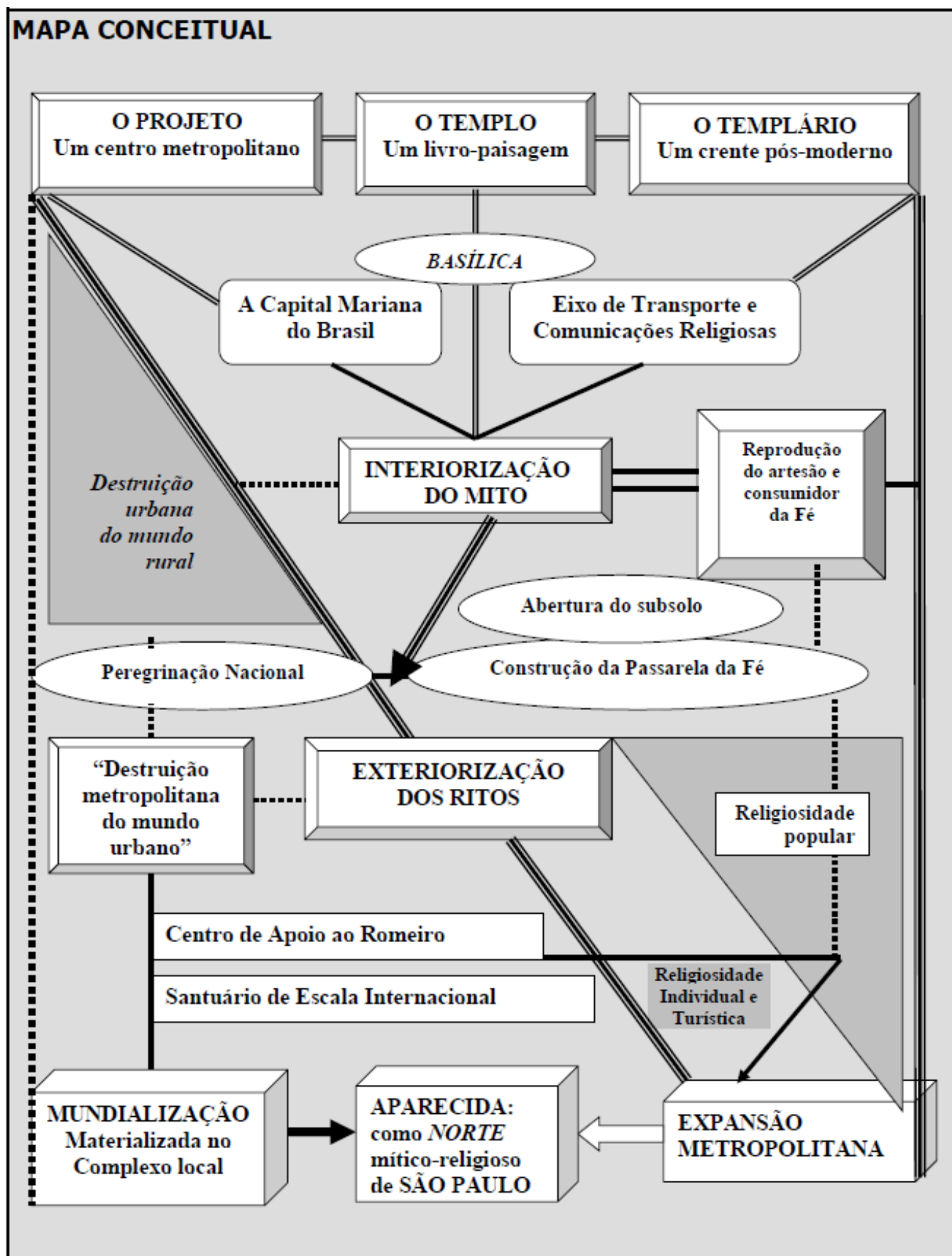
Antes de ler o mapa, queremos lembrar, a você leitor ou a você leitora, que um mapa de conceitos funciona assim como um mosaico de chamativas imagens, dispostas aparentemente de forma aleatória, e que merecem ser percebidas em sua configuração geral. Preferencialmente, sem julgamento prévio e no instável equilíbrio entre seus elementos de caos e de ordem. O mapa deve ser visto antes de ser lido. Deixe-se levar por sua percepção; somente após alguns longos segundos, indague a si mesmo: - mas afinal, o que quer dizer isso? Só então inicie o diálogo com o restante do texto, na intenção de debater os caminhos que utilizamos para esmiuçar este conjunto de ideias.

Saiba você que, no momento de organização da introdução dessa pesquisa, ficamos dispostos a substituir esse complexo diagrama por uma imagem mais sedutora. Pensamos: talvez uma sequência de cartões postais de Aparecida ou mesmo de mapas de localização dos equipamentos religiosos e urbanos poderiam cumprir muito melhor o papel didático de um início de conversa. Ainda em tempo, o segundo capítulo do livro: O que é Mito, do antropólogo Everardo Rocha nos convenceu de que esse tipo de estudo não pode recusar a imagem de um labirinto; cujo percurso será sempre a tentativa de montar um quebra-cabeças.

É mais do que recomendável evitar aquele lado negativo que os mitos levam para o senso comum. A ideia ilusionista dos estereótipos, fazendo com que os mitos

sempre sejam reconhecidos como mentiras, poderia ser confirmada na fixação de que os fatos são mais importantes do que as ideias. Nenhuma teoria resistiria a isso.

Vejamos, portanto o mapa conceitual composto para representar a geografia do Santuário de Aparecida.



O Santuário Nacional da Padroeira do Brasil (para o catolicismo apostólico romano), devotado a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, corresponde a um complexo de equipamentos projetados e estabelecidos na paisagem urbana do município de Aparecida, no leste do estado de São Paulo. Por estar localizado no eixo rodoviário de maior movimento interestadual do país – a Rodovia Presidente Dutra – marcado por cidades industriais do Vale do Paraíba Sul. Dificilmente, alguém seja capaz de percorrer a Rodovia Dutra e não notar com certa estranheza, devocional ou estética, a densidade paisagística da Basílica e seu contraste com os arredores.

Por diversas vezes percorremos a Rodovia Dutra em ambos os sentidos. E, em boa parte delas, fomos compondo mentalmente algo similar àquele desenho exposto na capa desse livro. Trata-se de uma síntese paisagística que nos serviu de desafio original para uma reflexão, cujo trajeto misturou sentimentos e pensamentos até chegar nessa tentativa de compor uma geografia mais consistente.

Em princípio, tendemos a olhar as imagens urbanas de Aparecida, com *olhos* preconceituosos, de quem estranha a paisagem e remete sua “estranheza” para um lugar distante e exterior (não cotidiano), mesmo inconscientemente. Entretanto, aquela “estranheza” repetia-se na lembrança consciente; e, por conseguinte, insistia em compor certas ideias, que só ganharam lógica quando nos propomos a revelar seu “esqueleto” gráfico. Assim nasceu este mapa conceitual; uma espécie de negativo daquelas “estranhas imagens”.

Já dissemos que um mapa conceitual corresponde a uma *rede ideias*. E como rede, sua principal capacidade está em sintetizar, de forma gráfica, um conjunto de informações, aparentemente dispare, esboçado na apresentação desse trabalho. Sua sustentação teórico-metodológica está no trabalho de psicologia educacional desenvolvido por David Ausubel, conhecido como *Aprendizagem Significativa* (2), que utilizamos pela primeira vez em nossa dissertação de mestrado sobre ensino de Geografia.

O referido mapa conduz a ideia de que o estudo de um “templo metropolitano”, identificado imediatamente como a Basílica Nova de Aparecida, seja submetido a uma sequência de leituras contextuais, no sentido de aprofundar os níveis

de compreensão deste fenômeno espacial². Nesta sequência, a leitura perceptiva do mito de um templo metropolitano demarca o capítulo I: *Mito Cosmogônico – a sacralização do profano*. Posteriormente, as demais leituras – descritiva (cap. II), interpretativa (cap. III), e interativa (cap. IV) – cuidam de transformar os aspectos poéticos, contidos no mito original, em questões macro espaciais, relacionadas a modernização do Santuário de Aparecida. Todo esse processo se dá em conformidade com uma metodologia de ensino, denominada *Redação do Contexto* e devidamente adaptada às finalidades de uma geografia cultural do espaço religioso³.

O eixo central do mapa corresponde a uma faixa diagonal que representa justamente essa busca de aprofundamento. Ela divide as paisagens que envolvem o santuário estudado das dinâmicas territoriais que perpassam as recentes transformações das áreas metropolitanas. Esta diagonal apenas fornecer elementos capazes de transportar o templo da condição de *projeto* para a de *expansão metropolitana* (sem contiguidades). Em outras palavras, o templo será geograficamente reconhecido como símbolo da metropolização, projetada e materializada pela prática ritual de uma instituição religiosa (a Igreja e sua liderança religiosa) e da religiosidade popular em seu entorno.

Vemos, na parte central do diagrama, como se dá esta passagem do projeto metropolitano – entendido como um mito para modernidade nacional – ao esquema de expansão, a qualquer custo, buscando internacionalizar o santuário. Primeiro, na construção de um *território católico* que gerou a emancipação do município de Aparecida, desmembrado do território municipal de Guaratinguetá, em 1928. A partir daí, fazendo emergir o sonho dos padres redentorista em construir um santuário monumental para a Padroeira do Brasil. Depois, na modernização desse santuário, iniciada em fins dos anos 60 – quando foram realizadas as comemorações dos 250 anos do encontro da Imagem (1717 - 1967), através de uma peregrinação nacional por mais de 800 cidades e vilarejos brasileiros – e efetivada na inauguração da *Passarela da Fé* - ícone definitivo da integração arquitetônica e urbanística das duas basílicas

2 Moreira, M.A M – Aprendizagem Significativa: teoria de David Ausebel, S. Paulo. Moraes, 1982.

3 Extraído da dissertação de mestrado “*Qual o sentido de ensinar geografia*”, defendida pelo autor no Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

em um mesmo santuário.

Atualmente, o empreendimento do complexo comercial denominado *Centro de Apoio ao Romeiro*, demarca as consequências e a necessidade de reordenação do processo de metropolização do santuário. Estabelece uma nova proposta de ruptura dos espaços (sagrado/profano; novo/antigo) e gera outra relação na perspectiva de prestação de serviços para com o romeiro: paradoxalmente o qualifica como um *consumidor da fé*. Os agentes do trabalho pastoral parecem compreender esta *turistificação* das romarias como uma exigência da própria mudança de perfil do romeiro; ele passa de camponês para trabalhador urbano. Mas a Igreja local acaba não reconhecendo o quanto investiu, dentro e fora do Santuário (via meios de comunicação) para que esse “perfil” se alterasse tanto e tão rapidamente.

Com a primeira etapa do Projeto deste Centro, inaugurada no início de 1998, uma nova fase do desenvolvimento metropolitano se estabelece. Do ponto de vista dos líderes redentoristas, esta reurbanização religiosa representaria o quesito necessário ao reconhecimento oficial da importância internacional do Santuário.

Contudo, observando a atuação ritual do próprio romeiro, diante da complexidade do santuário de N.S. Aparecida, constatamos o surgimento de um peregrino híbrido (mesclando velhas e novas práticas religiosas). Preferimos chamá-lo aqui de *Templário Pós-moderno*. Isto porque, como verdadeiros cavaleiros medievais – capazes de demonstrar sua fé projetando, através do templo, crenças e valores sublimes – um volume significativo de romeiros vão à Aparecida portando-se como sujeitos de múltiplas determinações (temporais e transcendentais) e outras tantas indeterminações místicas. São migrantes, buscando cidades e ocupando as periferias destas; são velhos peregrinos de tradicionais cultos aos padroeiros e consumidores sedentos de novos artigos religiosos; são fiéis devotos de mensagens do catolicismo popular e erudito e, ao mesmo tempo, praticantes da indispensável sabedoria dos antepassados pagãos. Estão dispostos a aprender algo muito além (ou aquém) daquilo que a geografia do santuário se dispõe a ensinar. Por isso, a sua maneira, também *estranharam* aquele novo templo; mas não demoram a torná-lo *natural*.

São, portanto, nesta *Nova Idade Média*⁴, testemunhas existenciais de que, no espaço mítico de Aparecida, todos os tempos (objetivos e subjetivos) são possíveis.

Frente à expansão metropolitana, que constrói e reconstrói o templo e atende as necessidades do romeiro, dá-se uma contínua ruptura espacial no *lócus* urbano de Aparecida. O que foi feito da cidade-santuário enquanto o projeto do templo se efetivava? Encontramos aí, um processo incômodo, embora só possamos aqui tratá-lo de maneira muito preliminar.

Inicialmente, tem-se um bairro de certa forma emancipado de Guaratinguetá, destruindo sua própria origem rural. Décadas depois, sua nova Basílica passa a centralizar a maior parte das demandas urbanas, modernizando por um lado e atrofiando por outro as relações entre o Santuário e a cidade. Isso configura uma espécie de segunda destruição da autonomia local de Aparecida e, desta feita, uma *destruição urbana* em nome de um modelo bem direcionado de metropolização.

Por último o processo rompe definitivamente com a dinâmica local; interage com um empreendimento global e literalmente volta às costas para o sítio que deu origem a cidade de Aparecida. A entrada da Basílica, na prática, deixou de ser a nave norte (voltada ao Rio Paraíba) e passou a ser a sul, direcionada a Rodovia Dutra. Como se o santuário de Aparecida depois de criar e reintegrar a cidade da Santa estivesse agora prescindindo desta, posto que foi capaz de fazer uma cidade *santa*, em seus próprios domínios.

Este mapa do processo, que ofertou *um templo para cidade-mãe*, conduz uma tese sobre a construção geográfica de um fenômeno mítico capaz de revitalizar-se por três vezes até encontrar o romeiro contemporâneo, como sujeito de novas práticas rituais. Mas não deixa de permitir, paradoxalmente, aos seus leitores uma provocante antítese: a que cidade-mãe o referido templo pretende servir? A velha Guaratinguetá, *reaparecida* no dinamismo dessa gigantesca capela? A eterna Roma, nacionalizada no eixo da economia urbano-industrial que viabilizou o desenvolvimento brasileiro e fazendo, no plano sagrado, o papel desempenhado por Brasília? Ou a Grande São Paulo, capaz de expandir concreta e simbolicamente seu contexto não contínuo de

4 Alan Minc (1994), consultor financeiro de grandes empresas européias, tem alardeado o efeito apocalíptico do mundo contemporâneo como uma "vitória" paulatina do irracionalismo cultural e econômico sobre a era da Razão.

metropolização? O fato é que Aparecida manterá um dilema espacial para seus futuros estudiosos; dilema este que vai muito além dos desafios propostos pela imagem de seu templo.

Embora preferíssemos trabalhar com o paradigma da expansão metropolitana, não se recusa debater outras variáveis explicativas para a mesma questão. Por essa razão, após a apresentação dos elementos essenciais deste mapa conceitual, passamos a discutir a estratégia de estudo da dimensão mítica de tal objeto. Não para resolvê-la ou superá-la. Na abordagem fenomenológica⁵ que aqui pretendemos realizar, a imaginação científica dialoga constantemente com a imaginação mítica.

Afinal, não concebemos uma tese para, tão somente, descrever o espaço religioso de Aparecida como resultado exclusivo de forças divinas ou desvendá-lo como fachada de um embate de agentes sociais no processo histórico-materialista. Mas sim para demonstrar que sem uma reflexão mitologia sobre sua espacialidade, não será possível estabelecer um projeto de desenvolvimento local e regional, socialmente viável. Muito menos refletir sobre uma possível teoria da religiosidade contemporânea, que nos permita pensar geograficamente projetos integrados de turismo e educação ambiental. E, por conseguinte, fortalecer os caminhos de participação dos diversos sujeitos sociais envolvidos, seja no plano religioso ou político econômico. Pensamos, justamente sobre uma questão cultural tomada como anterior. Que mito abastece a lógica de desenvolvimento deste espaço sagrado?

Quem sabe assim, os muros do saber acadêmico, pichados por todos aqueles planejadores que dispensam reflexões teórico-metodológicas como estas, possam servir de “fortaleza” e aumentar a resistência dos que compreendem a teoria, a imaginação e a criatividade como formas especiais de ação; em hipótese alguma dispensáveis.

5 Em *Introdução à pesquisa em ciências sociais* (São Paulo:Atlas, 1987), Augusto Triviños, nos apresenta o enfoque fenomenológico como aquele que ao buscar o estudo das essências, melhor recupera as preocupações existenciais de interpretação do mundo vivido, reunindo as dimensões culturais e simbólicas do conhecimento.

Capítulo I

Mito Cosmogônico: a sacralização do profano

1.1 Alicerces para os Pilares da Terra

Desde a fundação da Filosofia grega, para manter a redundância denominativa caracterizada por Marilena Chauí em seu *convite a filosofia*⁶, a leitura do conhecimento mítico tem sido identificada como um caminho de ilusões. O mítico se opõe ao científico (derivado do *logos*); assim como a ilusão não se mistura à verdade.

Entretanto, toda nossa, viagem terminaria aqui se esta simples dicotomia ou premissa de distinção científica também não manifestasse em si mesma a experiência de um mito. Não há verdade que não contenha falsidades; ao menos como pressuposto de consolidação. Victor Jabouille pensa a questão do mito com uma totalidade educativa, parodiando Fernando Pessoa. Diz ele:

[...] Nesta segunda metade do século XX d.C., o mito é , mais que nunca, esse nada que é tudo, que não sabemos definir, porque é tão vasto que engloba quase tudo o que o imaginário humano produziu ao longo dos séculos. Existe, ninguém duvida. Para o homem contemporâneo pode ser uma narrativa, uma ideia, uma imagem até; para o estudioso da mitologia antiga optaremos, sem dificuldade, pôr uma definição como narrativa dos feitos dos deuses e dos heróis da Antiguidade, considerando, pois , um sentido global, sem recorrer à distinção mito-lenda-conto popular, mais necessária para épocas posteriores. Se- e apontamo-lo várias vezes - existem limites formais para o MITO, os limites substanciais são difusos, ou mesmo, inexistentes. “O mito”, como diz R. Barthes, “integra-se num sistema semiológico”. assim, “nada que é tudo”, o mito é código e, ao mesmo tempo, mensagem.” (7).⁷

De certa forma Eudoro de Souza (1995); K. Ruthven (1997); M. Eliade (1962); e Maria Lamas (1991), entre outros clássicos na reflexão a respeito do mito, fazem digressões sobre a importância decisiva do sistema mítico e suas formas narrativas - chamadas de mitologias. O mito é um conhecimento motriz; fechado enquanto realização e aberto quando percebido em suas possibilidades. Muitos dos estudiosos da construção mitológica têm em comum a interpretação de que o mito sempre ensina algo. E, portanto, permiti-nos lidar com um poder educativo, mais amplo e mais desafiador do que boa parte dos dados comprovados pelas diversas ciências. Embora alertados pela argumentação de Marcel Detienne de que o *mito é uma forma*

6 São Paulo: Editora Ática, 1996 (5ª edição).

7 Jabouille, Victor. Iniciação dos Mitos, Sintra/Portugal: Inquérito , 1994

*inacessível, um peixe disperso, nas ilusórias águas da mitologia*⁸, optamos por reconhecer a potencialidade de um de seus maiores paradoxos cognitivos: gerar criatividade (seja dos fatos ou das versões sobre esses fatos).

Não há povo, cultura, sociedade e espaços geográficos sobre a Terra desprovidos de pelo menos uma variedade mínima de mitos (e mitologias). Mas são ainda raras as comunidades que vivenciam a perspectiva racionalista de reconhecer nos mitos apenas uma coletânea de explicações absurdas ou impossíveis.

Joseph Campbell foi um dos autores que mais se referiram ao mito como um *sonho coletivo*, capaz de impulsionar a beleza da existência e, mesmo sob o crivo da modernidade, tornar o questionamento de deuses, da morte, da dor, da guerra, das catástrofes ecológicas, menos importantes do que a saudação mítica da vida. Em uma passagem de evidente preocupação didática, Campbell estabelece um significativo exemplo de classificação dos papéis, ainda hoje, exercidos pelo mito.

[...] Cada indivíduo deve encontrar um aspecto do mito que se relacione com sua própria vida. Os mitos têm basicamente quatro funções. A primeira é a função mística. - e é disso que venho falando, dando conta da maravilha que é o universo, da maravilha que é você, e vivenciando o espanto diante do mistério. Os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso lhe escapar, você não terá uma mitologia. Se o mistério se manifestar através de todas as coisas, o universo se tornará, por assim dizer, uma pintura sagrada. Você está sempre se dirigindo ao mistério transcendente, através das circunstâncias da sua vida verdadeira.

[...] A segunda é a dimensão cosmológica, a dimensão da qual a ciência se ocupa - mostrando qual é a forma do universo, mas fazendo-o de uma tal maneira que o mistério, outra vez, se manifesta. Hoje, tendemos a pensar que os cientistas detêm todas as respostas. Mas os maiores entre eles dizem-nos: "Não, não temos todas as respostas. Podemos dizer-lhe como a coisa funciona, mas não o que é". Você risca um fósforo - o que é fogo? Você pode falar de oxidação, mas isso não me dirá nada.

[...] A terceira função é a sociológica - suporte e validação de determinada ordem social. E aqui os mitos variam tremendamente, de lugar para lugar. Você tem toda uma mitologia da poligamia, toda uma mitologia da monogamia. Ambas são satisfatórias. Depende de onde você estiver. Foi essa função sociológica do mito que assumiu a direção do nosso mundo - e está desatualizada...

[...] Mas existe uma quarta função do mito, aquela, segundo penso, com que todas as pessoas deviam tentar se relacionar - a função pedagógica, como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. Os mitos podem ensinar-lhe isso⁹.

8 Detienne, Marcel. A invenção da mitologia. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: UNB, 1998 (p.231)

9 Campbell, Joseph. O Poder do Mito, entrevista com Bill Moyers. São Paulo: Palas de Atenas

Cada história contada, a partir de um fato verídico ou fantasiado, funciona como uma espécie de matéria-prima da sincronicidade teorizada por Carl Jung (1964) para conduzir explicações aos acontecimentos paralelos que envolvem os arquétipos da psicologia profunda. O estudo de Jean Bolen¹⁰ busca contrapor-se a tese de alguns teóricos, críticos de Jung, de ser possível lidar cientificamente com as teorias do inconsciente ignorando os conhecimentos primitivos que, ainda hoje, muito abastecem as civilizações. As “inconsciências”, segundo ele, são as matrizes das formalizações instituídas que denominamos por ciências. E esta, nem na Grécia antiga nem na Modernidade, extraía seu espírito de um *acaso genial* proporcionado pela filosofia grega. Toda ciência é uma epistemologia enraizada no desejo de ultrapassar seus próprios mitos, sem deixar, todavia, de fazer o que todo mito faz: renovar-se diante do exercício de auto superação e de seu ensino.

M. Louise Von Franz, outra estudiosa da psicologia profunda ou analítica, apresenta exemplos bem convenientes dessa mútua alimentação entre a Ciência e o Mito:

[...] O aspecto mais evidente desta conexão reside no fato de os conceitos básicos da física (como o espaço, o tempo, a matéria, a energia, o contínuo ou campo, a partícula, etc.) terem sido, originalmente, ideias intuitivas semi mitológicas, arquetípicas, dos velhos filósofos gregos - ideias que foram evoluindo vagarosamente, tornaram-se mais precisas e hoje em dia são expressas, sobretudo, em termos matemáticos abstratos. A noção de uma partícula, por exemplo, foi formulada no século IV A.C. pelo filósofo grego Leucipo e seu aluno Demócrito, que chamaram “átomo”, isto é, unidade indivisível. Apesar de se ter depois obtido a desintegração do átomo, ainda concebemos a matéria como consistindo de ondas e partículas (ou quanta descontínuos).

A noção de energia (e sua relação com força e movimento) foi também formulada pelos antigos pensadores gregos e desenvolvida pelos partidários do estoicismo. Postulavam a existência de uma espécie de “tensão” criadora de vida que seria o fundamento dinâmico de todas as coisas. É evidentemente um germe semi mitológico do nosso moderno conceito de energia.

Estes são apenas dois exemplos entre os muitos reveladores de que mesmo os nossos conceitos modernos e basicamente científicos permaneceram durante muito tempo, ligados a ideias arquetípicas procedentes, originalmente, do inconsciente. Não expressam necessariamente fatos “objetivos” (ou pelo menos não podemos provar que o façam), mas se originam de tendências inatas no homem - tendências que o induzem a buscar explicações racionais “satisfatórias” nas relações entre os vários fatos exteriores e interiores de que se deve ocupar. Segundo o físico Werner Heisenberg, o homem, ao examinar a natureza e o universo, em lugar de procurar e achar qualidades objetivas,

, 1993

10 Bolen, Jean Shinoda. *A Sincronicidade e o Tao*, São Paulo: Cultrix, 1997.

“encontra-se a si mesmo”. (FRANZ, Marie Louise von, *A ciência e o inconsciente* in “O Homem e seus símbolos, 1964)

As diversas epistemologias cristalizadas no interior do conhecimento geográfico moderno não contrariam esse desenvolvimento do processo científico. Trabalham o discurso e fazem emergir problemas de dimensões espaciais, cujas consequências estão pautadas, na maioria das vezes, pela criação de um novo lugar ou uma nova forma de compreender as relações desse lugar. Max Sorre, geógrafo francês, referia-se à consolidação evolutiva da geografia humana em seu *ecúmeno* – o meio ambiente natural e cultural que consolida uma sociedade humana – para pensar uma geografia biologicamente viável¹¹. Correntes da geografia marxista¹² revelam as limitações espaciais dessa consolidação atendendo a opressão do capital sobre o trabalhador. Entretanto, são os autores da corrente “humanista”, que trabalham com a perspectiva fenomenológica, que estarão mais preocupados com os atributos simbólicos do espaço social.

O geógrafo Yi-Fu Tuan (1983), teórico da escola da percepção, ampliou a leitura sobre o cultural e o afetivo necessários a esta vitalidade dos lugares, regiões e ambientes nas escalas antrópicas mais significativas. A complexidade de símbolos e valores, que reinventa esses espaços significativos, pode ser demonstrada na seguinte passagem:

[...] Com a destruição de um *centro do mundo*, outro pode ser construído próximo dele ou totalmente em outra localidade, e por sua vez se torna no centro do mundo. O “centro” não é um ponto particular na superfície da terra; é um conceito no pensamento mítico em vez de um valor profundo ligado a acontecimentos singulares e localidade. No pensamento mítico podem coexistir sem contradições vários centros do mundo na mesma área geral. É possível acreditar que o eixo do mundo passa pelo povoado como um todo, assim através de cada casa dentro do povoado. O espaço que se estende sobre um reticulado de pontos cardeais torna nítida a ideia de lugar, porém não transforma nenhuma determinada localidade geográfica no lugar. Uma estrutura espacial determinada pelas estrelas é antropocêntrica em vez de *lugarcêntrica* e pode ser mudada quando os seres humanos também se mudam. (¹³)

Quando Milton Santos afirma a forma-conteúdo de espaço como sendo um complexo de eventos ou um híbrido de sistemas de objetos e sistemas de ações,

11 Megale, Januário Francisco (org.) – Max Sorre. São Paulo: Ática (Col.Grandes Cientistas Sociais), 1984.

12 Antonio Christofolleti, faz uma coletânea de textos chamada *Perspectivas da Geografia*, na qual dois trabalhos do geógrafo Richard Peet, cuja perspectiva é mostrar como às desigualdades produzidas pelo capitalismo segmenta e discrimina o meio geográfico conforme as classes sociais e a divisão do trabalho.

13 Tuan, Yi-Fu – *Espaço e lugar. A perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983

recupera também essa outra face luminosa que nos ajudará nessa aproximação inicial

e permanente entre Geografia sistematizada e Mito. Trata-se do “alargamento dos contextos” promovido pela alta densidade informacional e comunicacional do mundo hodierno. Esse verdadeiro reino das ideias, chamado de *psicosfera*, faz mover, segundo o geógrafo “crenças, paixões e produção de um sentido, fornecendo regras à racionalidade ou estimulando o imaginário”¹⁴.

Temos em nossa ciência uma capacidade de incorporação holística que antecede as revoluções sistêmicas apontadas também por Fritjof¹⁵ Capra como signos do conhecimento emergente. Tal capacidade antecede porque fez com que a Geografia nascesse como objeto de diálogo permanente com tantas outras especialidades. O que não impede de gerar certa estranheza, no universo de um senso comum da academia, quando a proposta em curso desenvolve o estudo geográfico de uma espacialidade tida como “terra de ninguém”: o espaço mítico, manifesto empiricamente como território religioso.

O que vemos, a luz das totalizações desses importantes estudiosos é a derrubada sistemática e galopante do “muro geopolítico” do preconceito científico contra o conhecimento não científico. Uma boa síntese dessa empreitada foi redigida por Fritjof Capra, na conclusão de uma das “bíblías” da Nova Era, intitulado *O Ponto de Mutação*:

[...] O sol tem sido a principal fonte de energia do planeta há bilhões de anos, e a vida, em sua miríade de formas, tornou-se primorosamente adaptada à energia solar durante o longo curso da evolução planetária. Toda energia que usamos, exceto a nuclear, representa alguma forma de energia solar armazenada... Os principais obstáculos para a transição solar não são técnicos, mas políticos... A transição para a idade solar está realmente a caminho, agora não apenas em termos de novas tecnologias, mas num sentido mais amplo, como transformação profunda de toda sociedade e cultura. A mudança do paradigma mecanicista para o ecológico não é algo que acontecerá no futuro. Está acontecendo neste preciso momento em nossas ciências, em nossas atitudes e valores individuais e coletivos e em nossos modelos de organização social.”

14 Milton Santos: *Natureza do Espaço – Técnica e Tempo; Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996

15 Capra, Fritjof. *O Ponto de Mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1994

O mesmo sol que é “endeusado” nas mitologias pagãs e na parábola cristãs como a “luz do mundo”, ganhou, na modernidade, todas as consequências científicas do paradigma heliocêntrico e pode novamente servir a pós-modernidade – paradigma ecológico sistêmico – como metáfora (“idade solar”) das aberturas cognitivas contemporâneas.

O mito é, portanto, científica e epistemologicamente, um instrumental possível de ser analisado e incorporado como apoio ao estudo de um fenômeno espacial, não exclusivo da Geografia. Porém, no âmbito um fenômeno do imaginário social, onde a dimensão geográfica transforma sua própria natureza, o mito passa de instrumental de análise a projeto de intervenção, dado seu caráter intrinsecamente evolutivo. Criticado geralmente por seu teor ideológico – altamente manifesto quando incorporado às bandeiras das elites – o mito como fenômeno manifesto no símbolo, não se restringe a ideia de *masqueramento* da realidade espacial. Isso porque nenhuma utopia (sonho para o futuro) pode dispensar os alicerces de uma idade do ouro, constituída na idealização simbólica de algum tempo passado¹⁶. Da mesma forma que o espaço geográfico, segundo Milton Santos envolve uma acumulação de tempos (passados) e de potencialidades porvir.

Há uma origem mítica nos sistemas de ações e meios facilitadores que levam Aparecida a transformar-se num mega santuário do catolicismo nacional. Uma leitura de influência marxista (ou mesmo estruturalista) talvez indicasse a necessidade de pensar todas as interpretações do mito como formas de superar ou apressar sua mutação ideológica. Deste ponto de vista, cada mito corresponde a uma ou várias ideologias; uma transgressão do conhecimento a serviço do poder instituído. Lembrando Gusdorf¹⁷(1979), Regis de Moraes salienta que tal perspectiva deveria evitar dois sedutores caminhos extremos.

A secularização é uma espécie de dispersão da vida pela multiplicidade desarticulada do imanente. É a aceitação do mundo indiferenciado, na qual ou tudo é profano ou tudo é sagrado. O que acaba dando no mesmo. Para Gusdorf, o homem de hoje vive duas possibilidades de alienação: a alienação do mito e a alienação do intelecto. Um é o apego radical ao modo mítico da verdade, querendo restabelecer o **mito** como forma atual e única de defrontar-nos com a

16 Campbell, Joseph. As transformações do mito através do tempo, São Paulo: Cultrix, 1990.

17 Gusdorf, G. La magie, la religion et el droit. Paris/França : P.U.F. 1963.

realidade; o outro é a quimera da “desmitização” complexa da existência pela aceitação também única do **logos**. Para o filósofo francês, essas alienações são duas formas de infidelidade à condição humana, cuja trama deve resultar de um “contraponto entre a consciência *mítica* e a *consciência reflexiva*”¹⁸.

O instrumental mítico/cognitivo, chamado por Regis Morais de “contraponto”, nos faz lembrar a “terceira via” das alternativas para política de não alinhamento internacional (durante a Guerra Fria); ou o “caminho do meio” das filosofias orientais, retomadas e ocidentalizadas pelas religiões da Nova Era¹⁹. Através dele é dimensionada, ao menos teoricamente, uma alternativa de poder para harmonizar as relações entre um corpo social e seu território de vivências e significações: o espaço das identidades, sagradas e seculares.

Assim, o *ir a Aparecida*, cognitivamente falando, sugere um exercício geopolítico de compreensão de que o desenvolvimento socioeconômico de uma região não pode prescindir das representações culturais de sua população. E estas estão intensamente calcadas no poder da religiosidade, do mito religioso, que elege espaços sagrados como espaços de identidade mística, proporcionais ao volume de seus domínios existenciais, profanos e cotidianos²⁰. Um poder, portanto, que se efetiva nos planos do sagrado e do profano, articulando-os permanentemente.

Percebe-se então que o contraponto sugerido a partir dos “extremos” de Gusdorf encaminha, na prática, um novo “ponto extremo” de alienação, iniciado na concessão das representações sociais do sagrado/profano a um agente político e religioso privilegiado: No caso de Aparecida, ordem do Santíssimo Redentor ou dos Redentoristas. A partir daí, toda nova sacralização daquele “lugar especial”, no lugar de romper com o dilema da secularização mencionado, passa a reproduzir o mesmo dilema como um “moto contínuo”. Pelo simples fato de que os conflitos no mundo profano podem alimentar as delimitações sagradas, por princípio.

Quando aceitamos a versão religiosa do mito em Aparecida adentramos nos

18 Morais, Regis (org). As razões do mito. Campinas/São Paulo: Papyrus, 1988.

19 Aldo Terrin, Nova Era: a religiosidade do pós-moderno – São Paulo: Edições Paulinas, 1996.

20 Claude Raffestin, baseado em Roger Callois (“o homem e o sagrado”), discute em seu trabalho Por uma Geografia do Poder a interdependência entre estes dois mundos e conclui: todas as sociedades elaboraram esses dois mundo pelo simples fato de existirem, o mundo profano supõe o sagrado e vice-versa. Bérghson não disse que o universo é uma máquina de fazer deuses? (1996, p.120)

limitados caminhos políticos da interpretação ideológica (e parcialmente mitológica) de que o gigantismo do santuário (do templo em questão) manifesta a exclusiva vontade de Deus nas graças de Nossa Senhora, Foi nesta direção que as missões redentorista investiram, prestando um grande auxílio, ao desenvolvimento do poder da Igreja nos rumos do santuário e em seu simbolismo nacional.

A questão geográfica em curso é mais profunda do que esta solução teológica. Afinal o mito, que pretendemos fazer dialogar com a ciência geográfica, antecede (e abarca) as suas “versões”, conhecidas por mitologias. Quando este ultrapassa a névoa densa e confusa que lhe é inerente, conforme²¹ Maria Lamas, chegamos a estas mitologias que definem suas classificações e seus conjuntos. Mas porque desprezar a riqueza dessa origem nebulosa quando o risco de uma interpretação parcial aumenta diante dos mitos tributários?

Optamos, assim, por superar esse dilema interpretando o próprio fenômeno “causador” do gigantismo do santuário, como um mito inicial, chamado de *cosmogônico*. Considerado assim por Mircea Eliade, trata-se de todo mito que desencadeia a explicação sobre a origem de tudo que diz respeito a um povo, a formação de seu mundo e sua existência heroica naquele espaço dado. Para tratar desta “origem das origens”, antes da introdução de elementos e interesses políticos, capazes de torná-las uma versão oficial, Eliade nos lembra que *o mito conta uma história sagrada, quer dizer um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo... descreve as diversas e por vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo*²².

É possível, como veremos adiante, contar o mito do aparecimento da Imagem de N. Senhora, na forma de lenda e situar sua veracidade no contexto histórico do século XVII. Mas como contar o mito da construção de uma basílica maior do que a cidade, sem nos remeter a um plano de integração nacional desenvolvimentista, cujas referências estão no primeiro mundo, no “mundo modelo”, forjado no velho continente europeu? Em outras palavras, um *centro global*:

21 Lamas, Maria – Mitologia Geral: O mundo dos deuses e do Heróis. Lisboa/Portugal : Estampa. 1991 vol I e II

22 Eliade, Mircea. O sagrado e o profano. A essência das religiões. Lisboa/Portugal : Livros do Brasil. 1962

[...] é graças ao Templo que o mundo é “resantificado” na sua totalidade... o mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários....” fundação do mundo: lá onde o sagrado se manifesta no espaço o real descobre-se, o mundo vem a existência .21

É fundamental esclarecer que uma leitura fenomenológica da “origem das origens” requer um estudo sincrônico (em paralelo) e não diacrônico (causal) do mito. Não nos importa saber se há ou não veracidade nas “histórias fantásticas” de intercessão da Santa Maria naquele local. Ou mesmo discutir as faces pagãs de sua origem, a exemplo do que faz ²³Moisés do Espírito Santo (1995) ao revelar as origens mouras das aparições de Fátima.

A *aparição* que nos desafia aqui está representada pela monumentalidade que o santuário absorveu. A mesma que demarcou todo o período medieval no ocidente europeu²⁴; e que foi transferida para o século XX na saga religiosa metropolitana, polarizada em Aparecida.

Por tais razões encontramos em um romance histórico policial os elementos necessários para reconstruir a sincronicidade capaz de demonstrar os caminhos das origens míticas da monumentalidade da Basílica nova de Aparecida. Trata-se da Obra: *Os Pilares da Terra*, escrita por um romancista britânico, nascido no País de Gales e autor de tramas políticas e policiais, denominado Ken Follet ²⁵.

A saga medieval, criada por Follet, tem como cenário principal um pequeno povoado inglês onde senhores feudais, reis e o clero combinam e rivalizam-se em busca de seus interesses. As figuras centrais do romance estão representadas por um migrante pedreiro (Tom), em busca de trabalho, pelo padre (Phillip) que acolhe seus serviços e o filho (Jack) de sua segunda mulher (Ellen) que herda o sonho e as técnicas do padrao.

23 Santo, Moises espírito. Os mouros fatimidias e as aparições de Fátima. Lisboa/Portugal, ISER Universidade Nova Lisboa, 1995 (4a edição)

24 Marchi, Cesare. Grandes pecadores, Grandes catedrais. São Paulo: M. Fontes, 1991
Duby, Georges. O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade (980-1420), Lisboa/Portugal: Estampa. 1993

25 Autor de romances como O buraco da agulha; O vôo da águia e Na toca do leão (também editados pela Rocco), *Ken Follet* inspirou-se nos conflitos sociais da passagem da Alta para Baixa Idade Média e na penetração do estilo gótico na Inglaterra para compor a saga que levaria a construção da catedral de Kinsbridge – uma combinação de várias catedrais inglesas, entre elas a abadia de Westminster.

No decorrer da trama – que levaria ao desenvolvimento do povoado de Kingsbridge por intermédio da construção de sua catedral – Follet demonstra como os conflitos econômicos, políticos e existenciais fazem parceria com as transformações estéticas e filosóficas de uma época, revolucionando toda uma região, na forma de administrar e adequar os tipos psicológicos aos ditames de uma época.

Sincronicamente pudemos compor um paralelo contextual entre a geografia do romance e a espacialidade de nosso objeto; buscando efetivar, neste mito de origem, o primeiro nível de leitura do espaço religioso: a percepção de um caminho mítico para compreensão do fenômeno territorialmente materializado.

1.2. Pilares da Imaginação.

O romance que nos permitirá abrir essa investigação classifica-se como histórico-policia e se passa na Inglaterra Medieval. Portanto longe, em todos os sentidos físicos da realidade do santuário que investigamos aqui. Coloca-se para nossos objetivos como uma ficção significativamente distanciada no tempo (século XI e XII) e no espaço (feudalismo anglo-saxão); o que a princípio sugere uma escolha bastante arbitrária para nos servir de referência ao processo de construção da Basílica nova de Aparecida. Provavelmente outros romances, mais ligados ao catolicismo popular brasileiro permitiriam um preâmbulo mais adequado para instigar a reflexão geográfica pretendida. Permitiriam, se sua utilização fosse apenas ilustrativa.

Ocorre que o texto de *Os Pilares da Terra* não desempenha, nesta tese um mero papel ilustrativo. Ao contrário, a história criada por *Ken Follet* e recriada por nossos recortes seletivos, visa atender o papel de mito cosmogônico (narração das origens) que sustenta a imaginação sobre *um templo para Cidade-Mãe*, ora reconstruído em Aparecida. Nestes termos não se trata de uma história escolhida para “decorar” o cenário de um teatro científico. Trata-se, isto sim, de uma construção mítica cuja realização empírica se deu no espaço do Santuário de Aparecida; assim como poderia ter se dado em outro espaço brasileiro, caso fossem manifestas condições geográficas similares.

Noutras palavras, estamos reafirmando, antes mesmo de iniciarmos a análise

do romance, que a tese proposta não trata da formação sócio-espacial de Aparecida, como objetivo central. O que não nos impede de discuti-la nos momentos adequados. A tese discute e, acima de tudo, demonstra que sem a vitalidade atualizada do mito não seria possível sedimentar essa mesma formação. A leitura do contexto de desenvolvimento do Santuário vai nos fornecendo, por si, essa possibilidade; mas é a origem simbólica do universo urbano de Kingsbridge, povoado modelo composto pelo romance, que nos traz a certificação de que tal possibilidade é realmente um novo caminho metodológico.

A saga romanceada por Follet ficaria apenas restrita ao campo ilustrativo não fosse a epistemologia proposta por Gaston Bachelard. Elyana Barbosa, doutora em filosofia o pela Universidade de São Paulo, debruça-se sobre o pensamento do autor e oportunamente o chama de “arauto da pós-modernidade”. E não poderia ser de outra maneira. Bachelard é um pensador extremamente original; é reconhecido como alguém que rompe com as tradições científicas, justamente para conduzir-nos a um “novo espírito” científico, dando, literalmente, asas a diversas práticas e teorias da imaginação criadora. Como discutiremos adiante, nos limites de nossa geografia, sua obra permite-nos lidar com o romance de Follet como se este fosse uma espécie de síntese; um oráculo de Delphos, metaforicamente falando; pronto a se revelar muito além de sua natureza ficcional. Desde que um pensamento cientificamente dinâmico e aberto (conforme a imaginação do autor) pudesse assumir que a realidade do estudo espacial se constrói, mediante a adequação do método e do movimento requeridos pelos próprios agentes: no caso a imaginação humana, criadora de todos os sentidos.

Eliana Barbosa sintetiza, em sua tese sobre o pensador francês, a ideia de que a *imaginação* seja o mais importante alimento da *humanização* do sujeito. E exatamente por sua densidade criativa, nenhum mito, por mais fechado e repetitivo que esteja, consegue aprisioná-la. Vejamos como a autora menciona tal dinamismo:

[...] É necessário considerar que a filosofia de Bachelard é uma filosofia do sujeito, daquele que possui criatividade, daquele que se caracteriza por possuir a imaginação não como uma faculdade, mas como poder construtivo, poder este que afirma o homem como sujeito. A imaginação é vista por Bachelard como a essência do espírito humano. É a imaginação que dá dinamismo às atividades do homem, atividade intelectual e ativida-

de onírica, o homem enquanto pensador, o homem enquanto sonhador.²⁶

Assim como podemos pensar com Bachelard *um novo espírito científico*, também podemos reconhecer em Follet uma imaginação capaz de articular “um novo espírito artístico” – aquele que através da pesquisa técnica rigorosa pode alimentar novos caminhos para as ciências humanas. Outros artistas e romancistas provavelmente trilharam e trilham atualmente por esta capacidade. E estudiosos das ciências da linguagem e da comunicação ²⁷(Ruthven; ²⁸Barthes; ²⁹Patai) têm explorado essa potencialidade do mito a um bom tempo. Mas como não pudemos buscar uma cosmogonia mais adequada para nossas reflexões. Ficamos exclusivamente com este romance procurando extrair dele todo seu manancial.

Todo mito cosmogônico conta as origens de apenas um entre tantos contextos. E com certeza, na maior parte das vezes, não nasce com essa incumbência. Mas algo em sua composição - uma sutileza, um detalhe que não escapa à imaginação de quem quer utilizá-lo, permite transfigurar significativamente os objetivos de sua narrativa.

O passo seguinte será o recurso da composição desses elementos essenciais para que a narrativa comporte um caminho didaticamente monográfico. É então, que se evita a desmontagem analítica do mito em si – o quê pertence ao campo de trabalho da ciência literária e suas técnicas. Cumpre-nos somente sintetizar o mito no que ele tem (ou deve ter) de intransponível. E, por conseguinte, utilizar novamente sua força, para desmontar a trama real do Santuário de Aparecida pela metodologia da Redação do Contexto – do espaço perceptivo ao interativo, cruzando sempre os meandros da imaginação criadora, tal qual um artista guiado pelas exigências da ciência contemporânea.

Eis o raciocínio que torna esse estudo um híbrido de continuidade e ruptura com nossa investigação anterior a respeito da formação cognitiva da espacialidade no ensino de geografia. Não considerávamos a possibilidade permanente da ima-

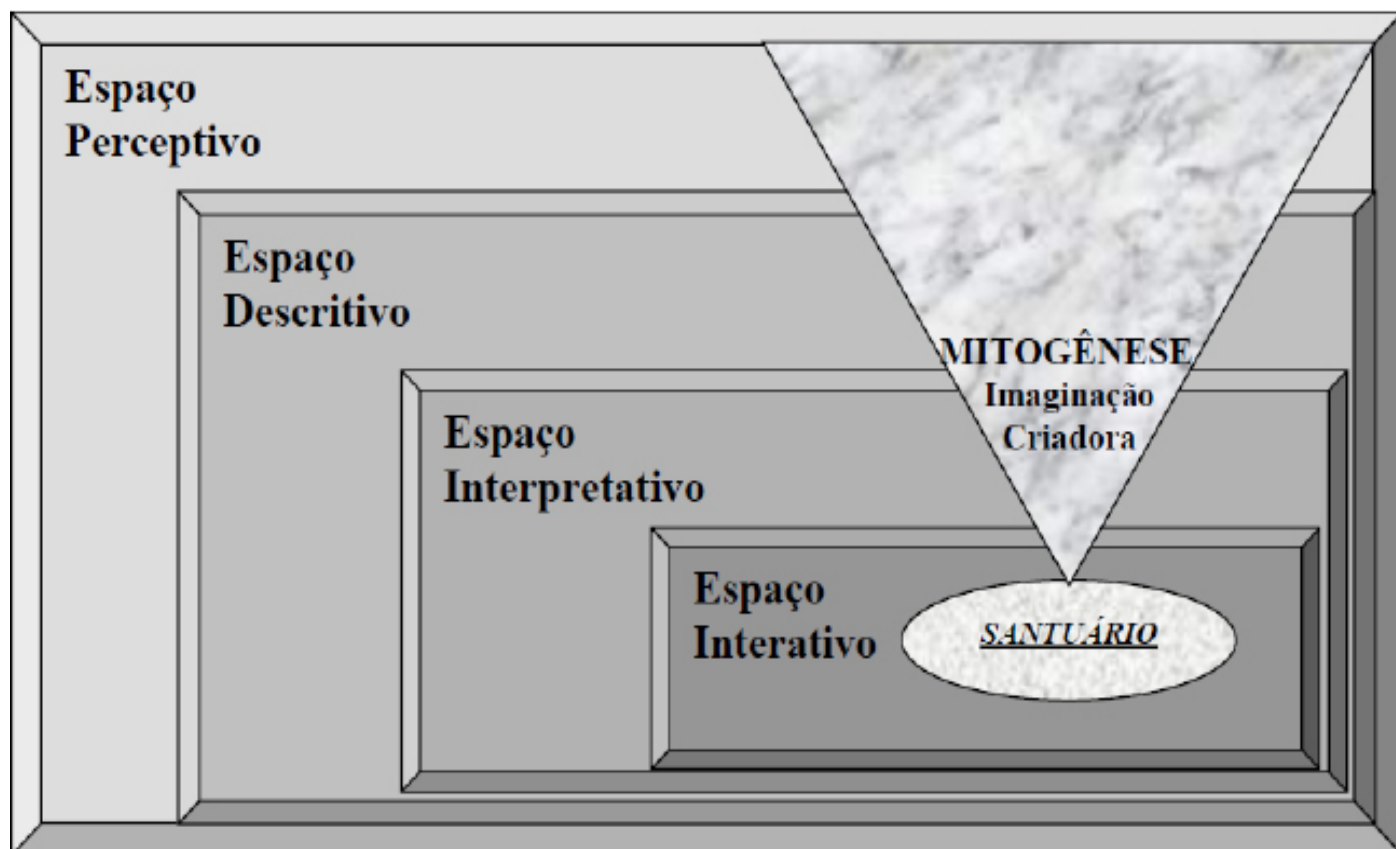
26 Barbosa, Eliana. Gaston Bachelard: O arauto da Pós Modernidade. Salvador/BA: Universitária Americana, 1993

27 Ruthven, K.K. O Mito. São Paulo, Perspectiva (col. Debates 270) , 1997

28 Barthes, Cônego. Mitologias. São Paulo: Difel, 1982 (5a. edição)

29 Patai, Raphael. O mito e o homem moderno. São Paulo: Cultrix, 1979

ginação no desenvolvimento da razão científica. Achávamos que os níveis de compreensão do espaço poderiam ser impulsionados ou finalizados por manifestações artísticas, religiosas ou míticas; mas não conduzidos paulatinamente por elas. Esse redimensionamento é, ao mesmo tempo, uma ruptura com peculiaridades de cada nível e uma continuidade do potencial inerente a todos eles. Vejamos o esquema:



Cada “espaço” equivale a um nível de aproximação e aprofundamento da compreensão do objeto, demarcando campos de elaboração cognitiva, em escalas sucessivamente complementares. Porém, nenhuma delas é capaz de atingir propriamente a realidade objetivada, a não ser pelo campo dimensionado através da imaginação criadora; um conjunto de procedimentos diferentes, em forma e conteúdo, mais semelhantes no propósito teórico de compreender o fenômeno dado. Estabelecendo um corte (uma ruptura) constante no encaminhamento dos demais níveis, o “espaço do imaginário” – como também poderíamos chamá-lo – corre e ocorre de maneira paralela às diversas etapas científicas da pesquisa; e quase por intuição ou clarividência, demonstra antecipadamente todo conhecimento perseguido pelos demais níveis.

O imaginário e a imaginação proporcionaram constantes reflexões antropólogos, psicólogos e outros cientistas humanos. Trata-se de um super nível de com-

preensão. A imaginação criadora funciona instantaneamente, seguindo a maneira como Bachelard defende a tese de uma razão inventiva; *nível* ou dimensão que pode traduzir-se na como simples “razão”:

[...] A razão, em Bachelard, possui as mesmas características da imaginação: ambas são concepções dinâmicas do pensamento; como a imaginação, a razão é, também. Quando um objeto é criado livremente, sem um compromisso com a realidade concreta, costuma-se dizer que ele é obra da imaginação criadora. Em Bachelard, às vezes fica difícil estabelecer uma diferença entre imaginação e pensamento dinâmico; são ambas criadoras.³⁰

Enquanto Jean Bernis (1987) tenta fazer um apanhado histórico e racionalmente fechado - isto é, não imaginativo - da evolução histórica da Imaginação, Roberts Avens em *Imaginação e realidade* (1993) recompõe a aventura de psicanalistas, lingüistas e demais estudiosos interessados nessa intensidade da criação do presente. Ajuda-nos assim no manuseio do “profético” enredo de Follet, fazendo-nos encontrar elementos magnos (leia-se, míticos) para compor, quem sabe até, futuros romances onde Aparecida ou São Paulo, e não somente Kingsbridge, possa ser o lócus referencial!

Claro que não é este o eixo central de nossos objetivos; mas diante de um procedimento em que a imaginação tece pilares para sustentação de um espaço mítico, nada nos impediria de exercitar – ao final deste trabalho – a montagem de um conto (uma breve saga) para o romance que passaremos agora a recuperar.

1.3 Relendo os Pilares da Terra

Os dois volumes, que compõem a saga medieval de Ken Follet, contam o tumultuado processo que resultou na construção da Catedral de Kingsbridge, fazendo com que o minúsculo vilarejo ultrapassasse em tamanho e importância o condado de Shiring, uma região vizinha, ao principal cenário da obra. Mas não se trata de uma história centrada no desenvolvimento do lugar. Aliás, uma primeira leitura só nos leva a conhecer os lugares a partir do momento em que a trama converge para a realização dos sonhos dos cinco personagens fundamentais.

O homem medieval – para Bachelard, o demiurgo, o criador – por excelência, é

30 Elyane Barbosa. G. Bachelard: o Arauto da Pós-Modernidade, 1993, p. 120

Tom Construtor, pedreiro-mestre e apaixonado pela realização de uma grande obra: erguer uma catedral completa e, através dela, proporcionar dias melhores para sua esposa e três filhos. Até que Agnes (a esposa) morre no parto do filho menor, fazendo com que a família abandone o menino em um bosque. Esta criança é encontrada e criada por uma ordem de religiosos, cujo convento localiza-se justamente na vila de Kingsbridge.

Entre estes religiosos destaca-se Pe. Philip que encarna o mesmo sonho de Tom, mas para chegar ao seu objetivo deve se submeter aos jogos políticos e nada éticos da Igreja Católica na Inglaterra. Philip, porém, já havia perdido quase todos os laços familiares, e seu sacrifício em Kingsbridge era auto-interpretado como o preço da dignidade de servir a Deus, fingindo servir ao rei, ao papa e as autoridades locais. Essas últimas, quase sempre, envolvidas por disputas de prestígios e terras.

De um lado aparece a figura de Willian Hamleigh, jovem conde de uma família em ascensão, que acaba sofrendo um duro golpe nos planos políticos e conjugais para seu destino. A ruptura do acordo com a família de sua noiva impede seu casamento e, em toda história, o preço do poder que almeja (por compensação) passa a ter o mesmo valor da destruição de Kingsbridge e seu monumento principal, a catedral. Sua capacidade de destruição vai se ampliando, principalmente diante da fuga de sua ex-noiva para o povoado em questão.

Aliena, filha do conde de Shiring, é a figura feminina central do enredo. Não só por perder a nobreza e retomar o poder através da resistência do povoado em construir a catedral devotada a Madona Negra de Cedro, mas por encarnar um papel fundamental naquele século de passagem para a Baixa Idade Média: a nobreza recuperada no simbolismo do comércio, um trabalho burguês. Ela é a ex-noiva de Willian de Hamleigh e por ele é expropriada. Procura amparo e sustento no povoado de Kingsbridge e passa a lidar com o mercado de lã, montando sua feira anual. Anos mais tarde, Kingsbridge torna-se um centro famoso por seu mercado livre que nada mais é do que a feira que Aliena iniciou.

O primeiro casamento de Aliena é com Alfred, filho mais velho de Tom Construtor, que tenta herdar o ofício de mestre de obra após a morte do pai. Mas é o enteado

de Tom, seu genial aprendiz que, como um *cavaleiro errante*, conquista o coração da ex-nobre *burguesa*; seu nome é Jack e seu destino é realizar o destino dos outros quatro, fazendo com que a catedral Kingsbridge torne-se uma realidade.

Poderíamos ainda mencionar outras duas personagens de primeira linha, antes de passarmos aos trechos da obra que sintetiza nossa cosmogonia. Uma delas corresponde Ellen, a mãe de Jack e segunda mulher de Tom. Trata-se de uma mulher verdadeiramente mística que, não fosse a trama, seria perseguida por bruxaria e queimada, como ocorreu com o pai de Jack, no início do romance. O outro seria Jonanthan, criado por Philip, mas filho legítimo de Tom que se transforma em padre e se prepara para herdar a administração do sonho realizado de seus dois progenitores (o biológico e o adotivo).

São estas as personagens símbolo de dois extremos da trama, centrada no espaço urbano: a realidade antecedente, marginal, encarnada em Ellen, e a realidade procedente, magistral vivido por Jonanthan. Uma representa a selva e a busca; a outra, o poder e a glória. Mas ambas as personagens não se efetivam sem o campo de lutas encenado pelos demais.

Nossa cosmogonia se divide em quatro narrativas. Todos os trechos, selecionados de *Os Pilares da Terra*, correspondem a etapas da constituição do mito de origem. Utilizaremos os elementos simbólicos bachelardianos – da água, do fogo, da terra e do ar – para compor a narrativa mitológica, fragmentária, mas coerente, na aproximação entre os eventos do romance e os acontecimentos essenciais do Santuário de Aparecida. Foi necessário lembrar da presença física de tais elementos em cada situação. Assim teremos maior facilidade em perceber como os quatros pilares míticos do enredo dá origem ao mito que buscamos tratar.

*****&&*****

ÁGUA: A pesca milagrosa de 1717 no Rio Paraíba do Sul

A primeira associação com a narrativa de *Os Pilares da Terra* está na correspondência de sonhos profissionais; entre os 3 pescadores da imagem que acharam a imagem da santa - João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia – e o personagem

Tom Construtor ao trabalhar nas obras de uma casa desejando erguer uma catedral. Assim como na Pesca Milagrosa de 1717, tudo ficou restrito ao cultivo daqueles sonhos, aguardando um momento, uma situação de oportunidade exterior.

Num vale largo, no sopé de uma encosta íngreme, ao lado de um regato de águas claras e borbulhantes, Tom estava construindo uma casa....Tom estava fazendo o vão da porta. As vigas seriam arredondadas a fim de parecer colunas - um toque de distinção para os nobres recém-casados que iriam morar ali. Com o olho no gabarito da madeira que estava usando como guia, Tom ajustou a talhadeira de ferro obliquamente na pedra e golpeou-a com delicadeza usando o grande martelo de madeira. Uma chuva de fragmentos caiu da superfície deixando a forma um pouco mais redonda. Ele bateu de novo. Liso o bastante para uma catedral.

Tinha trabalhado numa catedral uma vez - Exeter. No princípio havia encarado aquele trabalho como outro qualquer. Sentira-se furioso quando o mestre construtor advertira-o de que não estava correspondendo ao padrão desejado; sabia que era um pedreiro muito mais cuidadoso do que a média. Entretanto percebera depois que as paredes de uma catedral não precisavam ser apenas boas, mas perfeitas. Além da catedral se destinar a Deus, a construção era tão grande que a menor obliquidade nas paredes, o mais ínfimo desvio no nivelamento absoluto, enfraqueceria fatalmente a estrutura. O ressentimento de Tom transformou-se em fascinação. A combinação de um prédio demaslado ambicioso com uma implacável atenção ao menor dos detalhes abriu-lhe os olhos para o prodígio de seu ofício. Aprendeu com o mestre de Exeter a importância da proporção, o simbolismo de vários números e fórmulas quase mágicas para calcular a largura correta de uma parede ou o ângulo de um degrau numa escala espiralada. Essas coisas o cativaram. Ficou surpreso ao saber que muitos pedreiros as achavam incompreensíveis....

...Ofereceram a Tom o posto de construtor do castelo de Exeter, reparando e aperfeiçoando as fortificações da cidade. Um trabalho para toda a vida, salvo algum acidente. Contudo, Tom rejeitou a oferta, pois queria construir outra catedral. Sua mulher, Agnes, jamais compreendera essa decisão. Podiam ter tido uma boa casa de pedra, criados e estábulos próprios, assim como carne na mesa em todas as refeições; nunca perdoara Tom por ter rejeitado a oportunidade. Não era capaz de compreender a atração irresistível de construir uma catedral: a absorvente complexidade da organização; o desafio intelectual dos cálculos; o tamanho puro e simples das paredes; a grandeza e beleza emocionantes do prédio acabado. Tendo provado uma vez desse vinho, nunca mais Tom se satisfaz com menos.

Aquilo fora dez anos antes. Desde então não tinham se demorado, em parte alguma, por muito tempo. Nada além de projetar uma nova casa para o cabido de um mosteiro, trabalhar um ou dois anos num castelo, ou construir uma casa na cidade para um rico mercador; porém assim que economizava bastante, deixava tudo, e com mulher e filhos pegava a estrada procurando outra catedral.

(VOL I, páginas. 21, 22, 23)

FOGO: As velas reacendem-se e iluminam o caminho da casa à Catedral

A segunda associação com o romance encontra-se no episódio que une o milagre das velas (apagando e acendendo sozinhas) ao incêndio provocado por Jack, enteado e herdeiro do sonho de Tom Construtor. Naquela Aparecida rural setecentista, o incidente deu vazão uma devoção comunitária, espalhando a força da santinha

do Porto de Itaguaçu. Mas a decisão de incendiar uma velha igreja significava uma esperança de realização familiar. A ética de Jack decidiu pelo milagre da vida.

“Não vou incendiar nada”, pensou.

Tom ficaria feliz se a catedral se incendiasse! Jack não tinha certeza se gostava de Tom – ele era muito forte, mandão e rigoroso. Estava acostumado com os modos mais amenos da mãe. Entretanto, o construtor o impressionava, até mesmo o amedrontava. Os únicos outros homens que Jack conhecera eram foras da lei; homens perigosos e brutos, que respeitavam apenas violências e truques, para os quais a suprema façanha era esfaquear alguém nas costas.

Tom era um novo tipo de pessoa, orgulhoso e destemido, mesmo desarmado. Jack jamais esquecerá o modo como enfrentara Willian Hamleigh, na ocasião em que ele quisera comprar sua mãe por uma libra. O que impressionara o menino tão fortemente foi o fato de Lorde Willian ter ficado com medo. Jack dissera à sua mãe que nunca imaginara que um homem pudesse ser tão corajoso quanto Tom e ela respondera: “... Foi por isso que deixamos a floresta. Você precisa de um homem para admirar”.

Jack ficou intrigado com aquela declaração, mas era verdade que gostaria de fazer algo para impressionar Tom. Contudo não seria atear fogo à catedral. Ninguém deveria saber disso pelo menos por muitos anos. Talvez chegasse o dia em que Jack dissesse a Tom: “Você se lembra do dia em que a catedral de Kingsbridge foi destruída por um incêndio, o prior o contratou para reconstruí-la e todos nós tivemos finalmente comida, abrigo e segurança? Bem tenho algo a lhe dizer sobre como aquele incêndio teve início... “Que grande momento seria esse”!

Os monges apagaram as velas nos assentos do coro, mas deixaram uma queimando no alto. A porta foi fechada ruidosamente. Jack esperou um pouco mais para o caso de haver alguém do lado de dentro.

...Pensativamente, começou a juntar o material inflamável que apanhava sob os beirais, empilhando no passadiço, exatamente sob as grossas vigas, quando a pilha estava com um pé de altura, sentou-se e olhou para ela. a vela gotejou. Poucos momentos mais e teria perdido sua chance.

Com um gesto rápido, encostou a chama da vela num pedaço de aniagem. O pano pegou fogo. O fogo espalhou-se imediatamente para alguns cavacos de madeira e depois para um ninho ressecado e espedaçado; então a pequena fogueira ardeu alegremente em chamas. Eu ainda poderia apagar esse fogo, pensou Jack.

A fogueira estava queimando rápido demais; naquele ritmo estaria apagada antes do madeiramento do telhado começar a arder. Apressadamente, Jack apanhou mais detritos, que colocou no fogo. As labaredas subiram mais alto.

O ar tornou-se quente e enfumaçado no pequeno ângulo dos beirais, muito embora a temperatura glacial da noite estivesse apenas uma polegada de distância, do outro lado do telhado. Algumas das vigas menores, às quais as folhas de chumbo estavam pregadas, começaram a queimar. Até que por fim, uma chama pequenina tremulou numa das imponentes vigas principais. A catedral se incendiava.

A coisa estava feita agora. Não havia como voltar atrás. (VOL I, p. 256-260)

TERRA: E o Pe. Vilela, em 26 de julho de 1745, inaugura um novo altar para a Virgem na Capela do Morro dos Coqueiros.

A terceira associação é estabelecida pelo registro da inauguração do altar e capela à Virgem, no ano de 1745, demonstrando o encontro definitivo entre a imagem e o templo. Assim como na pequena Kingsbridge, a imagem vem trazendo as condições místicas e socioeconômicas de realização de uma nova era de fé e devoção. Jack e Aliena, o casal protagonista da história, demonstram ao prior Philip como

a devoção à imagem da Madona que Chora pode erguer a nova catedral.

Os fiéis continuaram indiferentes. Philip insistiu: - E Kingsbridge irá prosperar de novo um dia. As viúvas se casarão e os viúvos encontrarão esposas, e aqueles cujos filhos morreram conceberão de novo; nossas ruas se encherão de gente, nossas lojas terão amplos estoques de pão e vinho, couro e metal, fivelas e sapatos; um dia reconstruiremos nossa catedral. O problema era que não estava seguro de que acreditava em suas próprias palavras. Houve uma perturbação na parte de trás da pequena igreja. Philip ergueu os olhos, irritado... A porta da igreja foi aberta, e todos os que estavam no fundo olharam para fora. Philip pôde ver na rua boa multidão - deviam estar ali todas as pessoas que não se encontravam dentro da igreja. O que estaria acontecendo? ... Primeiro entraram dois padres carregando a estátua de uma mulher sobre uma tábua forrada por uma toalha bordada de altar. A solenidade no comportamento deles sugeria que a estátua representasse uma santa, presumivelmente a Virgem. Atrás dos padres caminhavam duas pessoas, e foram elas que lhe proporcionaram a maior surpresa: uma era Aliena, outra Jack. Philip contemplou o rapaz. No seu olhar havia ternura, mas também uma certa irritação. Aquele garoto... Estivera fora dois anos, mas envelhecera dez. Havia cansaço e sabedoria em seus olhos. Então Jack começou a falar.

- A Madona que Chora veio às minhas mãos num país muito distante - começou ele. Philip ficou ressentido com a interrupção da missa, mas decidiu não agir precipitadamente: deixaria Jack falar. De qualquer forma estava curioso.

- Um sarraceno batizado deu-a para mim - prosseguiu Jack. A congregação deixou escapar um murmúrio de surpresa. Nas histórias, os sarracenos eram geralmente o inimigo bárbaro de pele negra, e poucas pessoas sabiam que alguns deles eram cristãos. - A princípio não entendi porque ele a entregou a mim. Mesmo assim carreguei-a por muitas milhas - Jack fascinara os fiéis. Ele é melhor pregador que eu, pensou Philip, pesaroso; posso sentir a tensão aumentando - Finalmente comecei a perceber que ela queria ir para casa. Mas onde era sua casa? Até que atinei com a resposta: ela queria ir para Kingsbridge. Os fiéis contiveram os comentários, espantados. Philip mostrou-se cético. Havia uma diferença entre o modo como Deus operava e o de Jack. Mas ele permaneceu em silêncio... - Assim, perguntei a ela: "Com quê? Não tenho dinheiro". E ela disse: "Proverei o dinheiro". Então iniciamos a viagem, com a benção de arcebispo Theobald de Canterbury. Jack lançou um olhar para Philip quando pronunciou o nome do arcebispo. Ele está me dizendo qualquer coisa, pensou Philip; está me dizendo que tem um forte apoio para isto. Jack correu o olhar pela congregação. - E ao longo do caminho, a partir de Paris, por toda a Normandia, atravessando o mar e o trajeto até Kingsbridge, cristãos devotos deram dinheiro para a construção do altar da Madona que Chora... Quando Jack abriu a arca com uma imensa chave e levantou a tampa houve um silêncio em que ninguém respirou... Todos se aproximaram curiosos; nenhuma daquelas pessoas jamais vira tanto dinheiro. Jack levantou a voz para ser ouvido, não obstante as exclamações do povo.

- Trouxe-a para casa e agora a dou para construção de nova catedral - Nesse ponto virou-se, encarou Philip e inclinou a cabeça numa pequena referência como se dissesse: Agora é com você" (VOL.II páginas 316-319)

AR: Como no milagre das correntes que caíram das mãos do escravo em oração, a Capela se liberta do Padroado, passando a Bispado de São Paulo, em 1888.

A quarta e última associação advém da atmosfera modernizada, que emerge, tanto em Aparecida e Kingsbridge, por ocasião de celebrações indicativas de uma nova ordem vigente. A Basílica velha de Aparecida sob a responsabilidade do bispo de São Paulo, tem na imagem da abolição da escravatura uma nova responsabilidade polarizadora. Em 30 anos tornou-se centro da nova cidade emancipada, liberta

de Guaratinguetá. Como no milagre das correntes, Kingsbridge já não depende da nobreza de Shiring, para amargura da personagem Willian Hamleigh ao visitar aquele momento de celebração e constatar o triunfo da família de Tom Construtor.

Kingsbridge ainda estava crescendo. Há muito tempo deixara suas muralhas originais que agora circundavam menos da metade das casas. Num frio domingo de Páscoa o xerife Willian Hamleigh atravessou Newport a cavalo e cruzou a ponte de pedra que dava no que agora era chamada de cidade velha de Kingsbridge. Hoje a recém concluída catedral seria consagrada. Passou pelo imponente portão da cidade e subiu a rua principal, recentemente pavimentada. As residências de ambos os lados eram casa de pedras com instalações comerciais embaixo e a parte social em cima. Kingsbridge era maior, mais movimentada e mais rica do que Shiring jamais fora, pensou Willian amarguradamente.

Chegou à parte de cima da rua e virou no adro; ali diante de seus olhos estava a causa para a ascensão de Kingsbridge e o declínio de Shiring: a catedral. Era de tirar o fôlego... Nunca existira uma construção como aquela em qualquer parte da Inglaterra.

O mercado ainda se realizava ali todos os domingos; e a grama verde, defronte do pórtico estava repleta de estandes. William desmontou e deixou que Walter cuidasse dos cavalos. Atravessou mancando a distância que o separava da igreja: estava gordo, com cinquenta e quatro anos, e sofria constantemente de gota nas pernas e pés. Por causa da dor ele andava quase sempre irritado.

A igreja era mais impressionante ainda no interior... Por toda a catedral as pessoas esticavam o pescoço para melhor contemplar as janelas. Suas ilustrações representavam histórias da Bíblia, o céu e o inferno, santos e profetas, os discípulos, e alguns cidadãos de Kingsbridge que, presumivelmente, tinham pago pelas janelas em que apareciam - um padeiro carregando uma bandeja de pães, um curtidor com seus couros, um pedreiro com seus compassos e seu nível. Aposto que Philip lucrou com essas janelas, pensou Willian causticamente.

A igreja estava lotada para a missa de Páscoa. O mercado espalhava-se pelo interior do prédio, como sempre acontecia e, ao percorrer a nave, Willian recebeu ofertas de cerveja, pão de gengibre e até mesmo uma rápida relação sexual de encontro à parede por três pences. O clero estava sempre tentando banir os mascates de dentro das igrejas, mas era uma tarefa impossível...

As vozes de centenas de monges ergueram-se numa canção, submergindo as conversas e os gritos dos mascates, e o prior Philip ingressou na igreja, à testa de uma procissão. Nunca houve tantos monges, pensou Hamleigh. O priorado crescera junto com a cidade. Philip, agora com mais de sessenta anos e praticamente calvo, estava corpulento, de modo que seu rosto outrora magro se tomara bastante redondo. Parecia bastante satisfeito consigo próprio o que não era de espantar. A consagração da catedral era objetivo que traçara, ao chegar em Kingsbridge, trinta e quatro anos antes...Próximo ao fim, o prior Philip anunciou a designação de um novo subprior: seria o irmão Jonathan, o órfão do priorado. Jonathan, agora com trinta e tantos anos e incomumente alto, lembrava a Willian Tom Construtor: ele também fora quase um gigante. (VOL.II página. 529 -533)

*****&&&*****

A tradução da obra de Follet, feita por Paulo Azevedo, percorre aproximadamente 1.100 páginas, em 2 volumes. Por isso, quantitativamente falando, as passagens que selecionamos não atingem 1% de todo o texto. Nem mesmo constituem um *trailer* da aventura feudal proposta pelo autor.

Para nossa empreitada, conforme afirmamos, essas passagens resgatam os quatro elementos do devaneio criativo que Bachelard aponta como “caminhos ar-

quétipos da imaginação humana”. Sua sequência – água, fogo, terra e ar – apenas coincidem com a tentativa didática de expor a cosmogonia como um enredo. O mito não constitui um enredo instantaneamente, mas no decorrer de um feito extraordinário dos deuses, de acordo com Mircea Eliade.

Portanto, para constituir o mito de origem do templo em estudo, os sete personagens – direta ou indiretamente retratados nestas páginas – agem como “deuses” que emanam atos e relações capazes de viabilizar este sonho coletivo. Iniciemos a leitura das quatro narrativas.

Tom Construtor é, antes de tudo, o arquiteto do sonho. E não haveria como destacar esta pesca milagrosa de Aparecida, entre tantos eventos extraordinários do tipo – a semelhança inclusive de outras hierofanias espalhadas pelo Brasil, como veremos – se a determinação de uma crença no sobrenatural não impulsionasse a vivência dessa personagem. Ao recusar um emprego de manutenção de um castelo, ao evitar fixar-se numa obra comum e ao deixar-se a mercê de um nomadismo que colocaria em risco a vida de seus filhos e sua primeira mulher, Tom faz de sua vida um instrumento religioso de natureza profana.

A imagem de terracota de N.S. da Conceição só apareceu na rede dos três pescadores do porto de Itaguaçu porque naquele momento, essa determinação fez-se presente no episódio que o jornalista Luciano Ramos também transformou em romance:

[...] No confronto que imaginamos para elaborar esta história, os níveis mais elevados e os mais inferiores da estrutura social se opõem, quem sabe pela primeira vez no Brasil daquele século. Em lugar do ouro, diamantes ou cana de açúcar, porém, o motivo da discórdia foi uma prosaica partilha de peixe - por coincidência, justamente o animal que serviu de símbolo para os primeiros cristãos.”³¹

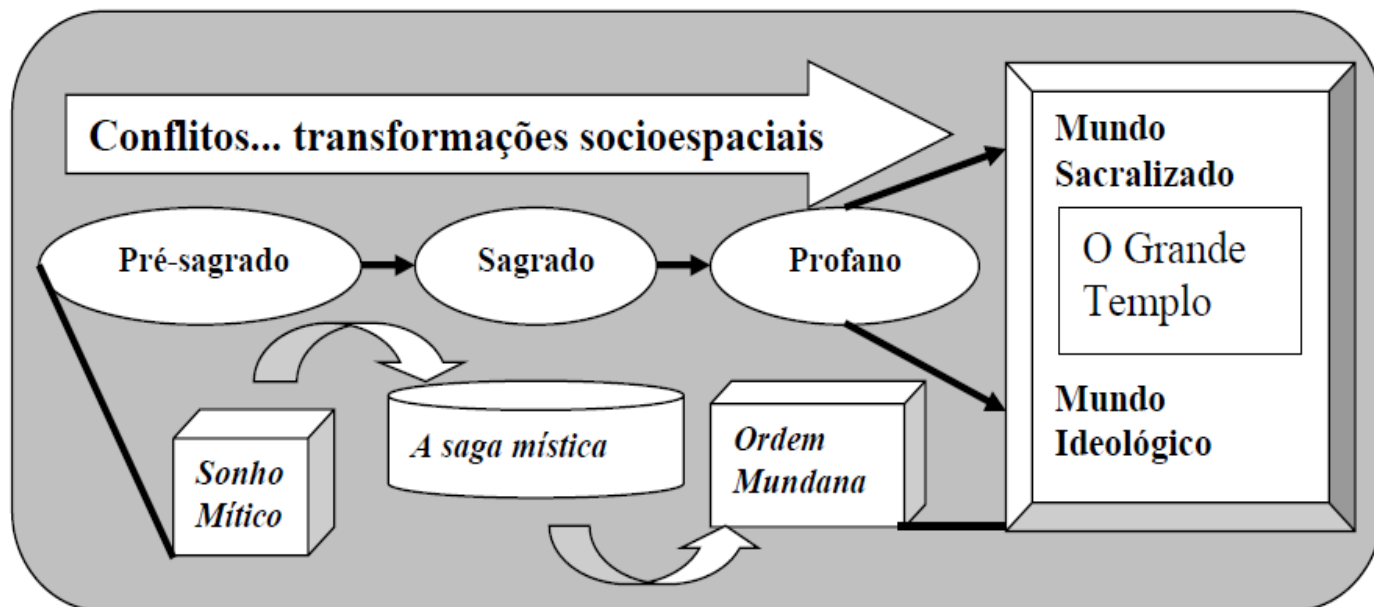
O conflito impulsiona determinado sonho existencial a uma interação mais coletiva. O sonho vivido por um coletivo amplia-se e torna-se reflexo de um mito. E o mito, vencendo os desafios existenciais (ritos dos quatro elementos imaginários) materializa-se geograficamente no simbolismo da grande cidade. Essa é a trajetória de templos como o de Aparecida que, via de regra, sugerem estar enraizados no advir

31 Ramos, Luciano – A Padroeira. A origem do Culto e a Senhora Aparecida. São Paulo. Paulinas, 1992

de um fenômeno sagrado (hierofania) vencendo a resistência profana e triunfando mais sacralizados que antes.

Entretanto, quando reconhecemos neste romance de Follet – acompanhado em Ramos pela mesma perspectiva – a importância genética das tensões para a constituição das sagas (narrativas de sonhos e mitos), temos de sustentar a tese de que o mito cosmogônico antecede ao sagrado como pré-sagrado. Serão seus desdobramentos em mitos específicos, crenças, valores e práticas culturais e religiosas que determinarão quais das suas dimensões herdarão – inclusive no espaço – a qualidade de “sagrado” e quais as restantes que, nos domínios profanos, estabelecerão novos conflitos para o fortalecimento do mesmo mito.

Observamos tal ideia no diagrama buscando pensar na “saga” de Aparecida.



Vejam os que as passagens nos permitem interpretar sobre esta trajetória.

A primeira passagem nos demonstra que o sonho de Tom Construtor irrompe um processo em parte místico em parte existencial, sem o qual, não seria possível sequer sonhar o templo. Entretanto podemos notar, em seus atos e reflexões, um controle absoluto de suas vontades. Tom não sonha apenas; vive o sonho de construir “uma outra catedral”. E esta determinação, pré-sagrada e interior ninguém, em princípio, nem mesmo Agnes sua primeira mulher, entende.

A hierofania – o irromper do sagrado no tempo e no espaço – manifesta nas águas do Rio Paraíba em outubro de 1717, conforme os documentos registrados pelo historiador Júlio Brustoloni³², da mesma maneira que nesta passagem, não corresponderia a um fenômeno “originalmente sagrado”. A sacralidade da Imagem, seu aparecimento como “milagroso” é algo que se constituiu no embate de forças construtoras e destruidoras absolutamente indispensáveis para esta irradiação. Exatamente como veremos na passagem balizada pelo elemento fogo.

Mas, então, onde é que podemos encontrar a instância sobrenatural, capaz desencadear o sonho criador e criativo (construtor) do culto na antiga “capela” de Aparecida? Exatamente naquele propósito, naquela insistência que manteve os três pescadores, Domingos Garcia, Felipe Pedroso e João Alves, por mais de 6 quilômetros rio abaixo, segundo o relato do Pe. João Morais e Aguiar que consta no livro tomo da Paróquia de Guaratinguetá (agosto, 1757). Os três participavam de uma pescaria encomendada para abastecer a comitiva do Conde de Assumar, Dom Pedro de Almeida de Portugal. E como era de se esperar, pelas próprias características do Rio Paraíba (do tupi “para iwa” = rio imprestável, conforme o novo Dicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda), a pesca teria tudo para ser um fracasso. Luciano Ramos indica-nos, em seu romance, que essa determinação respondia a uma possível tentativa de saque no povoado, caso a comitiva não recebesse mantimentos suficientes para seguir viagem para Minas Gerais, que desde 1710 era uma região conflituosa e sob a responsabilidade da Capitânia de São Paulo. A pesca farta, portanto, permitiria a resistência do povoado às margens do porto de Itaguaçu. Da mesma maneira que a busca “teimosa” de Tom levou-lhe às portas da morte (individual e familiar), até que um acontecimento místico pudesse vencer a morte, restaurando sua dignidade.

O que interpretamos é simplesmente a redundância de que **não existiria pesca milagrosa sem pescador(es)**. A criação humana, na perspectiva filosófica da fenomenologia, não pode suceder a uma “essência sobrenatural” independente dos desafios e tensões desta mesma criação. A não ser como pura imaginação huma-

32 Padre redentoristas e historiador oficial dos eventos relacionados ao santuário de Aparecida. Autor de diversas obras publicadas pela Editora Santuário, como *A Senhora da Conceição Aparecida: História da Imagem, da Capela e das Romarias* (1979)

na, capaz de criar deuses, personificá-los e nutri-los dos mais nobres e complexos valores éticos. Não se trata de optar por uma visão materialista dos mitos que desencadeiam sistemas religiosos. Trata-se de pensar o sobrenatural como forças aliçadas em naturezas humanas, tão misteriosas e, neste sentido, divinas como as mais estranhas manifestações externas que envolvem nosso cotidiano. Pelo mesmo princípio, não haveria catedral como “casa sagrada”, sem algum “Tom Construtor” que inspirasse inicialmente a sacralidade desse ofício. É o que chamamos de sonho pré-sagrado.

Mas o sonho é sonhado em muitas noites por vários *demiurgos* e homens comuns. Por que somente alguns se realizam e estes, na maioria das vezes, são ofuscados por suas próprias realizações? Porque na saga do sonhador, que já não transcorre de maneira solitária, algum elemento coparticipante dessa aventura extravasa o controle do sonhador original para sacralizar e despersonalizar (no sentido de retirar a individualidade) sua obra. Geralmente este fenômeno acontece por uma intercessão de um agente exterior, um “anjo” a serviço do sobrenatural.

É a passagem do texto que nos apresenta a ação destruidora, nos moldes do deus Shiva da mitologia religiosa hindu, desencadeada pelo heroísmo de Jack ao incendiar, “sem querer” a velha catedral. Trata-se de uma destruição que transforma, pelo simbolismo do elemento fogo, o sonho original de Tom Construtor em uma saga coletiva, capaz de viabilizar o novo templo.

Toda narrativa que antecipa o incêndio da velha igreja aponta a importância daquela solução extrema como único caminho para a sobrevivência da família de Tom. Jack como filho de Ellen, segunda mulher de Tom, via-se aprisionado pela escolha da mãe e pela necessidade de conquistar o padrasto como seu verdadeiro pai. Ao contrário, portanto, do sonho de Tom, a saga de Jack é exterior - dado que ele se põe a serviço - é sagrada, posto que, enfim, se tinha um motivo maior que o sonho de alguém para se erguer uma obra divinamente justa e humanamente necessária: o templo.

O sonho dos três pescadores envolveu resistência, determinação e sucesso. Podia agora ser compartilhado pelo testemunho de um milagre, presenciado por ou-

tros e atribuído, não mais a eles, mas a vontade divina e sagrada da Virgem. Podia assim projetar-se numa hierofania pública, acompanhada pela articulação de outras manifestações sobrenaturais àquele milagre inicial. Conta-se que o segundo milagre de maior intensidade, realizado por intercessão da Santa, deu-se numa das tardes de oração, na cada de Felipe Pedroso, quando as velas se apagaram e tornaram a se acender, “espontaneamente”. Também registrado no relato oficial do padre João Aguiar, extraído da historiografia de Brustoloni, o episódio demarca as razões definitivas para se iniciar uma saga, na qual outros agentes serão tão ou mais importantes que aqueles pescadores. Tudo levando a uma certeza: A virgem queria ali uma capela para sacralizar aquela comunidade local.

Parte desta substituição na atribuição das importâncias está relacionada ao tempo de transcurso da aventura sagrada para atingir a ordem instituída, sob o domínio daquilo que poderíamos chamar de *Estado Católico*. No Brasil do ciclo do ouro, em meados de século XVIII, o Santuário de Aparecida, ainda com uma velha capela de devoção à Mãe de Deus torna-se uma referência oficial de peregrinações locais numa posição territorial bastante estratégica. Guaratinguetá era o entroncamento de duas rotas fundamentais daquele período. A rota do ouro das Minas Gerais para o porto de Parati-RJ e a rota das tropas de integração, interligando as terras meridionais, além das terras paulistas, com a futura capital nacional: Rio de Janeiro, promovida em 1763 à sede colonial.

Nesses termos, é que podemos pensar a terceira passagem do mito cosmogônico extraído do romance como uma forma de “instituição eclesial da aventura sagrada”. Temos aqui um paradoxo latente na incorporação de elementos e procedimentos rigorosamente profanos para controlar e ampliar a sacralidade do mito original. Se for observada, com acuidade, a “invasão” litúrgica desencadeada pela chegada da Madona de Cedro, notar-se-á que toda a narrativa agora esta centrada em Philip, o religioso chefe de Kingsbridge. Sua pregação profética utilizando o livro de Jó é inicialmente incapaz de conduzir seu rebanho a prosperidade anunciada pela Igreja. Aparentemente, ele não sabe o que aquela comitiva liderada por Jack e Aliena (sua amante, futura esposa e principal representante da nobreza falida e da burguesia ascendente) pretendem. Contudo, independentemente das desconfianças

e desconfortos proporcionados pela cena, não se estabelece qualquer conflito naquele momento, que tornasse a estratégia de Jack um comportamento condenável e irreconciliável com seus grandes propósitos.

Aproveitando uma metáfora advinda da cosmogonia hindu, podemos afirmar que o heroísmo destruidor de Shiva (Jack) não se opunha ao serviço ordenador de Vishnu (Philip). Muito pelo contrário, se a mensagem do sermão proferido buscava um sinal divino para aquela crise de motivação – o povoado não tinha meios próprios para erguer sua matriz, e rechaçar sua estagnação ou até desaparecimento, promovido pelas forças de Willian – nada melhor do que “divinizar” um sinal profano, para mantê-lo sob a égide eclesial e manipulá-lo em proveito geral. A passagem é criteriosa e preciosa. Aponta-nos que, em geral, na história da Igreja Romana, a devoção à Maria e suas manifestações denotam conquistas de uma mística exterior³³. É como se, na Santíssima Trindade, o marianismo fomentasse uma *quaternidade*, lembrada por Boff, alheia aos postulados teológicos, porém estratégica para o exercício da evangelização, principalmente em função de sua concretude iconoclasta. Seja nas inúmeras variações da figura da Mãe de Deus – transformada em dogma pela Igreja desde o século IV – ou nas basílicas, *casas reais*³⁴(Anson) refeitas em templos cristãos “chefiados” por santos e nossas senhoras que também se divinizaram, o exercício de atingir e envolver o fiel passa, ainda hoje, por esses atos de materialização dos fenômenos divinos.

Um paradoxo então se desencadeia, à medida que este uso divino torna politicamente indispensável para o alcance do objetivo maior: construir a catedral. É quando o sagrado, por força das circunstâncias que fazem os fins justificarem os meios, sucumbe à estratégica política, sua natureza, mesmo contendo uma mística, é profanada. A ordem institucional religiosa ganha fôlego, ergue sua sede, e consolida-se ao preço da profanação que o poder impõe. Sem ele Philip apenas continuaria reproduzindo o sonho de Tom Construtor, sem resistência para opor-se à violência dos nobres aliados do rei, como Willian Hamleigh; todos sedentos de terras e servos para descarregar suas ambições políticas expansionistas (muitas vezes, neuróticas).

33 Lucio Pinkus em *O mito de Maria - uma abordagem simbólica*. S Paulo: Paulinas, 1991 & Erich Neumann em *A Grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. S. Paulo: Cultrix, 1996.

34 Peter. A construção de Igrejas in nova enciclopédia católica. Rio de Janeiro, 1969 (vol. X).

Com aquele “poder profano”, derivado de um “instrumento sagrado”, exercer a resistência era agora possível. Assim como ocorreu no povoado de Aparecida, em sua ampliação de santuário regional para nacional, as lutas e acordos entre clero e nobreza (ou burguesia), pelo reconhecimento e promoção do culto a virgem foram os principais responsáveis pela efetivação do mito na forma de templo; ou seja, cristalizaram a origem do mito na materialidade profana do jogo político. A astúcia política de Philip provou-se mais construtora que a saga de Jack ou o sonho de Tom.

Philip não só demonstrou corresponder ao sinal dado por Jack, como também passou a trabalhar para nomeá-lo o novo mestre da restauração da catedral. O plano arquitetônico de renovação vem do misto de exílio e peregrinação que Jack fez pela Europa Ocidental. Dali, ele extraiu duas alteridades fundamentais para o crescimento político-econômico de Kingsbridge: a imagem milagrosa da Virgem negra (responsável pelo fornecimento da riqueza) e a tecnologia do gótico, como um novo estilo de construção eclesial que daria ao povoado a simbologia da imponente modernidade urbana. Em Aparecida, isto se traduz na iniciativa de Benedito Calixto – projetista da nova basílica – em querer superar seu trabalho na Catedral da Sé em estilo neo-gótico, desenhando a Basílica nova de Aparecida em neo-românico, nos moldes da catedral metropolitana de Washington, nos EUA. Para Jack, ao contrário, era o românico que deveria ser ultrapassado.

Um terceiro fator, a ser considerado, não vinha de fora, mas precisou exilar-se também para entrar em sincronia com essa estratégia: a iniciativa de mercado representada pela participação de Aliena. Na sequência da obra, Jack torna-se o arquiteto da nova igreja e Aliena a empreendedora das feiras que darão mais um motivo para as peregrinações religiosas à Kingsbridge: a possibilidade de se fechar bons negócios. Perspectiva que em Aparecida só vem sendo adotada, nos últimos anos, por uma série de contradições a serem discutidas adiante. Evidentemente, ali também, essa composição profana e institucional alimentava a resistência de forças contrárias a reconstrução da catedral e reorganização do local, agora reconhecido como santuário. Mas proporcionalmente aumentava também a logística do povoado na organização dos melhores meios de se enfrentar qualquer oposição.

Até que depois de anos, lutas e circunstâncias superáveis, a catedral tornava-se um marco de convergências. O sonho de Tom, a saga de Jack e a astúcia política de Philip traçaram caminhos diferenciados, mas produziram uma mesma estrada. A partir do momento em que se deu a inauguração do novo templo, todos os outros caminhos poderiam passar por ela (inclusive o de seus radicais opositores). Com a quarta passagem, e a chegada humilhante de William para a sagração da catedral, percebemos uma atmosfera hegemônica em Kingsbridge capaz de nos fazer compreender por que razão, metaforicamente, *todos os caminhos levam a Roma*.

O último trecho da obra faz com que a narrativa sobre a catedral e sua cidade seja feita sob os olhos do inimigo, no caso aquele que viveu de tentar deixar a “terra sem pilares” mitológicos. Willian destaca a grandeza de Kingsbridge e a compara com o declínio de Shiring (o povoado “rival”, que seu castelo controlava). Conclui incontestemente que tudo aquilo se deve a força hegemônica exercida simbolizada pela catedral.

Passa então a descrever a obra em sua imponência. Coerente com a pujança econômica de seu exterior e consistente pelo efeito arquitetônico de seus vitrais e sua luminosidade. Fala da presença ostensiva de pessoas e riquezas até encontrar seus triunfantes rivais: Aliena (a burguesa), Jack (o peregrino internacional e arquiteto), Philip (o clérigo governante) e Jonathan (filho caçula de Tom, daí a semelhança física), seu sucessor. William apesar da humilhação e do desejo de vingança termina associando a figura de Jonathan a de Tom Construtor, reconhecendo através de sua grandiosidade física - “ele também fora quase um gigante” - a importância de seu sonho inicial, agora definitivamente realizado. Era como se aqueles quatro deuses ainda pudessem ser atingidos por força de uma vingança pessoal. A catedral, em contra partida, sediava um santuário onipotente e onipresente. Tornara-se pela força da hegemônica sacralização e da ideologia de integração territorial, um espaço geográfico indestrutível.

De maneira similar à transformação de Kingsbridge, Aparecida transforma-se de capela em Santuário à medida que o ciclo do café transformava, enriquecia e es-

gotava o Vale do Paraíba, e as marcas do santuário impregnavam a imponência da Matriz do Morro dos Coqueiros. Agora sim a profética prosperidade do lugar podia espelhar-se no templo para advir paulatinamente.

Primeiro a Igreja reassume – após o regime de padroado, no Brasil Império, que deixava a administração do santuário em mãos laicas – o poder de controlar os destinos da capela. Depois convoca os missionários redentoristas para nela cumprirem os desígnios da evangelização romanizadora preconizada pelo Concílio do Vaticano I (Oliveira, P. 1985); os redentoristas passam então a disciplinar as romarias para mostrar seu poder de liderança; e na festa da coroação de Nossa Senhora como Rainha do Brasil (1904 - 50 anos depois da Instituição do dogma da Imaculada Conceição em 1854) comprovam o que a Basílica do Morro dos Coqueiros naquela reinauguração de 1888 já anunciava: o santuário, a partir desta obra, tornar-se-ia hegemônico (leia-se sacralizado, centralizador e indestrutível).

Se a cosmogonia do templo que investigaremos pauta-se por um mito que vai do sonho individual a hegemonia eclesial, resta-nos interpretar o tipo de modernização que o mito fez operar na geografia desta Kingsbridge valeparaibana.

Diferentemente do cenário transformado pela história de Ken Follet, o espaço sagrado do povoado de Aparecida irá assumir um papel espacial muito maior do que seu tamanho físico ou sua pujança econômica.

A cidade desenvolver-se-á à sombra do Santuário e, este, na lógica de interesses político-territoriais que tornam sua cosmogonia absolutamente insuficiente para explicar as novas transformações do espaço religioso.

Por outro lado, as quatro etapas dos elementos bachelardianos - o sonho de água, a saga do fogo, a ordem política da terra e a hegemonia de ar - passam a ser controlados, cada vez mais, para incitarem novos sonhos e, ao mesmo tempo manter seu caráter de “lugar indestrutível”.

Alto, porém, é o preço dessa manutenção. Enquanto a vingança esperada por William (a velha nobreza monárquica) não chega – a não ser nas possibilidades de

reforma que Jonathan (futuro prior de Kingsbrigde) ou Saly (filha de Jack, e herdeira de seus ofícios) poderiam promover – novos desafios são previstos e respondidos dentro de um sempre limitado espaço de maleabilidade do próprio poder que se tornou hegemônico, mas não absoluto...

Essa lembrança exerce dupla função de alerta. Lembra-nos de que os olhos de William também observam a Basílica, em Aparecida, com outras perspectivas de vingança. Afinal, em um mito cosmogônico, bem e mal não podem manter-se de forma tão fixa – do contrário, ele mesmo perde suas funções pedagógicas. Contudo, o segundo alerta é mais categórico: Kingsbridge de Follet é infinitamente menor do que a nossa; por conseguinte, seus sujeitos são muito mais complexos e desafiadores. Em que contexto poderemos interpretá-los sem perder de vista sua capacidade de resistência – aquilo que muitos denominam de *fé*?

Capítulo II

MITOGÊNESE EM APARECIDA

2.1 – Os Pilares de um Contexto

Aparecida é tida, mesmo na Geografia regional e urbana do Brasil, como um caso exemplar de cidade-santuário. A combinação de sua função religiosa com a trajetória setorizada de seu desenvolvimento urbanístico permite-nos reconhecer tal afirmação como parcialmente verdadeira. As informações fornecidas pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo³⁵ confirmam vários aspectos desta sua “função urbana”. A partir das mesmas, podemos deduzir o impacto que os movimentos anuais de peregrinação e excursionismo trazem: ora alimentando as manchetes bombásticas da mídia a respeito das cifras recordes a cada 12 de outubro (festa oficial da padroeira), ora evitando os trabalhos acadêmicos mais críticos do quanto à atenção exclusiva ao espaço religioso menospreza outras especificidades locais. Mesmo nos informativos da Secretaria Estadual da Cultura, toda função urbana de Aparecida representa um verdadeiro milagre.

O distrito de Aparecida foi criado por uma lei provincial de março de 1842, mas a existência de povoação remonta 1717, quando três pescadores teriam encontrado nas águas do rio Paraíba do Sul uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, que se tornou padroeira do Brasil. Em 12 de dezembro de 1928 tornou-se município autônomo, separando-se de Guaratinguetá. Com sua economia voltada inicialmente para pecuária e o cultivo de arroz cana-de-açúcar, mandioca e milho, o município destaca-se hoje pelas atividades ligadas ao turismo. A cidade recebe anualmente 8 milhões de romeiros.” (Região administrativa de São José dos Campos – Secretaria Estadual de Cultura do governo do Estado de São Paulo – 1993).

A transformação urbana deste distrito manifesta, através de tal síntese, uma intensidade tão milagrosa quanto à pesca que lhe deu origem. É bom que se registre que, de todas as citações “oficiais” a respeito do movimento anual de romeiros, esta foi a que apontou a estatística mais elevada. Superando até mesmo os cálculos (precisos ou genéricos) feitos pelo município e pelo santuário, quando da publicação de estimativas anuais apresentadas nos jornais da região³⁶.

35 Diagnóstico da Região Administrativa de São José dos Campos, editado em 1993, com dados culturais de cada um dos municípios do Vale do Paraíba do Sul e do Litoral Norte, em São Paulo.

36 Consultamos sistematicamente o caderno regional da Folha de São Paulo e o Jornal Valeparaibano, ambos editados a partir do município de São José dos Campos.

Mas afinal, qual a natureza científica do “milagre” que impôs a um distrito rural do Vale do Paraíba paulista tamanho papel demográfico e turístico? Independentemente, em parte, do mistério mariano que, nos últimos séculos tem conduzido e envolvido milhares de fiéis em novas formas de materialização da fé cristã, não convém falar em *milagre*, mas em *miragem*, posta as estatísticas de infraestrutura urbana da cidade e do município de Aparecida muito raramente se coadunam a este volume.

O quadro seguinte demonstra um resumo de dados comparativos extraídos da mesma publicação anterior feita pela Secretaria da Cultura. Destina-se a servir de referência às iniciativas empresariais ou sociais dentro do Estado de São Paulo. Considerando sua relativa atualidade e as semelhanças com os almanaques e guias de turismo³⁷ pode-se imediatamente estabelecer um raciocínio que inverte a questão do *milagre* urbano – não existente – em *miragem eclesial*. Ora, Aparecida é realmente uma cidade com um Santuário Nacional ou, de fato, foi o Santuário de Nossa Senhora Aparecida que, de certa forma, se urbanizou, isto é, criou uma “cidade” capaz de complementar suas necessidades mínimas no contexto regional vigente?

Vejam os seguintes quadros:

DADOS	APARECIDA	GUARATINGUETÁ
Área	112 Km ²	825 Km ²
Altitude	550 m	530 m
Distância da capital	173 Km	178 km
População	30.612 hab	91.778 hab
Taxa de urbanização	94.31%	90.61%
Taxa cresc. pop.	0.41%	0.77%
Densid. Demográfica	261,94 hab/km ²	102.88 hab/km ²
Região de governo	Guaratinguetá	Guaratinguetá
Eleitores	23.334	60.524
Setor industrial	22.3%	25.65%
Setor da construção	2.9%	3.2%
Setor comercial	22.8%	17.6%
Setor de Serviços	48.3%	51.1%
Hotelaria (quartos)	613	144

37 O guia “Quatro Rodas”, edição 1996, publicado pela editora Abril, aponta a dimensão turística de Aparecida com a mesma descrição com que menciona cidades pitorescas do interior do Estado, apesar de citar as cifras de peregrinos na casa dos milhões.

Os dados, extraídos do material anteriormente citado da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, apontam imediatamente para uma infraestrutura urbana na cidade de Aparecida que não acompanha a grandiosidade dos valores relacionados à peregrinação para o seu santuário. E, na sequência, a comparação com os resultados publicados a respeito da cidade vizinha de Guaratinguetá, da qual o município de Aparecida fora desmembrado, em 1928 tende a fortalecer tal ideia. Antes de iniciarmos uma discussão sobre esta questão, vale complementar a justificativa dessa comparação com as próprias palavras da Secretaria de Cultura, a respeito de Guaratinguetá.

Guaratinguetá – breve histórico:

Localizada em ponto estratégico, entre o litoral de São Paulo e Minas Gerais, surgiu por volta de 1630, nas terras disputadas pela condessa de Vimeiro e pelo conde de Monsanto, fundada por Domingos Luiz Lemes. Em 13 de fevereiro de 1651, com o estabelecimento de novas famílias, a comunidade primitiva foi elevada à categoria de vila, tornando-se cidade em 23 de janeiro de 1844. A economia passou pelos ciclos da cana-de-açúcar e do café, e com o declínio dessas culturas voltou-se para a pecuária leiteira. Hoje predominam as atividades agropecuárias, que convivem com um parque industrial em expansão e um centro comercial importante para todo o Vale do Paraíba.”(Op. cit., 1993)

Nota-se, inicialmente, que a abrangência econômica de Guaratinguetá exerce um papel de complementação ao desenvolvimento urbano de Aparecida. Afinal, sua história, localização e dinâmica social acompanhou e ainda hoje acompanha – até por certa aproximação das malhas urbanas entre ambos os sítios (conurbação) - o desenvolvimento de Guaratinguetá. Neste sentido, do espaço estratégico que Aparecida herdou de Guaratinguetá, podemos continuar chamando-a de *cidade-santuário*.

Mas se desconsiderarmos tal amplitude da urbanização conjunta (Guaratinguetá/Aparecida), restringindo-nos à história de sua municipalidade, os limites a este enquadramento serão bastante problemáticos. Deveríamos então admitir que aquele santuário católico, de abrangência local, situado num povoado do interior de uma região decadente – o Vale do Paraíba do Sul após o ciclo do café – organizou um caminho para o seu próprio desenvolvimento, incentivando a urbanização autônoma daquele povoado. Isto torna adequado o trabalho com a ideia de *santuário urbanizado* para lidar com a gênese do mito que se estabeleceu na geografia de Aparecida.

O contexto que desdobra o mito do capítulo anterior representa a leitura descritiva do objeto de estudo. Nesta, os aspectos históricos que acumularam toda a infraestrutura para o gigantismo do santuário e o atrofiamento da cidade, neste século, são tratados como fios condutores da instalação de uma nova necessidade arquitetônica – a Basílica Nova – que materializou o descompasso urbano mencionado a pouco.

Para reconhecemos essa mitogênese induzida, tomamos como referencial bibliográfico obra *A Senhora da Conceição Aparecida*, do historiado redentorista Pe. Júlio Brustoloni. O livro resgata a principal documentação produzida a respeito do Santuário, mesmo no período anterior a administração dos padres Redentoristas.

Desde 1894, quando a Congregação do Santíssimo Redentor assumiu a administração da Capela da Padroeira neste distrito, todo um trabalho de reorganização do santuário passa a ser elaborado de acordo com as estratégias de Romanização da Igreja Católica (OLIVEIRA, 1985). Vale lembrar que data de 1745, mesmo ano da inauguração do velho templo de taipas, a instalação dessa territorialidade católica, nos limites da diocese e futura arquidiocese de São Paulo. Mas apenas após a implantação da República e a consequente separação administrativa entre Igreja e Estado, firmam-se as condições políticas – e até simbólicas, no sentido de divinizar uma Rainha para o Brasil – necessárias ao desenvolvimento de uma ação espacial mais ofensiva: demarcar espaço sagrado em meio a um território “profanado” pelo Estado laico. Brustoloni demarca nesta passagem, o início estratégico da criação de uma identidade nacional para o santuário, reinventando o padrão das romarias à Aparecida.

As grandes romarias de 1900, organizadas pelos bispos de São Paulo e do Rio de Janeiro, imprimiram novo impulso as peregrinações ao Santuário de Aparecida. Sua finalidade era celebrar o Jubileu da passagem do século decretado pelo Papa Leão XIII. Na Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro de 6 de janeiro de 1900, os bispos declaravam: ‘São de singular efeito como homenagem a nosso senhor Jesus Cristo as romarias, quando movidas e executadas com verdadeiro espírito de fé. Desejamos que o clero as promova e dirija aos principais Santuários do Brasil, e que se incorporem nelas os que não puderam ir a Roma e aos outros Santuários do mundo católico, escolhidos para ser tema de peregrinação nesta homenagem a Jesus Cristo.’ (Pastoral coletiva do Episcopado Brasileiro de 1900, p.28) [...] Dom Joaquim Arcoverde, Arcebispo do Rio de Janeiro e Dom Cândido de Alvarenga, bispo de São Paulo, organizaram a peregrinação de suas diocese para o Santuário de Aparecida. Os capelães redentoristas de Aparecida, tendo já 5 anos de experiência no trato com os peregrinos, também desejavam que as romarias

fossem organizadas e preparadas para que tivessem mais fruto espiritual. A primeira peregrinação foi a da Capital de São Paulo, chefiada por Dom Alvarenga. Esta romaria chegou ao Santuário em 8 de setembro de 1900 com cerca de 1200 peregrinos. Juntaram-se a ela peregrinos de Jundiaí, Bragança e Taubaté. Seguiram-se as romarias de Piquete, Lorena e Guaratinguetá. A mais solene – pela presença do grande número de sacerdotes, pessoas e organização – foi a do Rio de Janeiro que chegou no dia 16 de dezembro. Dom Arcoverde tomou parte pessoalmente, chefiando a peregrinação. Todas elas vinham de trem especial, único transporte coletivo da época. E continuaram a vir anualmente. Até a década de 30, a Central do Brasil fornecia os trens especiais, sendo depois substituídos por outros meios de transportes. Paralelamente, continuavam os grupos espontâneos de romeiros que vinham a pé ou a cavalo.” (Brustoloni, J, 1979, p.179/180).

O cenário das romarias organizadas demarcava a força institucional, traduzida em números, da representatividade que a Igreja tinha e poderia ter diante da nova ordem política vigente no início deste século. Aqui o combate mítico esboçado no interior do povoado de Kingsbridge dava-se no território das capitais (Rio de Janeiro e São Paulo); mas sua vitória eclesial já podia ser proclamada no Santuário, pois já fazia seis anos a Congregação Redentorista efetiva as bases para a transformação daquela capela num modelo de consulado Vaticano. Fica bastante claro também que as resoluções do episcopado davam plena continuidade às instruções de Roma, que por sua vez não entravam em choque com os interesses políticos do Estado Brasileiro. Não é à toa que os trens especiais da Central do Brasil davam suporte viário a todas essas peregrinações. O que representava somente o começo de uma parceria com o Estado. Interrompida em certas ocasiões; mas que, no caso de Aparecida, tornou-se fundamental para modernização inicial de suas romarias.

O capítulo seguinte dessa ofensiva, no sentido de afirmação territorial, deu-se no ano de 1904, com a Festa da Coroação de N.S. Aparecida como Rainha do Brasil. Fosse esse título instituído em Canudos, no episódio messiânico de Antônio Conselheiro ou mesmo em Juazeiro do Norte, no Vale do Cariri cearense, a coroação de uma “rainha” do Brasil seria, muito provavelmente, tomada como ato de provocação contra os princípios republicanos, proclamados em 1889. Vale lembrar que a separação Igreja/Estado na última década do século XIX resolvia, em caráter definitivo, a “questão religiosa” presenciada no cenário político do Brasil-Império³⁸, mas criava

38 O livro *História do Brasil*, publicado pela empresa Folha da Manhã S/A, assim se refere a respeito da Questão religiosa: *...Ela poderia ser resumido ao conflito entre a Igreja Católica e a Monarquia. Como ambas as partes radicalizaram suas posições, a querela quase acabou se tornando um confronto entre o próprio imperador e o papa Pio 9º. Na luta entre o trono e o altar, o primeiro saiu abalado – e logo cairia. O segundo, se manteve em pé.*

uma problemática nova para a Igreja: quais os meios para enfrentar as políticas laicas de governos republicanos que não podiam mais tomar o catolicismo como uma religião oficial?

Se as lideranças católicas, em geral, não detinham uma estratégia eficiente, até pelas disputas internas, este não era o caso do alto escalão de bispos e cardeais. Figuras como o cardeal Arcoverde e Dom Alvarenga podiam responder aos novos desafios na relação da Igreja com o Estado, demonstrar a força da primeira sem serem tachados de subversivos pelo segundo. Afinal, como nos lembra Della Cava (1976), essa afirmação política ambígua era um dos únicos caminhos para a manutenção do porte institucional da igreja:

Verdade é que o clero não advogava, então, a derrubada do Império, o que ocorreria em 1889. Essa opção não se lhe apresentava por vários motivos, sobretudo porque os adeptos da mudança inspiravam-se, desde 1870, nas doutrinas republicanas e outras mais que os padres julgavam ser igualmente, ou até mais antagônicas ao catolicismo. Assim também tinha sido por toda parte na Europa, onde republicanismo e liberalismo acorrentaram a Igreja e, até mesmo, o Vaticano. Foi por esse motivo que, quando se proclamou a República no Brasil, em novembro de 1889, a hierarquia católica saudou a “queda” do império como uma liberação da Igreja [...] Ao mesmo tempo, porém, a Igreja não podia, oficialmente, receber a República de braços abertos, pois sempre se opusera, assim como Roma, as ideologia que lhe eram subjacentes. O dilema político com que a Igreja se defrontava só se resolveu em 1890, quando a pastoral coletiva da hierarquia brasileira, cuidadosamente redigida, jurou fidelidade ao novo governo, exigindo-lhe, porém, total liberdade para a igreja agir na sociedade como quaisquer outro cidadão livre ou entidades corporativas da nação e, em decorrência, continuar a opor-se às doutrinas que eram contrárias a fé católica”. (CAVA, 1976, p. 34/35)

A explicação por Ralfh Della Cava tenta situar o contexto da Igreja, no estado do Ceará, em meio aos conflitos desencadeados pela liderança do padre Cícero. Décadas mais tarde teríamos ali – como mostram também os estudos de Daniel Walker (1995) – o segundo maior santuário brasileiro em importância nacional e volume de visitas anuais. O interessante é que essa outra grandiosidade resulta de uma trajetória completamente adversa a do Santuário de Aparecida. O que nos permite trabalhar, explorando outra dimensão histórica e comparativa. A hipótese de que o enraizamento sociocultural das peregrinações, em diferentes regiões do Brasil, teve de estar articulado às estratégias de manipulação das instituições (religiosas e não religiosas); justamente para que tal enraizamento gera-se outros frutos.

Se em Juazeiro do Norte o resultado disso, mesmo à revelia do clero nacional, criou uma autêntica cidade-santuário dentro do sertão nordestino, em Aparecida, a mencionada articulação sacrificou a cidade em nome da urbanização requerida pelo próprio, também, santuário mariano. No caso de Juazeiro do Norte, pode-se falar de uma mitogênese em torno do episódio da transfiguração da hóstia, durante a comunhão da beata Maria de Araújo, e da condução heroica dos destinos desse episódio proporcionada pela liderança de Padre Cícero (CAVA, 1996).

Todavia, em Aparecida, os milagres decorrentes da aparição da imagem no rio Paraíba do Sul exerciam função similar, quando nos referimos a esta “gênese do mito” em termos de transformação espacial? Provavelmente não, considerando-se o fato de que é o contexto mais amplo de tensões e conflitos que recria um “texto” – uma narrativa sistemática – ao qual chamamos de mitologia. O mito original da devoção a N. S. Aparecida faz parte de outro contexto, atualmente absorvido pelo mito do Santuário Nacional, que espacialmente só irá originar-se na passagem do século XIX para o século XX. Entendemos, portanto, que de maneira diferente do que se deu em Juazeiro, dois contextos mitogenéticos distintos sobrepuseram-se em um mesmo lugar.

Não se pode afirmar que a presença da administração redentorista organiza toda a mitogênese da espacialidade religiosa de Aparecida, uma vez que não se deve desprezar o permanente interesse do aparelho de estado – desde a Velha República, passando pelo Estado Novo e os governos populistas e militares – na afirmação da identidade nacional que o culto a N.S. Aparecida proporcionava. As duas forças conjugadas numa mesma política cultural foram suficientemente eficazes para desenvolver essa mitogênese da capital religiosa do Brasil, desde as primeiras romarias organizadas até a peregrinação da própria imagem ao Rio de Janeiro, num grande ritual de consagração do país ao padroado de Nossa Senhora Aparecida (1931).

A cronologia apresentada a seguir documenta as etapas de consolidação política e simbólica dessa origem mítica do Santuário, nos termos aos quais nos referimos. Ao mesmo tempo, ela delimita a “coincidência” (sincronia) histórica entre o período de formação de uma identidade nacional – os trinta primeiros anos desse século – e

o limiar de um outro período: este marcado pela ambiguidade entre a incorporação dessa identidade e sua latente transformação³⁹.

CRONOLOGIA DOS ACONTECIMENTOS EM APARECIDA

1717 – Os pescadores encontram a imagem. Início do povoado
1740 – Primeira capelinha (de sapé, no porto de Itaguaçu)
1745 – Inauguração da capela do Morro dos Coqueiros. Criação da Diocese de São Paulo
1817 – Debret e Ender reproduzem a capela em quadros
1822 – Saint-Hilaire passa por Aparecida em março. D.Pedro I em agosto
1842 – Criada a freguesia. Extinta dois anos depois.
1857 – Libertação do preto Zacarias (primeiro milagre atribuído a N.S Aparecida).
1860 – Zaluar em Aparecida.
1877 – Inauguração da estação de trem “Aparecida”.
1880 – Novamente criada a freguesia e extinta dois anos depois.
1888 – Inauguração da Igreja após reforma e ampliação.
1891 – Criado o Distrito de Aparecida, no município de Guaratinguetá.
1894 – Chegada de padres redentoristas.
1900 – 1º número do jornal “Santuário de Aparecida”, realização das 1as romarias organizadas.
1904 – Solene coroação da imagem de N.S. Aparecida.
1906 – Aparecida é elevada à categoria de vila.
1908 – O Santuário recebe o título de basílica. Sagração no ano de 1909.
1912 – Inaugurada a luz elétrica e o serviço de bondes entre Guaratinguetá e Aparecida.
1917 – Jubileu dos duzentos anos de encontro da imagem no Paraíba do Sul.
1928 – Aparecida é elevada a categoria de cidade. Criado o município.
1930 – N.S. Aparecida é proclamada rainha e padroeira do Brasil.
1931 – A imagem sai de Aparecida pela 1ª vez. Consagração Nacional no D. Federal.

Para iniciarmos a leitura do quadro cronológico, um dos aspectos mais relevantes, é considerá-lo em sintonia com o ideário cristão: de que o poder está contido no pequeno (a imagem, a capela de sapé); mas se revela na grandiosidade (da cerimônia, da instituição territorial e da ação direcionada e planejada). Em geral, todos os acontecimentos cooperam para a construção do grande Santuário Nacional.

³⁹ Quadro extraído do livro *Aparecida, Capital mariana do Brasil*, de Oswaldo Freitas (1978, páginas 26/27)

Oswaldo Carvalho de Freitas, ao selecionar essas datas em seu estudo sobre a capital mariana, não recusa uma leitura religiosa do mito de Aparecida, e, neste sentido, faz um trabalho geográfico de contextualização descritiva (também chamada de *corográfica*). Isso, em termos científicos, acaba autorizando a reprodução da ideia de que apenas o discurso teológico seja capaz de refletir sobre o desenvolvimento da espacialidade religiosa, em um santuário. A geografia só auxiliaria na demonstração de aspectos relevantes (físicos e humanos) que cercam o próprio santuário. Um propósito “arriscado” que, segundo o autor, deve prosseguir mediante a seguinte ressalva:

Alguns possíveis leitores versados em Estudos Sociais, mas menos chegados a devoção, procurem aceitar o destaque dado neste compêndio aos aspectos religiosos, que o verdadeiro estudioso não poderá menosprezar. Seria como tentar escrever sobre Meca, Benares, Lourdes, Lhasa, Nara ou Salt Lake sem dar o devido destaque às atividades dos islamitas, hinduístas, católicos, budistas, xintoístas, mórmons que dão a essas cidades suas verdadeiras características. Não se trata, pois, de uma distorção, de um enfoque mal feito, de um exagero, de uma devoção fora de propósito, mas pura e simplesmente constatação de uma realidade. Uma realidade, diga-se de passagem, muito honrosa para a cidade de Aparecida, pois seu povo ordeiro procura viver um clima de trabalho e de respeito condizente com aquilo que lá vão buscar os romeiros e peregrinos na sua devoção padroeira do Brasil⁴⁰

Nota-se uma evidente preocupação do autor em afastar a possível ideia de que o aspecto religioso, destas cidades como Aparecida, possa retirar a cientificidade do estudo. Ao mesmo tempo ele sustenta a linearidade tradicional da interpretação de que tudo em Aparecida sempre foi e sempre será feito pelo romeiro e por Nossa Senhora. Ainda que concordássemos com a exclusividade funcional, teríamos de imediato contrapor dizendo que nem sempre foi assim. As romarias ao Santuário mudaram seu significado nos mais de duzentos anos demarcados no quadro porque o romeiro e o próprio Santuário mudaram social e territorialmente. Esta mudança, para Freitas é tida como linear, portanto, não conflituosa; para nós, ela está ocorrendo atualmente pelas novas tensões compostas no interior desse mito.

O quadro também revela a peculiaridade da instituição político-administrativa do município de Aparecida. Até a última década de século XIX, as promoções hierárquicas de autonomia do povoado eram obtidas e desfeitas anos depois. A criação

40 Freitas, O. C – Aparecida, Capital Mariana do Brasil. Lorena/ São Paulo, 1978

do distrito de Aparecida, em meados do século, só se efetiva em 1891. Brustoloni descreve esse período que antecede o controle redentorista como “administração secular”, destacando sempre as dificuldades financeiras e políticas vividas pela Capela e o povoado nesta época. Mas com a virada do século – e a presença política e pastoral da Congregação do Santíssimo Redentor – o antigo povoado, agora como distrito vai manter-se numa espécie de *abandono territorial*. O que muitas vezes passou a ser resolvido pela “ação benevolente” do Santuário, conforme relato do autor:

Plantado no patrimônio da capela, o Povoado deveu todas as suas benfeitorias não ao município de Guaratinguetá, mas sim ao cofre do Santuário. Seria antes de tudo um dever do Estado, que no regime então vigente de união com a Igreja, recebia o dízimo do povo. Essas benfeitorias beneficiaram mais os moradores da Capela do que os romeiros. Ainda hoje há uma quase exigência de que as benfeitorias da cidade devam ser custeadas pelo cofre do Santuário. Esquecem-se todos que os 97% do montante pecuniário deixado pelos peregrinos fica com o comércio local e que os peregrinos pouco recebem da cidade. A quase totalidade dos serviços é oferecida pela administração do Santuário. Como bairro de Guaratinguetá, que lhe concedeu a duras penas a emancipação e um território totalmente injusto, Aparecida sempre foi maltratada pela política. Tal era o descaso com que era tratado o Distrito ainda no início deste século, que D. Duarte mandou calçar a rua Dr. Oliveira Braga às expensas do cofre da Basílica. Ultimamente o governo federal tem realizado algumas obras de vulto para a cidade. Interessa-nos, porém, relatar as benfeitorias realizadas no Povoado pela administração da Capela. ⁴¹(BRUSTOLONI, J. 1979 p.95)

Eis a perspectiva linear que interpreta a relação entre o santuário e a cidade como um ato de mão única (do *sagrado* para o *profano*) observando o desenvolvimento urbano do lugar: o poder público jamais atendeu a contento os interesses dos romeiros e os aparecidenses; também não soube administrar a própria Capela. Mas quando a Capela ganha autonomia deste poder público – submetendo-se ao monopólio administrativo da Congregação – por ironia do destino, Aparecida passa a receber as poucas benfeitorias que lhes seria de direito público.

Percebe-se aqui, claramente a sistematização de um contexto direcionado e planejado; bem distinto da situação pouco expressiva em que o Santuário se encontrava, antes da virada do século XX. Todos os atos administrativos que vão coordenar esta efetivação da grandiosidade crescente das devoções e peregrinações à N. Se-

41 BRUSTOLONI, Pe. Julio – A senhora da Conceição parecida. Aparecida: Editora Santuário, 1979

nhora dar-se-ão sob na combinação de forças: uma ofensiva eclesial e sua parcial e necessária benevolência para com o entorno urbano somada aos conflitos políticos da esfera local e regional, geralmente resolvidos pela cerimoniosa autorização federal àquela ofensiva. Justamente a este “jogo”, condicionante de um cem número de atividades desenvolvidas no Santuário e na cidade – entendida como território urbanizado da Capela – que denominamos de mitogênese.

2.2 - Redes Territoriais: os Pilares do Templo

Tendo efetivado a conquista administrativa da Capela e iniciado esta parceria dialética com poder público, a Igreja – nas representações diocesanas regionais, lideradas ainda pelo Cardeal Arcoverde do Rio de Janeiro – vai favorecer uma série de condições para que a capital mariana não se restrinja a uma espécie de menção simbólica tão somente. Para atingir tal objetivo, torna-se fundamental incentivar o culto a Nossa Senhora Aparecida para além dos limites e circunvizinhos do Vale do Paraíba e do eixo Rio/São Paulo (incluindo o sul do estado de Minas Gerais).

Os relatos tradicionais das origens dessa devoção nos séculos XVIII e XIX demonstram uma enorme preocupação em certificar que a pequena imagem atraía peregrinos das mais longínquas áreas do Brasil – ainda que detalhando tais regiões como Norte do Paraná, interior e litoral de São Paulo, sul de Minas e Triângulo Mineiro, Estado do Rio de Janeiro e áreas pontuais do Estado da Bahia, Nordeste e do Centro–Oeste. Ou seja, há uma “zona de influência direta” que cobre ainda hoje menos de 1/4 do território nacional (embora envolva mais de 50% de sua população). Isto já era representativo, no início do século, mas não suficiente para certificar que a devoção à Padroeira e ao seu Santuário formava um conjunto de manifestações rigorosamente nacionais.

Dentro do contexto político (da Velha República) e econômico (da produção agroexportadora), a modernização, em projeto, dava os primeiros sinais de que sem os meios de transporte e comunicação de massa qualquer ação política oficial era inviável. A mitogênese da espacialidade religiosa de Aparecida é, antes de tudo, uma ação política; e sua atividade “pastoral” foi (e continua sendo) condizente com as estratégias de marketing.

A Rede Ferroviária D. Pedro II, que inaugura a estação de Aparecida em 1877 viabilizando as primeiras romarias institucionais (em 1900), demarca, com sua presença, a importância dos meios de transporte neste sistema estratégico de comunicação. Deste modo, as romarias poderiam deslocar-se a Aparecida, mediante agendamento prévio, servindo-se da ferrovia e não apenas dos caminhos irregulares da região.

A atualização desta política de irradiação do culto, via sistema de transporte é definitivamente estabelecida, no decênio 45/55, com a inauguração da rodovia Presidente Dutra. Mas tal qual o impacto da ferrovia, a infraestrutura de transporte não poderia por si garantir a ampliação da devoção a Nossa Senhora a escala regional para a nacional. Nem tanto porque as malhas ferroviárias e rodoviárias distribuíam-se – e ainda se distribuem – de maneira muito desigual por todo o território. Mas, fundamentalmente, porque, com a modernização urbano-industrial, o uso da malha viária interurbana é precedido pelo sistema de comunicação ou até mesmo dispensada por este sistema. Precedido, no sentido de que os novos romeiros provenientes dos mesmos ou de outros centros de emissão de devotos serão atraídos pelo culto e o acompanharão muitas vezes sem um deslocamento “físico” ao santuário; e “dispensada” quando quantificamos a devoção a Nossa Senhora fora de Aparecida, na forma de cultos materiais de divulgação, toponímia, etc...

Veremos, no capítulo seguinte, como esta combinação se revela através das transmissões da Radio Aparecida, a partir da década de 50.

O trabalho pioneiro da geógrafa Maria Cecília França (1975), sobre os pequenos centros paulistas de função religiosa, faz um diagnóstico inicial sobre as limitações da área físico-territorial de influência de Aparecida, em comparação à influência dos demais santuários paulistas. A autora sustenta que, como santuário nacional, a Basílica de Aparecida consegue atrair, na festa da Padroeira, devotos provenientes de uma área menor do que aqueles atingidos pela festa do Bom Jesus em Perdões, Pirapora e Iguape:

O grosso da massa que aflui no dia da padroeira do Brasil procede do próprio Estado de São Paulo. Das 22.344 pessoas que entraram em Aparecida, por rodovia a 12 de outubro de 1968, 10.767 procediam do Vale médio do Paraíba e 2.716 da Grande São Paulo. Nenhuma outra *área paulista* se destacou além dessas duas. O estado de São Paulo apareceu representado por 15.404

peças , isto é 69% do total, enquanto de Minas vieram 4550 pessoas , ou seja 20% ; do estado do Rio de Janeiro, 1323 pessoas , equivalendo a 6% do total e da Guanabara, 658 ou seja, 3% do total. [...]Vê-se, portanto que 98% dos peregrinos chegados a Aparecida no dia da festa , procediam desses quatro estados da União. A representação de outros estados equivalendo a 2% apenas, não tem significado algum, mostrando claramente que Aparecida, embora erigida em Santuário Nacional e reconhecendo mesmo peregrinações de outros países, não extravasa sua influência religiosa muito além da área conhecida como Brasil de Sudeste e, aí mesmo, com predomínio da atração sobre a própria área em que se encontra, no Vale do rio Paraíba do Sul e áreas contíguas.⁴²(FRANÇA, M.C., 1975, p.35/41)

Na perspectiva de uma rede de transporte dissociada do sistema de comunicação que alimenta a devoção à Nossa Senhora, este raciocínio ainda é correto. Porém o diagnóstico da área de influência restrita tem, no caso do Santuário de Aparecida uma limitação da maior gravidade – como veremos mais detalhadamente depois – que é a diversificação de datas das romarias organizadas (incluindo as instituídas pelas dioceses). O que em si já desloca significativamente o fluxo de romeiros para, já na década de 60, para muitas outras épocas do ano, em nada ligadas a festa oficial da padroeira.

Vale lembrar também que, tradicionalmente, todos os fins de semana de maio (Mês de Maria); o 8 de setembro (Natividade de N. Senhora) e o dia da Imaculada Conceição (8 de dezembro) até esta mesma década foram mais cultuados que o 12 de outubro, segundo Rizzardo da Camino, que publicou uma coletânea com aproximadamente 100 variações denominadas de “Nossa Senhora”, somente no Brasil. Sem falar nos sincretismos e nos demais santos locais, todas as outras datas podem adequar-se a instituição da capital mariana.

Contudo, o trabalho nos indica outro caminho para interpretar essa área de influência: no processo de latente urbanização, que era apenas potencializado até meados do século XX, a autonomia de Aparecida faz o município adquirir um caráter completamente distinto das demais cidades de função religiosa estudados pela autora. Distinção, naturalmente, não enraizada no antigo povoado vizinho a Guaratinguetá; mas reconstruída pela mitogênese que mencionamos acima.

No final do trabalho, entretanto, Cecília França lança mão do aspecto central que vai demarcar a necessidade de outras referências espaciais para compreender-

42 FRANÇA, M.C. Pequenos Centros Paulista de Função Religiosa. São Paulo: I.G.USP,1975

mos a polarização religiosa de Aparecida. Sua devoção não se reordenou para atender ao homem do campo; mas sim ao “moderno” migrante; ao homem urbanizado.

Vemos, assim, que os três centros urbanos estão irmanados, por serem alvo da atração de população flutuantes e porque nas suas características sociais e econômicas, diferem pouco um do outro; além disso, estão perfeitamente integrados à vida rural, quer de suas áreas quer das áreas de onde procedem os peregrinos. Neste *último caso* é a função religiosa, tão somente, que os integra num meio exógeno [...] Não só o rurícola se beneficia com o que a festa e a cidade podem lhe proporcionar, como dá sua contribuição como forma de manifestação folclórica, da presença no comércio ambulante com produtos do campo e com ofertas em dinheiro ou em espécie ao santo [...] É, portanto, o isolamento em que passa a maior parte do tempo, antes de mais nada que leva o rurícola a se deslocar para os centros urbanos por ocasião da festa do Bom Jesus, ou nas romarias a procura de horizontes mais amplos, que ele encontra na cidade e na confraternização com a população local. O culto do Bom Jesus é mais popular para o homem do campo do que o de Nossa Senhora Aparecida, exatamente por ser ligado, no Estado de São Paulo, a pequenos centros semiurbanos onde, a par da atração exercida pela cidade o caboclo não sente o impacto da oposição *entre o rural e o urbano*. (p.393/395)

Um santuário de caráter plenamente urbano era, portanto, o que se arquitetava em Aparecida desde as primeiras décadas deste século. Esse componente geográfico não fazia parte do desenvolvimento sócioterritorial dos centros de peregrinação estudados por Maria Cecília França. Ao mesmo tempo, nenhum deles absorveu uma política eclesial e governamental de escala nacional como a que se forjou em Aparecida, a ponto de criar sua autonomia local e municipal, em 1928, e diocesana, em 1958, com a implantação do Arcebispado de Aparecida.

Mas se a rede de transporte não efetivava, por si só a ampliação desta área de influência no território nacional, como o mito relacionado a essa espacialidade nacional se desenvolvia? Que caminho estava sendo trilhado pela administração redentorista para construir esse reconhecimento da Imagem achada no Porto de Itaguaçu como Rainha, Padroeira, Senhora e Mãe dos brasileiros? Que elemento da modernidade poderia adequar-se ao catolicismo popular transformando as “contradições” do sincretismo, apontadas por Rubem César Fernandes⁴³ em modelo de devoção metropolitana? Enfim, que instrumental decisivo teria criado as condições para a construção mítica do grande templo (Basílica nova) e impedido que outros

43 Ver a interessante reflexão geográfica e antropológica feita pelo pesquisador do Instituto de Estudos da Religião (ISER), no ensaios reunidos em *Romarias da Paixão* (Rio de Janeiro, Rocco, 1994), especialmente no texto *Aparecida: Nossa Rainha Senhora e Mãe, Saravá!*

lugares reivindicassem, com seus santos, sua popularidade e tradições, tornarem-se também “santuários nacionais”?

A resposta mais adequada encontra-se no reconhecimento geográfico de que os sistemas de transportes passam a compor *sistemas de comunicação de massa*, transportando pessoas, imagens, informações e, principalmente, padrões de comportamentos. E, nestes termos, o grande veículo de irradiação nacional da devoção a Nossa Senhora foi o Jornal *O Santuário de Aparecida*⁴⁴. O jornal fundado no início do século – inicialmente de periodicidade mensal, passando depois a semanal – aparece como a mais extensiva fonte de divulgação de toda evolução moderna do Santuário. Boa parte das ideias, que irão cultivar as romarias oficiais a Aparecida e influenciar os hábitos de outros tantos comportamentos devocionais – muitos deles, como veremos, independentes dessa peregrinação – foram ali registradas como um significativo memorial do cotidiano.

Mariangel de Faria Vieira⁴⁵, em seu mestrado na área de História, investigando o teor ideológico dos artigos publicados no mencionado jornal, nos dá algumas pistas para interpretar o impacto deste órgão de comunicação de meados do século em diante. O trabalho debruça-se sobre o período dos anos 1960, 1970 e 1980, investigando o teor ideológico do jornal e enfatizando que a Igreja utilizava este meio muito mais para promover suas posições do que para irradiar o culto a Nossa Senhora. Segundo a pesquisadora,

[...] o objetivo fundamental que norteou a pesquisa foi a busca de uma análise sistemática do Jornal Santuário de Aparecida, que permitisse compreender as diretrizes da prática pastoral imprimidas na orientação redentorista, através

de seus discursos religiosos, políticos ou não, direcionados e produzidos para devotos de Nossa Senhora e que encontram sua via de explicação no Jornal. Curiosamente, os levantamentos e as análises quantitativas do material pesquisado, revelam um número relativamente pequeno de artigos que tratam especificamente de questões relacionadas a Nossa Senhora Aparecida. Den-

44 Segundo a Editora Santuário, em cuja gráfica é impresso o jornal e outras publicações relativas a Padroeira, o Santuário de Aparecida, é atualmente a mídia escrita de maior tiragem nacional, superando mesmo o jornal o São Paulo, da Arquidiocese paulistana. Com impressão de 50.000 exemplares semanais, sua função irradiadora de valores oficiais do catolicismo continua relevante; muito embora tenha se tornado insuficiente, a partir da década de 50, quando a difusão radiofônica (além outras mídias) passou a complementá-lo.

45 Autora da dissertação de mestrado sob o título: Uma devoção estratégica: o culto a Nossa Senhora Aparecida (1960-1989), defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1993.

tre as 2769 palavras-chave levantadas no eixo temático “RELIGIÃO” apenas 76 se referiam diretamente a N. S. Aparecida (2.74%). Tendo em vista essa pequena representatividade em termos de quantificação realizada, e levando-se em conta que o jornal santuário coloca como seu objetivo primordial a promoção da devoção de N.S. Aparecida, é evidente que esse objetivo não ocorre na realidade. Pode-se pensar num uso ideológico da força e do espaço que essa devoção abre junto a comunidade de fiéis da igreja e devotos de N.S. Aparecida, criando para o jornal um contexto favorável à divulgação dos princípios e valores que ele representa enquanto meio de comunicação vinculado à Igreja oficial [...]A função social do jornal Santuário de Aparecida apontada a partir das análises realizadas é a de transmitir uma ideia uma autoimagem da Igreja que crie condições para o seu fortalecimento. E, mais que isso, que favoreça a conquista do espaço de influência e aprovação popular que viabilize o seu exercício de poder.⁴⁶ (p.161/162)

Paradoxalmente, entendemos que era exatamente essa estratégia de “divulgação indireta” que abria espaço para consolidação do Santuário de Aparecida como santuário dos santuários brasileiros. As “posições gerais” defendidas pelo Jornal eram suficientemente amplas para representar os vários seguimentos católicos do país – incluindo aqueles do interior da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – e, ao mesmo tempo, envolvente para encaminhar um discurso evangelizador, em que as mensagens marianas, de reforço à presença eclesial na vida cristã, fossem a tônica permanente.

Em suma, tivemos na primeira metade do século, um conjunto de ações políticas e religiosas, lideradas por redentoristas e bispos do clero secular, que muito bem se ajustou à infraestrutura econômica, trazida pelo modelo de industrialização, dinamizado da década de trinta em diante. Esse conjunto correspondeu a uma espécie de “terraplanagem” no terreno mítico, sobre o qual seria erguida a Basílica nova em sua arquitetura monumental. Em termos mitogenéticos, a escala regional da irradiação político-teológica do santuário já estava superada pela escala nacional. Contudo, algumas “barreiras” só poderiam ser ultrapassadas no decorrer da construção do templo; particularmente aquelas que envolviam as novas demandas sociais dos romeiros.

Vale ainda lembrar que caracterização de *região* como um espaço delimitado por uma área de influência, direta ou indireta, onde um sistema de serviços “flui” em

46 Vieira, Mariangel F. – Uma devoção estratégica o culto a Nossa Sra Aparecida (1960- 89) São Paulo. Dissertação de Mestrado em HISTORIA – puc São Paulo, 1993

redes urbanas – segundo Michel Rochefort⁴⁷ – a regionalização de Aparecida não poderia ser pensada segundo os mesmos critérios físicos da centralidade religiosa como outros santuários existentes no país. O âmbito nacional de sua escala, só poderia se dar qualitativamente em termos territoriais, posto que, em construção física, a malha nacional de fluidez não existia plenamente. Ela foi-se realizando paulatinamente conforme o desenvolvimento urbano-industrial. Mas, seria possível diagnosticar este desenvolvimento sem uma rede *tecno-informacional* que, no caso de Aparecida, somente havia se iniciado com o Jornal Santuário e avançou por intermédio com a Rádio Aparecida (também a maior emissora católica do Brasil)?

Segundo Milton Santos, além de representar toda uma infraestrutura de transporte de matéria, energia e informações as redes *também são sociais e políticas, pelas pessoas, mensagens e valores que a frequentam* posto que *sem isso, a despeito da materialidade com que se impõem aos nossos sentidos, a rede é na verdade uma mera abstração*⁴⁸. Ora, esta visão geográfica do problema territorial nos reforça a ideia de que aonde o Jornal chegava, o Santuário se fazia presente. Ele potencializava a representatividade nacional e, portanto, superior da devoção à Igreja. Isto era e continua sendo um conceito e uma prática pastoral de “cidadania”, que por vezes coopera e por vezes se antagoniza à cidadania clássica do Estado Moderno.

Daí a importância da análise de Mariangel Vieira, pois ela permite pensar o Jornal como instrumental prioritário da mitogênese em Aparecida. Através dele, outros textos, artigos e reflexões foram sendo sistematizados e encaminhados para esta rede informacional de efetivação de um santuário representativo de todo o território.

Isto se dá, enquanto “mitogênese”, até o momento em que novos desafios materiais e estruturais – relacionados às mudanças no modelo industrial, advindas com o desenvolvimentismo do pós-guerra – obrigaram a reconstrução ou atualização da mesma estratégia. São exemplos desses novos desafios:

- As transformações republicanas com a passagem do Estado Novo e da Economia Industrial do Pós-Guerra;
- A política de infraestrutura energética, viária e financeira deslocando para São

47 Ver *Redes e Sistemas – Ensinando sobre o Urbano e a Região* (São Paulo: Hucitec, 1998), especialmente a Parte I, onde o autor explora o papel das atividades terciárias.

48 SANTOS, M. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996, página 206.

Paulo, a capital econômica do país;

- A urbanização do Vale do Paraíba, consolidando novas atividades econômicas no entorno regional de Aparecida;
- O fenômeno migratório em expansão para o Centro-Sul, fazendo novas populações praticarem regionalmente uma espécie de “romaria nacional”.

Com a permanência daquela “não iniciativa” do poder público local – que já mencionamos como elemento ideológico da ofensiva católica – diante dessas novas e desafiadoras materialidades – começa a consolidar a necessidade de um novo templo, ou seja, um novo “nó”, um lócus monumental para polarizar essa malha de peregrinações e devoções. Por isso, o mito de templo (que também deveria ser o maior do Brasil) irrompe-se como mito metropolitano; e sua mitogênese, no contexto aqui descrito, incorpora todo imaginário político e eclesial dimensionado pela penetração do *Jornal o Santuário de Aparecida* (que só a partir dos anos 60 cederia sua liderança para a Rádio Aparecida).

Neste sentido, mais uma vez – principalmente para nós que associamos a construção da Nova Basílica à metáfora da catedral de Kingsbridge – o mito, esse “nada que é tudo”, segundo Fernando Pessoa⁴⁹, continua apresentando um “eterno retorno” (ELIADE, 1993) como “narrativa” *bíblica dos tempos imemoriais* (BARTHES, 1967), modernizados através do *Jornal Santuário de Aparecida*. O contexto dessa mitogênese – mais fértil e objetivo do que a cosmogonia percebida no capítulo anterior – atinge seu ápice durante os vinte anos (de 1946 a 1965) que fizeram a Basílica Nova sair do papel e erguer-se como obra inacabada. Embora não tenhamos nos dedicado a esmiuçar esse período, gostaríamos de enquadrá-lo como uma situação limite que transpôs, para construção, as mesmas necessidades de modernização aferidas em um culto de escala nacional. Assim, como a devoção no Santuário não poderia conter somente as características regionais e populares do catolicismo agrário em um território que se industrializava, o templo não deveria continuar naquele ritmo medieval, que nesses primeiros anos, o projetava para gerações futuras.

É sobre a superação desta situação limite que desenvolveremos nossa leitura interpretativa do mito; também por ela, poderemos reconhecê-lo como mito metropolitano.

49 Ver definições recolhidas por Zelita Seabra em *Tempo de Camélia – O espaço do mito*, Rio de Janeiro: Reccord, 1996.

Capítulo III

A MONUMENTALIDADE DO TEMPLO

Os anos que se sucederam a esta origem mítico-religiosa de Aparecida cumpriram os desígnios de boa parte das mitologias: solucionar, na composição de forças distintas – e algumas vezes até antagônicas – problemas existenciais insolúveis.

No caso do Santuário em questão, o “insolúvel” era representado internamente pelo nascimento oficial de uma cidade, através da autonomia municipal de Aparecida, em 1928, e a incapacidade desta mesma cidade manter-se como uma Capital Religiosa do país, comandando externamente, a rede de fluxos por ela polarizada.

Retornemos aqui aos momentos em que sucedem aquela autonomia e precedem às parcerias mais duradouras entre a Igreja e o Estado republicano. Em setembro de 1929, com o encerramento do Congresso Mariano em Aparecida, decidiu-se pleitear, junto ao Vaticano, a oficialização de N.S. Aparecida como “padroeira de toda nação”. Conta-nos Brustoloni que:

À frente do movimento estava o eminente devoto de Nossa Senhora, o Cardeal Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro. O pedido foi encaminhado à Roma, logo depois do Congresso Mariano e, a 16 de julho de 1930, o Papa Pio XI declarava N. S. da Conceição Aparecida como Padroeira do Brasil. Nada mais oportuno, dizia o santo padre no “Motu proprio”, do que atender o pedido, não só dos bispos, mas de todos os católicos do Brasil, que veneram a Imaculada Conceição da Virgem Maria com zelo e piedade desde o descobrimento até nosso tempo”. Essa declaração nossa, afirma ainda o Papa, servirá para o bem espiritual de todo o povo brasileiro, e para o aumento cada vez maior de sua devoção para com a Mãe de Deus. Após a chegada do documento, em outubro de 1930, o cardeal Leme inicia os preparativos. Acertou com os bispos a celebração de um Congresso Mariano, no Rio de Janeiro, no qual todos tomariam parte. Naquela ocasião, Dom Leme desejava levar a imagem autêntica e, perante ela, consagrar o Brasil todo à sua proteção. Autoridades e povo seriam convidados a proclamar publicamente Nossa Senhora Aparecida como sua Padroeira.” (BRUSTOLONI, J., 1993, p.186).

O elemento chave dessa parceria estava no fato da consagração da Padroeira não se dar na pretendida “capital religiosa” do Brasil, mas no seu maior centro metropolitano, o eixo Rio-São Paulo, até então, polarizado pela antiga capital federal. Consagrar-se-ia uma nação por intermédio de uma *capital profana*, se assim pudermos nos referir ao papel simbólico destinado ao Rio de Janeiro neste contexto de transformações territoriais.

No início dos anos 1930, marco histórico da industrialização do território brasileiro e de sua integração regional, assistiu-se ali a consolidação de mais um instrumento para a construção dessa nacionalidade. Portanto, nada mais natural do que realizar outra grande solenidade de reafirmação mítica da proteção da *Grande Mãe Nacional* sob seu território a partir do centro urbano mais representativo das transformações pretendidas: o Rio de Janeiro.

Como então trabalhar, teologicamente, com esse elemento chave? Esse seria de fato um caminho adequado para a manutenção do crescimento do culto e das peregrinações ao Santuário Nacional? Um santuário interiorano, conhecido ainda como *capela*, que só conquistava os “ares da imponência metropolitana” quando a pequena imagem de terracota – com 36cm de altura e 2,550kg de peso – era solenemente apresentada em um espaço público?

O mesmo Congresso de 1929 parece ter plantado a primeira semente para traduzir esse elemento chave numa obra monumental, condenando a autonomia municipal de Aparecida a uma espacialidade de demandas permanentemente reprimidas. O aspecto, aparentemente contraditório, da “capital religiosa x capital profana” não se resolveu; apenas deslocou-se para um novo espaço cuja reorganização funcional.

Desta forma o *texto* criou um *contexto* específico e plenamente atraente para justificar a necessidade da construção da Basílica nova para a venerada Imagem. Esse *contexto mitogenético*, conforme vimos no capítulo anterior era, até então, direcionado pela veiculação do Jornal *O Santuário de Aparecida*; era também capaz de criar uma cidade, por delimitação territorial externa e domínios municipais definidos em função do Santuário Nacional. Mas, ainda era preciso erguer uma territorialidade exclusivamente sagrada; simbólica e arquitetonicamente tão grandiosa e expressiva quanto ao espaço urbano em que a virgem foi consagrada. Tratava-se, a partir de então, de compor uma obra monumental e extrair do *contexto* uma *condição efetiva* para novas e permanentes solenidades.

Chamamos de *monumentalidade* esta paisagem arquitetônica e urbanística que se constituiu como meta de efetivação e desenvolvimento para o Santuário de Aparecida, ao longo de 25 anos – se contarmos um período de transição entre o final dessa mitogênese e o início das obras de construção da Basílica Nova. A monumen-

talidade esta que esteve originalmente no *texto* do mito até transferir-se para um contexto, cuja geografia poderia apontar, simbolicamente, 3 dimensões do nascente mundo urbano industrial, definitivamente consagrado a N.S. Aparecida: a **Modernização das Redes** (expressa pelo aperfeiçoamento dos sistemas de transportes e comunicação); a **Metropolização** (deslocando, da metrópole do Rio de Janeiro para a de São Paulo, a órbita mais direta de interação político-religiosa com Aparecida) e a **Migração Simbólica** (ritualizada, geograficamente, nas peregrinações dos romeiros e da própria Imagem da santa).

Para tornar-se monumental, o Santuário de Aparecida adotou um modelo próprio de urbanização sagrada. O distrito de Aparecida alcançou sua autonomia num processo tumultuado de choque de interesses entre lideranças locais – como o Cônego Antônio Marques Henriques, redator chefe do Jornal *Luz D' Aparecida* – redentoristas e o governo municipal de Guaratinguetá. Em artigo publicado na revista *Ângulo* (Aparecida, 1º Trimestre de 1988 – p.10-16), o historiador Fábio José Garcia dos Reis nos apresenta todo um cenário de embates pela emancipação, em que fica patente o não envolvimento direto dos redentoristas na busca de uma autonomia municipal. Por outro lado, diante do novo contexto de oficialização da Padroeira, no limiar dos anos trinta, era de se esperar que o próprio Santuário pudesse compor uma parceria permanente com o governo local, no sentido de desenvolver-se em infraestrutura para sua melhor irradiação pastoral. Mas não foi exatamente isso que veio a ocorrer.

Todo o registro, que nos foi acessível, para justificar a necessidade da construção de uma nova basílica para N.S. Aparecida, simplesmente ignora os acontecimentos da década de 30 que poderiam viabilizar esta obra com alguma iniciativa do poder público. Era como se a *necessidade de construção* estivesse restrita ao domínio eclesial. E a tal da infraestrutura do entorno (transportes, energia, serviços, hospedagem, etc.) fosse surgindo espontaneamente, mesmo sem a participação dos governos municipal, estadual ou federal.

Segundo o arquiteto José Júlio de Assis Braga⁵⁰ (1987), *a necessidade de uma nova igreja, desde 1926, era sentida pelos padres e a antiga basílica já estava pequena para o número de fiéis que a ela se dirigiam. A construção começou a ser idealizada em 1939, após a tentativa fracassada de ampliação do conjunto religio-*

50 Braga, Júlio de Assis..... * localizar !!!

so existente. O local escolhido foi o Morro das Pitas. Podemos, daqui, explorar um questionamento básico para prosseguirmos com nosso argumento a respeito da monumentalidade. Por que só os padres redentoristas sentiam este esgotamento da Basílica Velha? Por que só a Basílica era considerada pequena embora a cidade de Aparecida – na época com menos de 5.000 habitantes – não tivesse a mínima condição de serviços para suportar tais romarias? Enfim, por que decorridos 60 anos da solução estratégica de se ocupar o Morro das Pitas, um certo fracasso urbanístico da cidade-santuário permanece nas carências de serviços aos visitantes, a ponto de se planejar um complexo centro de apoio?

A resposta a estas indagações pode ser representada por um simples postulado: para o Santuário, a *cidade santa* de Aparecida nunca foi o povoado ou o sítio urbano que lhe deu origem, mas uma realidade complementar e interior, capaz de regular um “mundo urbano” próprio e independente. Neste sentido, um urbano de Santo Agostinho proclamado pelas concepções da *Cidade de Deus*, onde cada santuário representa no máximo um *consulado*. Num outro sentido, entretanto, para constituir-se de forma realmente independente, este “mundo urbano” deve conter e expressar um vasto poder territorial; assumir um papel de capital, de metrópole: de *cidade-mãe*. O templo novo tinha de incorporar uma grandiosidade a qualquer custo. E o custo realmente foi a manutenção das limitações urbanas de Aparecida.

No início, o contraste podia simplesmente ser justificado pelo simbolismo espiritual de que a Padroeira da maior nação católica do planeta deveria ser acolhida na maior casa eclesial do planeta; três décadas depois, percebeu-se que esta “casa” poderia ser ainda maior se fizesse a multiplicação funcional de suas dependências, a ponto de não depender em nada daquele “povoado” que ocupa seu entorno.

Porém, antes de nos enveredarmos pela sustentação dessa perspectiva de que a monumentalidade do templo incorporou e bloqueou, simultaneamente, a urbanização de Aparecida, vejamos dois relatos do principal documento em que vamos nos apoiar para descrever o processo de construção e as transformações administrativas que ele sofreu. O primeiro é de D. Antônio Ferreira Macedo – arcebispo coadjutor de Aparecida e responsável pela coordenação da Peregrinação Oficial da Imagem de 1965 a 1968; o segundo é de Noé Sotillo, padre redentorista que, por 22 anos, esteve

à frente da administração das obras na Basílica Nova. Ambos têm em comum a visão de que a necessidade da obra se impunha pelo volume crescente das romarias, mas, de maneira singular, cada qual reconhece distintos meios para se atingir aquela monumentalidade pretendida.

Júlio Brustoloni, ao apresentar o documento, faz uma importante ressalva a respeito da veracidade dessas fontes, diante das limitações técnicas que as envolvem:

Nosso objetivo ao publicar estas **Notícias e documentos sobre a construção da Basílica Nova de Aparecida** é reunir num só volume, as resoluções, notícias e documentos referentes à construção do novo Santuário contidos nos livros de crônica da Comunidade Redentorista de Aparecida, no livro do Tombo da paróquia e na coleção de cartas. Acrescentamos ainda as **Reminiscências sobre a construção da nova Basílica** escritas por sua excelência D. Antônio Ferreira de Macedo, Arcebispo Coadjutor de Sua Eminência o Sr. Cardeal D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, e as “Memórias dos meus 22 anos à frente da Administração da Basílica Nacional” do administrador e tesoureiro do Santuário, Pe. Noé Sotillo. Esses dois trabalhos manuscritos foram elaborados a meu pedido. (Brustoloni, 1992.p 3)

Nas *Reminiscências...*, D. Macedo explora inicialmente a mesma ideia que Júlio Brustoloni defende como justificativa concreta e maior para a construção do novo templo. A ideia de que a construção da nova Basílica veio do acentuado aumento da devoção a N.S.Aparecida, que despertou sempre a maior afluência de peregrinos:

O arcebispo D. Duarte Leopoldo e Silva, ocupado com a construção da catedral de São Paulo e do Seminário central do Ipiranga, não quis se comprometer e sempre afirmava: fica para o sucessor[...] D. José Gaspar de Fonseca e Silva, logo após a sua posse como sucessor de D. Duarte, em 1939, teve como primeira preocupação, entre outras a urgente construção de uma nova Basílica, digna da Padroeira do Brasil. Como se tratava de uma obra de grande envergadura e de não menos responsabilidade, após consultar os auxiliares eclesiásticos da Arquidiocese, foi logo consultar o Cardeal D. Sebastião Leme, do Rio de Janeiro que mais do que qualquer outro, se interessava pela causa e falava sempre da necessidade de construir uma nova Basílica. Houve um encontro em Aparecida, estando presente o Vigário Pe. Oscar Chagas de Azeredo. No final da reunião ficou estabelecido como primeira medida a estudar: onde devia ser construída. Ficou resolvido construir no local da velha Basílica por ser um local tradicional. Para tanto havia necessidade de uma desapropriação para se obter uma área bastante ampla. O vigário ficou encarregado de convocar todos os proprietários para uma reunião, presidida por D. Leme e D. José. No final, cada um dos proprietários deu a resposta lacônica: “não cedo nem um palmo do que é meu”. Não era pedida a doação, mas a desapropriação paga. Dom Sebastião, decepcionado, levantou-se e

disse: “pois então a imagem vai embora”. A Nova Basílica será construída em outro local. Foi uma verdadeira bomba, mas a maioria não acreditava numa tal possibilidade (Brustoloni, J., 1992 , p.06)

A passagem nos lembra aquela “ofensiva” eclesiástica de 1904, quando as romarias organizadas passaram a marcar a diferenciação de Aparecida em relação aos demais santuários. Desta vez, porém, era necessário ultrapassar resistências de proprietários (possivelmente comerciantes da área central da cidade) e técnicos que avaliam áreas propostas. O que prova, por evidência até do tempo transcorrido – mais de uma década – que tal ofensiva não contava com nenhum apoio popular considerável ou mesmo apoio do governo local. Pelo menos até então.

E este isolamento na “causa” da obra não pode ser atribuído ao fato de outras forças não sentirem a necessidade de uma Basílica mais acolhedora. Nos períodos das festas ou solenidades⁵¹, cerca de 15.000 pessoas, visitando uma igreja com capacidade para 300 fiéis, causava uma considerável pressão por algum tipo de reforma do templo. No ano de 1939, por exemplo, o Santuário recebe a visita de 22.990 peregrinos, segundo o *Guia dos Romeiros*, publicado em 1951 e citado por Francisco Assis Fernandes, em um estudo sociológico a respeito dos cantos e ladainhas utilizados nas romarias tradicionais ao Santuário (1980, p.181), como prova da fraca polaridade de Aparecida até meados do século XX.

Mas a questão básica que nos atinge de cheio, nesta investigação, é: porque a reforma proposta havia de ser, nesta época, tão gigantesca? Seria apenas para responder ao radicalismo dos proprietários? Pelo fato deles não aceitarem a perda de um palmo de terreno, era preciso conceder à N.S. milhões de palmos?

A ameaça de arrumar outro local prossegue, não para pressionar os proprietários, mas somente para reforçar a tese de que os redentoristas, daí em diante, jamais perderiam tempo em negociações com os poderes locais. Os estudos técnicos encomendados por Dom José Gaspar revelaram os passos seguintes dessa empreitada.

Dom José pensou logo em adquirir um terreno nas proximidades. O Morro do Cruzeiro era o que mais atraía. Adquiriu-se logo a chácara Moraes, que inclui o dito Morro do Cruzeiro. Para estender bem a área e no sentido de evitar a aproximação de habitações, Dom José mandou comprar duas fazendas atrás

51 Conforme registros do Almanaque “Ecos Marianos”, publicados anualmente pela editora Santuário

do Morro do Cruzeiro, perfazendo as duas um terreno de 100 alqueires (fazenda do Vieira e do Nogueira). A comissão de engenheiros especialmente convidada por D. José, compunha-se de nomes do Dr. Anhaia de Melo, Dr. José Amadei, Dr. Winter e Dr. Cintra. Após exames técnicos das condições do solo deram parecer contra o Morro do Cruzeiro. A Rodovia Dutra não existia. D. José voltou-se para o lado oposto, para o lado chamado “Morro das Pitas”, situado acima do bairro da Ponte Alta. O conjunto do Morro das Pitas pertencia a vários proprietários. D. José preferiu a cadeia de morros mais altos atrás do Morro das Pitas. Toda esta cadeia formava uma grande área e por aí ainda não passava a linha de alta tensão da Light. Pertencia a Rodrigo Pires do Rio, o qual se prontificou a vender por 300 Contos de réis. Tudo fora acertado e combinado. Quando D. José viajou de São Paulo ao Rio para assistir a posse de D. Jaime Câmara, e de volta passar por Aparecida a fim de lavrar a escritura, morreu de desastre de avião. O Pires do Rio aguardou...mas o Vigário Capitular Mons. Ladeira, não quis ou não podia resolver. Desistiu-se...” (BRUSTOLONI, 1992, p.06).

O processo de escolha do terreno representava muito mais do que as dificuldades imobiliárias para uma aquisição adequada à altura das “necessidades”. Isto refletia sim a construção mítica de uma necessidade política e pastoral, que agora se expressava nos desafios da materialização territorial. Os “100 alqueires”, comprados antes mesmo da avaliação técnica, não seriam somente um espaço mínimo de obra, mas a base da monumentalidade requerida desde que a mitogênese de Aparecida surgiu. A área adquirida no Morro das Pitas por iniciativa do sucessor de D. José Gaspar, D. Vasconcelos Motta, era menor – 400.000m²; teve resistência de outros grupos – inclusive católicos como os Vicentinos – mas representava o mesmo espaço monumental. Desta ameaça de D. Vasconcelos Motta de levar o Santuário para Roseira ou Guaratinguetá, era mais uma pressão política do que uma justificativa para a rejeição de um lugar menos interessante.

Daí se compreende a decisão pela escolha de um projeto arquitetônico, de concepção limitada e manipulável, conforme os interesses do clero, ter sido um desdobramento natural de uma política tão centralizadora do Santuário: em uma propriedade eclesial gigantesca – um “latifúndio sagrado” – o novo templo não deveria ser monumental pela “genialidade” de um artifice, mas pela própria grandiosidade da área que materializava a monumentalidade do mito:

A 4 de novembro de 1946. A última compra de todo terreno do Morro das Pitas e arredores, perfazendo uma área de 400 mil metros quadrados. A Vila Vicentina ficou ainda por muito tempo questionando, até por esforço do Vigário, cedeu. Logo depois foi convidado o arquiteto Dr. Benedito Calixto de Jesus

Netto para fazer o projeto. Por conta da Basílica fez uma viagem à Europa e outra às duas Américas – a título de estudos. Foi acompanhando pelo Dr. João Isnard. Depois de muito viajar, trouxe dos EUA uma cópia do Santuário da Imaculada Conceição de Washington, que serviu de modelo para o plágio. Não houve originalidade. Foi montado, na Cúria Metropolitana de São Paulo, um escritório para a elaboração da planta, em uma das salas. Toda vez que se visitava o dito escritório de obras, na Cúria encontrava-se o arquiteto italiano Júlio Fabro formado pela escola de Belas Artes da Itália – desenhando o projeto. O Calixto recebia os visitantes, dava ideias, palpites[...]Finalmente o projeto foi ultimado pelo mês de maio de 1949. O Dr. Calixto levou-o à Roma. Foi revisto e aperfeiçoado pelo Comendador Dr. Dioclécio Redig de Campos. A Comissão Romana de Arte Sacra fez seus retoques e acréscimos. Finalmente em junho de 1949, o projeto foi aprovado pela Santa Sé com louvor. Doutor Calixto recebeu pelo trabalho dois mil cruzeiros e o projeto passou juridicamente a pertencer à Basílica. Mas ficou em poder do Dr. Calixto a pretexto de acompanhar a obra. Após sua morte os filhos se negaram a entregá-lo a administração.(Op. cit., 1992,p.8)

A discussão sobre os aspectos urbanísticos e arquitetônicos que se instalaram na realização dessa monumentalidade nunca foi adiante. Em parte porque, a despeito da discordância de alguns redentoristas e outros membros do clero, a opinião pública nunca levou adiante qualquer crítica mais contundente sobre o gigantismo da nova basílica. Afinal a obra era imensa, mas não imediata, diferindo assim tecnicamente de outros grandes empreendimentos desenvolvimentistas que marcavam os anos 50. Porém, alguns detalhes que emergem deste episódio envolvendo o projeto – ainda pouco esclarecido – são suficientes para identificar a continuidade mítica concretizada na construção.

O estilo neo-românico, copiado da catedral de Washington e em sucessão ao neo-gótico que foi impresso poucos anos antes na catedral da Sé, em São Paulo, constituía em si um duplo paradoxo. Em relação ao contexto das construções barrocas e coloniais do Alto e Médio Vale do Paraíba do Sul (no Estado de São Paulo), o estilo adotado para a Basílica apontava certo *vanguardismo regional*. Bruno Zevi, em *Saber ver a Arquitetura* nos aponta que uma das características fundamentais do estilo românico é a constituição de uma métrica extremamente complexa e elaborada, capaz de acompanhar a densidade da poética literária. O caminho do homem (devoto, fiel, peregrino) era responder a *solicitações psicológicas muito mais complexas do que uma diretriz unívoca*⁵².

52 ZEVI, Bruno. Saber ver a Arquitetura. São Paulo: Martins Fontes, 1996

Contudo, esta densidade poética adaptada ao simbolismo religioso, tornou-se absolutamente estranha diante do próprio contexto paisagístico da Região. Para evidenciar este desconforto paisagístico criado através desta obra, nos remetemos a descrição de Percival Tirapelli que, após refletir sobre os detalhes das construções religiosas no Vale do Paraíba, traça o seguinte quadro para Aparecida:

A análise do conjunto arquitetônico da cidade revela, de imediato, dois conjuntos distintos. A cidade cresce sobre a colina e, outro, a racionalização do espaço para a construção da nova Basílica. Ambos os conjuntos estão polarizados pelas basílicas. As funções são iguais, porém distintas na concepção de construção e de conjunto. Para melhor compreensão, dividi a análise em duas partes: o perfil da colina e as massas arquitetônicas que se rivalizam em importância comercial e religiosa. A segunda, o traçado orgânico e dinâmico da colina, em contraposição ao geometrismo que circunda a nova basílica (TIRAPELLI, 1983, p153).

Mais adiante, define, mais precisamente, o referido *geometrismo*:

Perdida a beleza natural, dessacralizada a colina, atingindo os mesmos níveis os interesses religiosos e comerciais, surge, no Morro das Pitas, o dantesco perfil da nova Basílica. É a exteriorização dos ideais religiosos da cidade que devem ser mantidos: o domínio através da massa arquitetônica da igreja. Surgiu, então, um desequilíbrio visual, pois uma só construção equivale a toda uma cidade. O equilíbrio da força religiosa foi reconquistado. Para que esta nova força não seja vencida, isolou-se a Basílica nova da cidade, formando dois traçados distintos no urbanismo. (*Op. cit.*, 1983, p.156)

Sua leitura é, ao mesmo tempo, mordaz e reveladora no tratamento dessa monumentalidade. O autor reconhece não só a dissonância paisagística da obra mais a condenação urbanística da acrópole original da cidade. Afinal, nenhum plano de reorganização do espaço urbano de Aparecida fora articulado, no decorrer desses 20 anos que demarcaram o que chamamos de fase “romântica” da construção – de 1946 a 1967 (nas comemorações dos 250 da aparição da Imagem).

Todavia, a articulação do sistema de comunicação – representado pela inauguração e desenvolvimento da Rádio Aparecida a partir de 1951 – e do sistema de transporte (com a intensificação dos fluxos rodoviários), proporcionaria uma transformação decisiva na constituição orgânica da monumentalidade do templo. É bem verdade, que muitas das contribuições populares, responsáveis pelo financiamento dos *15 milhões de tijolos gastos na obra* (Almanaque “Ecos Marianos” 1982), não se relacionaram diretamente à presença desses sistemas. Contudo, mais autêntico

ainda é reconhecer que, a partir de certo momento, não só os sistemas deveriam ser mais e melhor aproveitados como também o simbolismo da capital mariana teria de se adaptar às exigências do centralismo modernizador vivido na geografia política do país (passado da democracia populista a ditadura militar pós 1964). Se até meados da década de 60 era possível erguer uma capital religiosa nos moldes medievais de Kingsbridge, a partir de então a lógica de modernização (das redes e equipamentos de serviços) aparece como o único caminho de sustentação do mito, tornando-o definitivamente metropolitano.

Podemos demarcar esse período de reorganização da construção do templo através de dois episódios fundamentais para a contextualização da atual da espacialidade do santuário. O primeiro corresponde a uma *migração simbólica externa* da Imagem de Nossa Senhora, invertendo o processo de chegada da Madona de Cedro apresentada no terceiro fragmento de *Os Pilares da Terra*. Trata-se da Peregrinação Nacional da Imagem, liderada por D. Antônio Macedo, em comemoração ao jubileu dos 250 anos da pesca milagrosa – em outubro de 1717. O segundo, ao contrário, revela uma *migração simbólica interna* neutralizando, estrategicamente, as possibilidades de crítica ou intervenção na funcionalidade da obra: a construção de uma passarela entre as duas Basílicas da cidade santuário. Tratava-se do viaduto de pedestres conhecido como *Passarela da Fé*.

Portanto, entre 1967 e 1972, a aceleração modernizadora da construção, centralizando as obras nas mãos absolutas do clero, dará o mote para a compreensão de como essa monumentalidade realmente se efetivou.

3.1. A Migração Simbólica: uma peregrinação invertida

Em 1967, dois anos após o encerramento do Concílio do Vaticano II que, junto às relevantes modificações na liturgia da Igreja Católica, recomendava a ampliação das devoções à Virgem Maria, o Santuário de Aparecida recebia um presente internacional: *A Rosa de Ouro* entregue pelo Papa Paulo VI. Assim como os Santuários de Fátima, em Portugal, e Guadalupe, no México – ambos de dimensões internacionais – os 250 anos de aparição da Imagem foram comemorados com mais este símbolo oficial de reconhecimento do quanto aquele espaço representava para a fé

católica. E o contexto das transformações culturais da agitada década de 60 impunha manifestações religiosas de resistência como esta, que passaremos a analisar nessa dimensão geográfica. Afinal, como se desenvolveu tal comemoração?

Júlio Brustoloni sintetiza a dimensão quantitativa da Peregrinação Nacional da Imagem de Nossa Senhora, fazendo inicialmente um histórico das mais significativas saídas que antecederam a entrega da Rosa de Ouro:

Desde o Ribeirão do Sá e da ponte Alta, a Imagem peregrinou com a família dos pescadores até voltar ao ponto de partida no Itaguaçu. Anos mais tarde voltará conduzida pelo povo, para seu “novo altar” construído pelos devotos entre paragem do Ribeirão do Sá e da Ponte Alta, não mais para peregrinar de casa em casa, mas para receber junto de seu altar as famílias que viriam em jubilosa peregrinação buscar sua proteção. Já vimos como a Imagem era levada todos os anos para a matriz de Guaratinguetá. Foi um costume que vigorou até 1889, quando lá estive em fins de janeiro, por motivo da seca então reinante, e na primeira quinzena de outubro quando a paróquia lhe celebrou na matriz a festa costumeira. Com a volta da Capela para a jurisdição da diocese, a imagem não saiu mais de seu Santuário até a noite de 30 de maio de 1930, quando foi levada para o Rio de Janeiro, recebendo apoteótica aclamação de todo o povo e autoridades. Foi uma peregrinação histórica à qual se seguiram outras. [...] Em 1932, durante a revolução, a Imagem foi levada ocultamente para São Paulo, onde permaneceu entre os dias 25 de setembro e 6 de outubro. Entre as peregrinações na região as que mais contribuíram para o desenvolvimento do santuário foram as de 1945 e 1954 para São Paulo e 1955 por ocasião do Congresso Eucarístico do Rio de Janeiro. No dia 14 de julho de 1945, a Sagrada Imagem foi conduzida festivamente para São Paulo, onde iria presidir a “Noite de Nossa Senhora”, organizada pelo então Arcebispo Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta. Diante do clima de insegurança social de após guerra, o Sr. Arcebispo quis despertar no povo uma reação de fidelidade aos princípios cristãos, ameaçados por ideias materialistas. O povo ocorreu em massa, e na catedral durante toda a noite uma multidão de paulistanos desfilou e rezou diante da Imagem. Esse fato repercutiu profundamente na devoção para com N. S. Aparecida, refletindo em maior escala com a vinda de peregrinos para o Santuário. O mesmo fenômeno repetiu-se em 1954, na celebração do primeiro Congresso Mariano em São Paulo e no Rio de Janeiro em 1955. (BRUSTOLONI, 1979 p.189/190)

O historiador completa este relato lembrando que a ideia da Peregrinação Nacional tem origem em 1964 – ano do Golpe Militar – a partir de solicitações de autoridades e famílias mineiras para que o Cardeal Motta, já então Arcebispo de Aparecida, autorizasse a visita da Imagem a outras capitais do Brasil. Mais uma vez, portanto, à irradiação da devoção a Nossa Senhora – assim como em 1930/32, 1945 e 1954/55 – iria cumprir um importante papel na história política do país: legitimar o novo regime

em curso, aperfeiçoando a parceria entre Estado e Igreja para que o mito da padroeira pudesse efetivar a sua abrangência em escala nacional. Continua Júlio Brustoloni:

Estes dois fatores – o movimento popular pedindo a peregrinação e a preparação para o ano jubilar – levaram o senhor cardeal Motta, juntamente com os Bispos do Conselho Pró-Santuário, a propor aos senhores arcebispos e bispos a ida da Imagem, como preparação da celebração festiva do ano jubilar de 1967. A peregrinação foi realizada em dois períodos de tempo: de 3 de maio de 1965 a 24 de dezembro de 1966 e de 29 de fevereiro a 30 de outubro de 1968. No primeiro período foram feitas 8 peregrinações e no segundo 7, voltando a Imagem para seu Santuário entre uma e outra peregrinação. Quase todas as arquidioceses, dioceses e prelazias foram visitadas pela Imagem. Em muitos territórios quase todas as cidades foram visitadas [...] Nos locais de peregrinação, cerca de 1,5 milhões de comunhões foram distribuídas. Mil trezentas localidades foram visitadas gastando-se para isto 508 dias. O percurso da viagem ultrapassou os 45.500 quilômetros, dos quais 15.500 por via aérea e cerca de 100 por via fluvial. Receberam a visita da Imagem cerca de 23 arquidioceses, 74 dioceses e 8 prelazias. (BRUSTOLONI, 1979, p.191)

Em 1990, o Padre Francisco de Paulo Peixoto transcreve um resumo das *Crônicas da Peregrinação Oficial da Imagem pelo Brasil*, escritas como livro de bordo por D. Antônio Macedo. No item *Preparativos* é feita a seguinte menção:

Como a situação do Brasil se agravava, várias pessoas, por carta ou a viva voz, insistiam para que a Imagem visitasse, ao menos as capitais e estados, afim de levar ao Brasil inteiro, a benção da Mãe do Céu, através de sua Imagem Milagrosa [...] Por uma feliz coincidência, a 20 de abril de 1965, chega uma comissão de Belo Horizonte, com um pedido de a Imagem ir até lá no dia 13 de maio. O pedido estava formulado em um pergaminho e levava a assinatura do Presidente da República, Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco, Ministro da Guerra, Marechal Costa e Silva, Governador de Minas, Magalhães Pinto e outras altas autoridades do mundo civil e militar. Foi então resolvido atender essa solicitação e começar a primeira peregrinação a 3 de maio de 1965. Logo foi dirigida uma circular a todo Episcopado nacional, ao Presidente da República e a todos os Governadores”(D. Antônio Macedo, *Crônicas...*- transcrição de F. Peixoto, 1990)

É interessante notar que, tanto os relatos do Pe. Brustoloni quanto às crônicas de viagem de D. Macedo (responsável pela peregrinação nacional) ou ainda os boletins e correspondências pesquisadas nos arquivos da Cúria Metropolitana de São Paulo e de Aparecida⁵³, não se contradizem ao afirmar que a Peregrinação Nacional da Imagem visava, exclusivamente, atender a uma vontade devocional da popula-

53 Pesquisa realizada em 1996, no intuito de verificar os registros oficiais das peregrinações da Imagem da padroeira, bem como confirmar as descrições feitas pelo manuscrito do Pe. Antônio Macedo.

ção brasileira. E, neste sentido, as circunstâncias políticas que giravam em torno de tais eventos não deveriam ser tomadas como decisivas para a realização de tais peregrinações. Uma perspectiva de interpretação mítica do evento não deixaria de reconhecer que esta *vontade devocional* era tão autêntica quanto ideológica. Afinal, compunha-se de uma oportunidade ímpar para utilizar as parcerias com as autoridades governamentais.

Um apelo popular à presença de uma Imagem peregrina, seguindo os moldes do culto mariano que as visitas de N. S. de Fátima já exercia internacionalmente, expressava-se em diversas localidades do país. No caso da Virgem portuguesa, a Imagem fora esculpida por encomenda dos idealizadores dessa peregrinação mundial – o Conselho Internacional da Juventude Católica Feminina, realizado em Gand, cidade belga, em abril de 1946. E durante décadas seguintes, diferentes organizações católicas e empresariais patrocinaram a mais longa e abrangente peregrinação de um ícone católico depois do crucifixo. Todos os continentes foram percorridos, ainda que os países socialistas ou “poucos cristãos” (segundo documentos relacionados a estas viagens) tivessem sido evitados⁵⁴.

Essas viagens da Imagem de N.S. de Fátima, inclusive para o Brasil nos anos de 1952, 1953, 1961, estabeleceram um referencial de *ritualização* de espaço geográfico para o alcance dos objetivos eclesiais mais estratégicos no desenvolvimento de um santuário. Sem dúvida, excetuando as particularidades do Vaticano, o Santuário de Fátima demarca, no simbolismo do espaço global, o modelo que Aparecida passou a buscar em escala nacional, principalmente a partir da segunda metade dos anos 60.

E por que a busca de tal modelo, nesta etapa de seu desenvolvimento? Por que somente num quadro político de autoritarismo e suspensão de direitos civis a população deveria ser ouvida em termos religiosos e atendida em seus apelos marianos?

54 Por intermédio do Pe. Luciano Cristino, coordenador de divulgação do santuário de Fátima obtivemos o documento: “*A Imagem peregrina de N.S. Fátima, através do mundo*”, pelo qual tomamos ciência do histórico e dos roteiros dessas viagens simbólicas, bem como saber que atualmente existem 6 imagens fac-símile da santa percorrendo os continentes. Uma delas, mais recentemente esteve em São Paulo, no Mosteiro da Luz, em maio de 1996. A imagem mais antiga esteve no Brasil (pela primeira vez em duas fases (1952 a 1954), gerando o primeiro modelo para uma liturgia das peregrinações de N.S. Aparecida

O volume de localidades visitadas em cerca de 2 anos e meio combinada à aceleração das obras para a finalização da Nova Basílica nos anos 70, permiti-nos sugerir e defender uma resposta bem geográfica para tais questionamentos, sem desmerecer os motivos políticos e religiosos constantemente percebidos neste evento. Os sistemas de transporte rodoviário e aeroviário estavam consolidando a integração regional almejada pelas lideranças nacionais desde o final do século XIX (Gomes & outros, 1995) permitindo e efetivando uma maior fluidez de mão de obra, mercadorias e valores como nunca houvera antes.

Por outro lado, ainda que na mesma esteira de processos socioespaciais, a consolidação da metrópole paulista como “modelo” de urbanização e modernização do cotidiano brasileiro, acabava auxiliando uma dupla perspectiva: a leitura religiosa de um apelo laico – migrar para uma cidade não é um pecado, mas um gesto de doação, posto que muitas “basílicas novas” estão sendo construídas; e a leitura laica de um apelo religioso – a modernidade permite ao cristão devotar-se à N.S. Aparecida mesmo à distância, por intermédio desses novos eventos e sistemas de comunicação.

Reconhecidos tais fatores espaciais, detemo-nos agora na descrição dessa migração simbólica externa. Começamos pela relação de roteiros, preparados e percorridos sob a liderança de Dom Macedo:

Como Belo Horizonte foi a primeira a pedir a visita, organizou-se um roteiro que abrangia as arquidioceses do sul e centro de Minas. Ao todo 5 arquidioceses e 6 dioceses, num total de 107 lugares percorridos, durante 34 dias (de 3 de maio a 6 de junho de 1965), numa distância de 3.000 quilômetros, mais ou menos. O segundo pedido veio de Salvador, onde se comemorava o segundo centenário da criação da Paróquia da Conceição da Praia. Seguiu-se a rota da rodovia Rio/Bahia, desde Salvador até Juiz de Fora, partindo-se de Salvador e percorrendo-se 2 arquidioceses e 8 dioceses, nos estados da Bahia e Minas gerais, num total de 90 lugares visitados, em 32 dias (27 de junho a 29 de julho de 1965), numa distância de mais ou menos 5.000 quilômetros. Depois veio a província do Rio Grande do Sul, com 1 arquidiocese e 10 dioceses, num total de 91 lugares percorridos durante 41 dias (de 24 de fevereiro a 3 de abril de 1966, numa distância de mais ou menos 5.000 quilômetros. Em seguida todo o estado de Santa Catarina, com o sul, sudeste e leste do Paraná e diocese de Santos no litoral paulista. Abrangeu 2 arquidioceses e 6 dioceses, num total de 152 lugares percorridos, durante 52 dias (19 de abril a 15 de junho). No estado de São Paulo, entraram no programa de 1966, 2 Arquidioceses e 4 dioceses, num total de 97 lugares percorridos, durante 38 dias, percorrendo-se, mais ou menos 3.000 km. A peregrinação mais importante

foi a do extremo norte do país atingindo os estados do Ceará, Piauí, Pará, Amazonas e Mato Grosso, com os territórios de Roraima, Rondônia e Acre, e com o norte do Paraná. Neste itinerário foram visitadas 6 arquidiocese, 9 dioceses e 8 prelazias, num total de 127 lugares percorridos, durante 51 dias (18 de agosto a 7 de outubro de 1966) numa distância de, mais ou menos 12.600 km sendo 10.315 km por via aérea. Além destas grandes peregrinações, foram feitas mais três menores. Ei-las: a) Nova Era, Ponte Nova e Viçosa. São três lugares da arquidiocese de Mariana, durante 3 dias (13 a 16 de agosto de 1966 num percurso de 400 km); b) Santa Rita de Caldas, Borda da Mata, Ouro Fino e Jacutinga, na arquidiocese de pouso Alegre, durante 3 dias (14 a 16 de dezembro de 1966 num percurso de 300km); c) Diocese de Taubaté, num total de 13 lugares durante 7 dias (17 a 24 de dezembro de 1966 percorrendo uns 300 km, sendo 200 por via aérea. A última peregrinação abrangeu o território do nordeste com parte da Bahia, Espírito Santo e estado do Rio. Foram visitadas 3 arquidioceses e 19 dioceses percorrendo-se 195 lugares, durante 60 dias (14 de outubro a 12 de dezembro de 1966) numa distância de 10.000 km, sendo 2.000 por via aérea (MACEDO, op cit., 1990)

Em resumo, a peregrinação totalizou 885 localidades visitadas em 321 dias, num total de 21 arquidioceses, 65 dioceses e 8 prelazias. Uma extensão de 45 mil quilômetros sendo 13. 515 por via aérea. Foram distribuídas 1 milhão e cem mil comunhões.

A investigação a respeito do grau de planejamento desses roteiros nos permite afirmar que seu papel estratégico no desenvolvimento do Santuário de Aparecida e, conseqüentemente, na construção da Nova Basílica, não se deu por ação consensual dos redentoristas ou da maioria de bispos da CNBB. Aleatoriamente, a partir da primeira peregrinação a Minas Gerais, outras dioceses foram manifestando interesse em receber a imagem ou pedindo esclarecimentos para realização do próprio evento⁵⁵. Com isso, somente na medida em que as viagens aconteciam, tornou-se mais evidente, inclusive para o povo de Aparecida e seus arredores, que a padroeira do Brasil deveria exercer seus domínios em tantas outras localidades além de seu Santuário.

Uma clara expressão dessa amplitude de domínio traduziu-se nas marcas simbólicas que a Imagem foi deixando como prova histórica dessa visita. Inúmeras capelas, paróquias e até localidades (bairros, vilas, ruas e logradouros) foram rebatizados

⁵⁵ Em levantamento realizado nos arquivos da Cúria Arquidiocesana de Aparecida, pudemos constatar diversas correspondências oficiais trocadas entre os bispos e Dom. Macedo. Pedidos de visita, confirmações, esclarecimento de itinerários e programação solene, bem como avisos de eventuais alterações nos roteiros, eram as principais questões tratadas nessas correspondências.

com o nome *Aparecida*. Processo semelhante deu-se também nas passagens de N.S. de Fátima pelo Brasil, repetindo assim, em escala nacional, o que outras Nossas Senhoras já faziam em diversas regiões desde a colonização.

Outro aspecto relevante a ser destacado antes de visualizarmos os roteiros e seus registros mais significativos está na representação das hierarquias dos estados que se manifestaram mais rápida e intensamente pela visita da Imagem. Minas Gerais, Bahia, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, além dos diversos núcleos diocesanos do Estado de São Paulo, formam, ainda hoje, as principais regiões de concentração de devotos de N.S. Aparecida. O que indica certa intensificação dos domínios geográficos da devoção como um elemento mais relevante do que a conquista de novas aéreas. Isto parece contradizer a ideia de que a 6ª peregrinação, para o norte do Brasil, teria sido a mais importante. Mas se tomarmos tal reconhecimento no plano do marketing – e não no aspecto físico e quantitativo – teremos facilidade em compreender porque era mais importante o devoto saber que a Imagem esteve na Amazônia do que esperar que um paraense pudesse venerar a Virgem de Aparecida como um mineiro ou um paulista.

Para ilustrar a densidade e a abrangência territorial dessas visitas, serão apresentadas as principais rotas de peregrinação da imagem bem como as listagens de localidades visitadas. Posteriormente avaliaremos a representatividade alcançada por tamanho empreendimento.

3.2 As Rotas da Peregrinação Nacional

A primeira ilustração mapeia os roteiros das 8 peregrinações em escala nacional, buscando demonstrar a abrangência territorial conjunta destas saídas.

O conjunto desses itinerários nos permite depreender alguns aspectos relevantes para voltarmos a tratar dos desafios internos do Santuário que, no ano seguinte (1967), completaria 250 anos de mística, iniciando um amplo processo de modernização. Primeiramente percebemos um intenso aproveitamento do tempo disponível na preocupação de atender um maior número possível de localidades. Em cidades maiores, os locais mais afastados e convidativos a receber a Imagem por algumas

horas também foram atendidos. Muitos desses, atualmente, tornaram-se sede de municípios desmembrados nos anos seguintes e, conforme já observamos, tiveram reforçado sua participação como pólos de devoção à Nossa Senhora.

Os quadros seguintes, para detalhamento regional, registram as diversas localidades citadas nestes percursos, juntamente com alguns cartogramas da malha municipal mostrando localidades visitadas, em 8 estados da federação.

Municípios Visitados e Trajetos nacionais percorridos pela Peregrinação (1965/1967)

1ª PEREGRINAÇÃO-MINAS GERAIS Piquete(SP) / Delfim Moreira (MG) / Bicas / Itajubá / Santa Rita /Pouso Alegre/ Campanha / São Gonçalo/ Cambuquira / Conceição do Rio Verde / Caxambu / São Lourenço / Lambari / Três Corações / Varginha / Campos Gerais / Boa Esperança / Santana V. Grande /Três Pontas / Carmo da Cachoeira/ Nepumuceno / Lavras / Perdões / Santo Antônio do Amparo / Bom Sucesso /(Ibituruna) / Oliveira / Carmópolis / Itatiaçu / Colônia L. Sta. Izabel / Divinópolis / Para de Minas /Itauna / Azurita / Mateus Leme/ Betim / **Belo Horizonte** / Diamantina / Eveja / Ponta do Paraúna / Inimutaba / Curvelo / S.J.Lagoa/ Paraopeba / Caetanópolis / Sete Lagoas / Prudente Moraes / Matozinhos /Pedro Leopoldo/ Macaúbas/ Santa Luzia / Bom Despacho / Luz / B.Jesus Amparo / Itabira / Caraça / São Gonçalo do Rio Abaixo / Monlevade / Santa Barbara / Barão de Cocais / Caeté / Cocais / Asilo da Piedade / Taquaraçú / Sabará / **Belo Horizonte**/ Ouro Preto / Mariana / Itabirito/ Esperança / Congonhas / Cons. Lafaiete / Cristiano Altoni / Carandai / Ressaquinha / Barbacena / Barroso / Tiradentes / São João Del Rei / Prados / Dores do Campo / Correia de Almeida / Santos Dumont / Ewbank da Camâra / Juiz de Fora.

2ª PEREGRINAÇÃO: BAHIA- Salvador (BA) / Santo Amaro / Cachoeira / São Felix / Muritiba / Conceição da Feira / S. Gonçalo / N.S. Humildes / Santo .Antônio Capuchinos / Poções / V.Conquista /Nova Conquista/ Div Alegre(MG)/ Pedra Azul / Medina / Itaobim / Aruçuai / Itinga / Padre Paraizo / Três Barras / Nucuri / Teófilo Otoni / Itambacuri / Campanário / Frei Inocêncio / Vila Matias / Chanim Pequeno / Gov. Valadares / Cel. Fabriciano / Ipatinga / D. Cavati/ Alpercata / Engenheiro Caldas / Inhapim / Ubaparanga / Caratinga / Manhumirim / Manhauçu / Fervedouro / S.Fco.Glória / Bicuiba / Carangola / Alvorada / Miradouro/ Muriaé / Itamuri / Leopoldina / Visc. Rio Branco / Ubá Guidoal/ Astolfo Dutra / Cataguases / Além Paraíba / Tebas / Argirita / Guarará / Bicas / Mar Espanha / Rochedo / Roças Grandes / S.J Nepomuceno / Rio Novo / Cel. Pacheco / Guaiana / Benfica / Lima Duarte / Igrejinha / Valadares / Orvalho / Manejo / S. Barbara/ Monte Verde / Rio Preto.

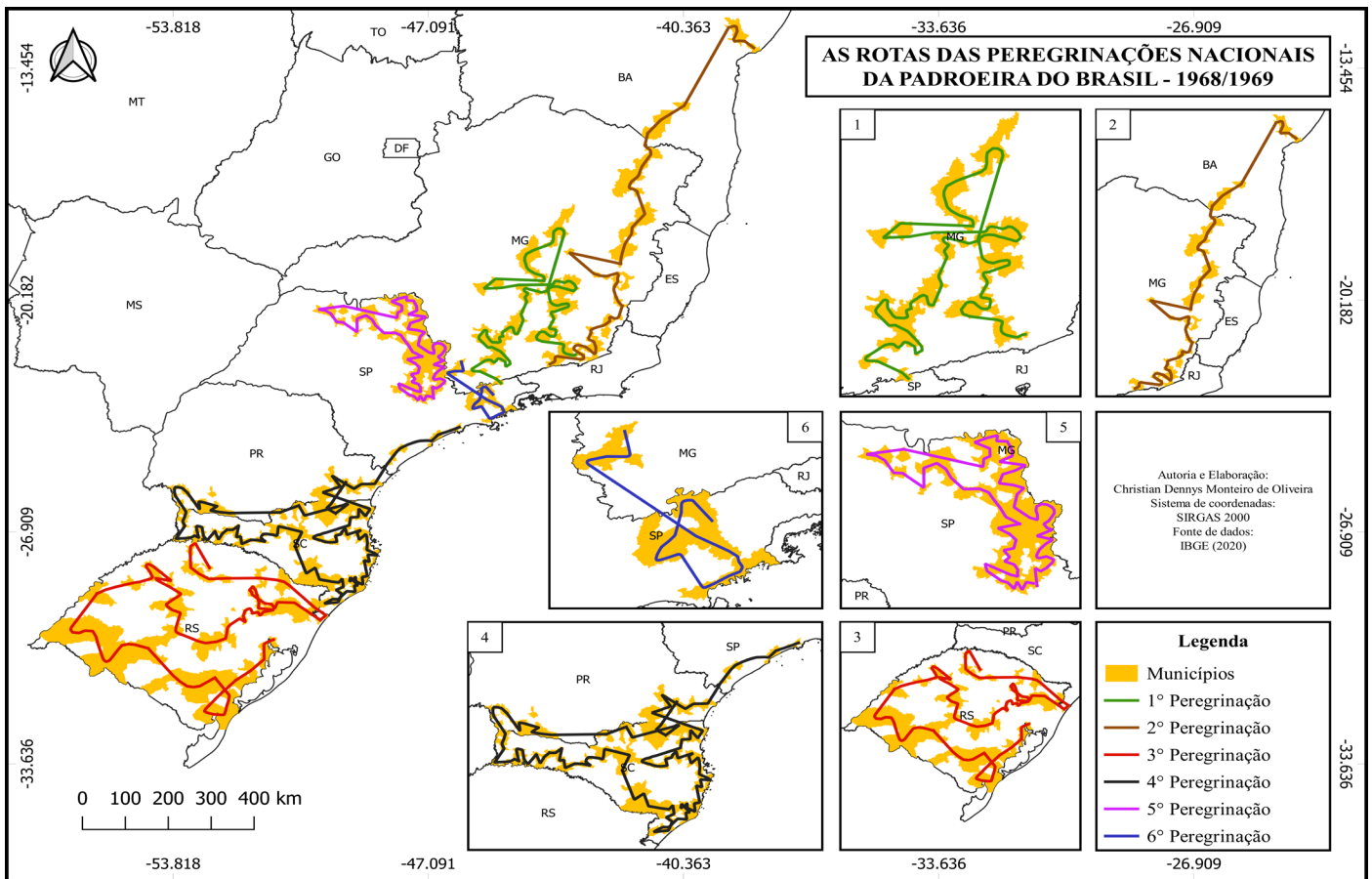
3ª PEREGRINAÇÃO: RIO GRANDE DO SUL -Porto Alegre (RS) / Guaíba / Barra Ribeira / Tapes / Camaquã / S. Lourenço / Pelotas / P.Osorio-Cimensul/ Arroio Grande / Jaguarão-
-Pelotas (Paróquia)/Povo Novo/ Quinta / Junção/ Rio Grande-Pelotas (Rádio)/ Cascata/ Colônia Maciel/ Canguçu/ Piratini / Pinheiro Machado/ Bagé / São Gabriel / Rosário do Sul / Livramento / Passo de Guarda / Alegrete / Uruguaiana / São Borja / S. Antonio Missões / S.Rosa/ Giruá / Ijuí / S. Luiz Gonzaga / Santo Angelo / Cruz Alta /Tupanciretã-Julio Castilhos/ Santa Maria / Cachoeira do Sul / Rio Pardo/ Sta Cruz Sul/ Lageado / Estrela / Arroio do Meio/ Encantado/ Mucum/ Cel Pillar / São Marcos / Garibaldi/ Crlos Barbosa / Farroupilha / Caxias do Sul / Forquetá-Caravaggio/ S.M.Farroupilha/ Bento Gonçalves/ Veranópolis / Nova Prata/Rio Branco/ Guabiju / São Jorge / Paraí / Nova Graça(Araça)/ Nova Bassano (Brescia)/ Vila Flores/ Nova Roma / Flores da Cunha / Ana Rech/ São Marcos/ Criúva/S. Fco.Paula/ Três Cachoeiras/ Colônia/ Vila São João Torres/ Farroupilhas/ Cambará/ Itambé/Celulose/ S.J.Ausentes/ Bom Jesus/ Vacaria/ Lagoa Vermelha/ Passo Fundo / Carazinho/ Chapada/ Tesoura / Palmeira das Missões/ Seberi / Frederico Westphalen /Iraí/ Sarandi.

4ª PEREGRINAÇÃO: PARANÁ/SANTA CATARINA-Curitiba (PR) / Rio Negro/ Mafra(SC)/ Rio Negrinho/ S.Bento Sul/ Campo Alegre/Major Vieira / Canoinhas/ Valões/ Porto União(SC)/ União da Vitória/ Gen Carneiro / Palmas/ Rinçã / Clevelândia / Mariópolis / Vitorino / Pato Branco / Francisco Beltrão / Renascença/ Marmeleiro / Santa Izabel do Oeste / Realeza / Capanema / Pérola do Oeste / Rio Claro / S. Antônio Sudoeste/ Barracão / Dionisio Cerqueira / S. José Cerqueira/ S. José Cedro / Guarujá do Sul / Guaraciaba / S. Miguel Oeste/ Iporan/ S. João / Itapiranga / Mondaí / Caibi / Palmitos / Cunha Porã / Maravilha / Modelo / Saudades/ São Carlos / Caxambu / Cel . Freitas / Chapecó/ Xaxim / Xanxerê / Faxinal Guedes / Vargeão / Ipurumim / Lindóia/ Concordia / Jaborá / Joaçaba/ Herval / Luzerna / Treze Tílias/Videiralponéia/ Rio das Antas / Caçador / Lebon regis / Santa Cecilia-Curitibanos/ Lages / Painel / S. Joaquim / Bom Jardim Serra / Lauro Muller / Orleans / Urussunga/ Siderópolis / Crisciúma / Ararangua / Jacinto Machado / Turvo / Meleiro / Maracajá/ Morro da Fumaça / Jaguaruna / Tubarão / Capivari / Braço do Norte/ São Ludgero / Armazém / Gravatal / Laguna / Imaruí / Imbituba / Santo Amaro da Imperatriz / Palhoça / Aririú / S. José Norte/ Campinas/ Estreito / **Florianópolis**/ Barreiras / Biguaçu / Tijucas/ Camboriú / Itajaí/ Brusque / Azambuja/ Gaspar/ Ilhota / Blumenau /Indaial / Timbó / Rodeio / Ascurra/ Apiuna/ Ibirama/ Lontras / Rio do Sul / Laurentino / Rio do Oeste / Taió / Pomerode / Jaraguá do Sul / Guara Mirim / Joinville / Araguari / S.Fco. Sul / Itaiópolis / Alto Paraguaçu / Lapa (PR)/ Araucaria / Pinheiros / Orleans / Rondinha / Campo Largo / S.J.Pinhais / **Curitiba** -N.S.Mercê/ Cabral / Senhor Bom Jesus/ Portão/ Igr.Ucranianos / Coração de Maria / Morretes / Paranaguá / Jacupiranga (SP) / Registro (SP)/ Peruíbe / Itanhaém / São Vicente / Santos.

5ª PEREGRINAÇÃO: SÃO PAULO Valinhos (SP)/ Campinas / Indaiatuba / Monte Mor / Elias Fausto / Capivari/ Mombuca / Piracicaba/ Águas de S. Pedro / Sta. Barbara Oeste/ Sumaré / Nova Odessa / Americana / Itacemópolis / Limeira / Cordeirópolis / Rio Claro / Araras / Leme / Pirassununga / Porto Ferreira / Descalvado / S.Cruz Palmeiras / Sta Rita Passa 4 / São Simão / Bento Quirino/ Cravinhos / Bonfim Paulista / Ribeirão Preto / Ser-tãozinho-Barrinha / Jaboticabal / Bebedouro/ Colina / Barretos / Olimpia / Catanduva / S. J.Rio Preto / Mirassol / Balsámo / Tanabi/ Cosmorama/ / Votuporanga / Simonsen / Ecatú / Nova Granada/ Orlândia / S. Joaquim da Barra/ Guará / Ituverava / Miguelópolis / Fazenda Borges / Aramina / Igarapava / Buritizal / Pedregulho / Cristais /Franca / S.J. Bela Vista / Itirapuã / Patrocínio Paulista / Batatais / Brodosqui/Altinópolis / S.A da Alegria / Cajuru / S.Rosa do Viterbo / Tambaú / Itobi / Casa Branca / Cocais / Mococa / S.J.R.Pardo / Itaiquara / Tabiritiba / Caconde/ Divinolândia / S.Sebastião da Grama / Vargem Gde. Sul / S.J.Boa Vista / Águas da Prata / Aguaí / S.Antonio Jardim / Espirito Santo do Pinhal / Mogi-Guaçu / Mogi Mirim / Itapira / Lindóia / Serra Negra / Amparo / Pedreiras / Jaguariúna / Vinhedo

6ª PEREGRINAÇÃO VALE DO PARAÍBA: Sta. Rita de Caldas (MG)/ Borda da Mata/ Ouro Fino/ Jacutinga/ Taubaté(SP) / São Luiz do Paraitinga/ Ubatuba/ Caraguatatuba/ Jambeiro / Jacareí / S J dos Campos/ Caçapava/ Campos do Jordão/ São Bento do Sapucaí / St Antônio do Pinhal / Pindamonhangaba / Carajutuba / Moreira Cesar.

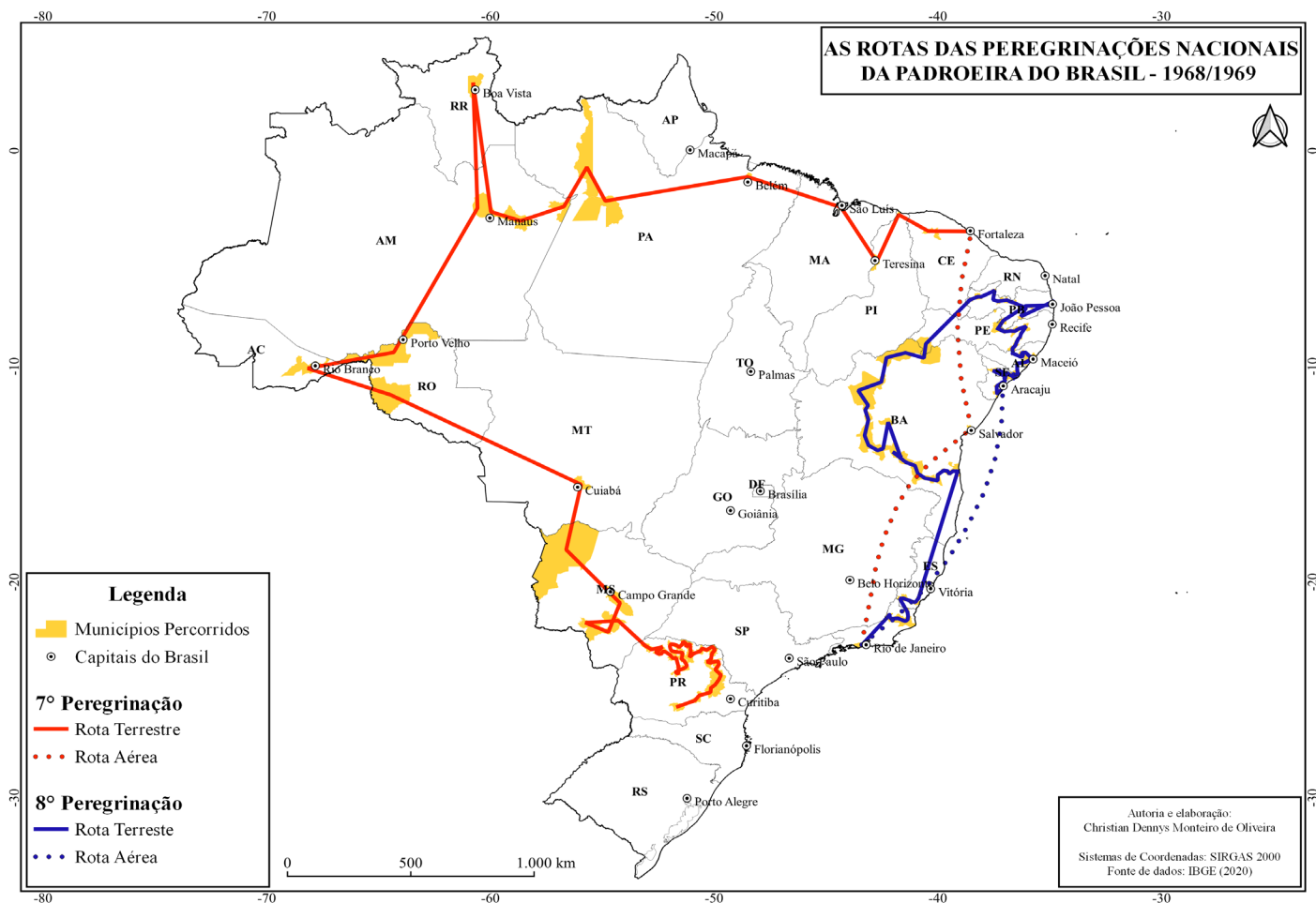
PEREGRINAÇÕES 01 a 06



7ª PEREGRINAÇÃO: BRASIL 1 - Rio de Janeiro(avião) / Salvador (BA)/ Fortaleza (CE)/ Sobral / Parnaíba / Teresina(PI) S.Luiz (MA)/ Belém(PA)/Santarém / Óbitos / Parintins / Itacoatiara / Manaus (AM) / Boa Vista (RR)/ Manaus (AM)/ Porto Velho /Rio Branco (AC) / Guarará Mirim / Cuiabá(MT)/ Corumbá/ C. Grande (MS)/ Entrocamento / Alveira / Dourados / Fátima do Sul/ Ponta Porã / São Pedro / V.Vargas / R. Brilhante/ Loanda (PR)/ Planaltina / Ananporan / Quatro Marcas /Graciosa / Paranavai/ Sumaré / Alto Paraná / Tamboara / Paraíso do Norte / São Carlos Iraí / Florais / Nova Bilac / Barão de Lucena / Nova Esperança / Castelo Branco / Maringá/ Maringá Velho / Marialva / Mandaquari / Jandaia do Sul / Barrazópolis / Iaviporã / Jardim Alegre/ / Lidianópolis / Porto Ubá / Monte Alto / Capela S. Domingos/ Jardim Flórida / Faxinal / Mauá / Araruva / California /Apucarana / Arapongas / Rolândia / Astorga /Iguaraçu /Angulo / Capela S. Roque / Flórida / Lobato / Colorado/ Alto Alegre / N.S das Graças/ Bentópolis / Guaracy/ Jaguapitã / Vila Prado / Mirassolva/ Florestópolis / Porecetú/ Alvorada do Sul / Sta Margarida / Bela Vista / Vila Gandhi/ Primeiro de Maio/Ibaci / Sertanópolis / Cap Boa Esperança/ Ipiobopã / Jardim Sol / Londrina / Jatazinho/ Serra Morena / Cornélio Procopio/ Santa Mariana / Bandeirantes / André / Cambará / Jacarezinho / S.A Platina / Conselheiro Mairinki / Ibaiti / Japira / Jabuti / Pinhão / Tomazina / Siqueira Campos / Venceslau Braz/ Arapoti / Calogeras / Jaguariuna / Piraí do Sul / Castro / Tronco / Carambei / Ponta Grossa / Imbitura / Lontrão / Irati.

8ª PEREGRINAÇÃO: BRASIL 2 - Rio de Janeiro (RJ)/Aracaju(SE)/ Estância/Iporanga D'Ajuda / Laranjeiras / Maruim/ Rosário do Catete / Carinópolis / Capela / Japaratinga / Gen.Mainard/ Muribeca / N.S.Glória / Graco Cardoso/ Moita Redonda/ Aquidã / Cedro de S. João Propriá/ Japotá / Pacatuba / Estiva do Raposo / Brejo Grande / Ilha das Flores(AL) Betume / Passagem / Neopolis(SE)/ Piaçabuesu/ Penedo(AL) / Junqueira / São Miguel dos Campos / Mal.Deodoro / Maceió(AL)/ Pilar / Satuba / Cidade dos Menores/ Bom Pastor / Fernão Velho / B.Jesus Jaraguá/ Capela / Viçosa/ Petrobás / Atalaia Velho / Atalaia Branca / Corumba / Porangala / Marimbondo / Aparecida / Caldeirão / Palmeiras dos Índios / Lagoa São José / Bom Conselho(PE) Sta Terezinha / Brejão/ Garanhuns/ Neves / Jupi / Lageado / Cachoeirinha / Caruaru / Belo Jardim / Sanheró / Pesqueira/ Mimoso / Arcoverde/ Sertania/ Monteiro (PB)/ Campina Grande/ João Pessoa (PB)/ Cabedelo / Bayeux/ Campina Grande / Juarezinho / Junco de Seridó / Sta Luzia / S.Mamede/ Patos / Malta/ Candido/ S. Bento / Aparecida/ Souza / Mariópolis / S. Gonçalo / Cajazeiras / Petrolina (PE) / Juazeiro(BA)/ Casa Nova / Remanso / Xique-Xique/ Barra Rio Grande/ Capixaba / Retiro / Morporá / Ibotirama / Paratinga / Bom Jesus da Lapa/Riacho de Santana/ Igaporã/ Caetité / Pancadão / Ibitira /Catioba / Maguezita/ Brumado / Livramento / Aracatu / Anagé / Vitória da Conquista / Itambé / Itapetininga / Bandeira / Itororó / Rio do Meio/ Faz. Sta. Luzia/ Itamirim / Floresta Azul / Ibicaraí / Itapé / Itabuna / Salubrinho/ B.Vitória/ Ilhéus/ Pontal / Iconha / Rio Novo / Guacui/ Celina/ Alegre/ Gerônimo Monteiro/ C. Itapemirim (ES)/ Morro Coco/ Travessão/ Campos(RJ) / S.Fidelis / Itaocoara / Aparibe/ Santo Antônio

PEREGRINAÇÕES NACIONAIS 7 a 8



Ordem das Peregrinações	Total de Localidades Visitadas	Distância Percorrida (Km)	Duração (nº de dias)
1ª Minas Gerais	107	3000	34
2ª Bahia	90	5000	32
3ª Rio Grande do Sul	91	4000	41
4ªParaná/ Santa Catarina	152	5000	52
5ª São Paulo	97	3000	38
6ª Brasil 1	127	12600	51
7ª São Paulo – Vale	20	1000	13
8ª Brasil 2	195	10000	60
Total da Parte Nacional	870	43600	321
Em 1968, a Imagem fez outras sete peregrinações (regionais)...			
9ª Bauru (SP)/ Uberaba(MG) / Marília(SP) / Assis (SP)	97	4000	40
10ª Campo Mourão(PR) /Sorocaba (SP) / e São Paulo	38	400	60
11ª Campanha / Luz (MG)	26	1200	08
12ª : Sul de Minas / Serra da Mantiqueira (SP)	07	200	04
13ª Uberlândia (MG)/ Campanha /Mogi das Cruzes (SP)	16	2000	17
14ª Nova Friburgo (RJ)/ Niterói (RJ)	47	3500	24
15ª São João del Rei (MG) / Petrópolis (RJ)	20	2500	19
Total da Parte Regional	251	13800	172
TOTAL	1130	57400	493

Neste reforço, é preciso reiterar a ideia de “complementação de devoções” à medida que uma *santa nacional* não concorre com os santos locais; ao contrário, o ritual de recepção da imagem era geralmente mediado pela presença do santo da

localidade, mesmo que este possuísse uma irradiação regional forte, como é o caso de N.S. de Nazaré, padroeira da Amazônia. É interessante lembrar que, segundo o relato de D. Macedo, quando da visita à Belém do Pará, o roteiro da Imagem de Aparecida interagiu perfeitamente com trechos do percurso do Círio de Nazaré.

A questão mais incômoda, colocada na observação de tais representações, advém justamente das áreas e estados ausentes dos 8 percursos apresentados. Como a 2ª parte das peregrinações não foi além do campo da influência mais direta do Centro-Sul, constatamos que áreas como Brasília, o norte/nordeste de Minas Gerais e estados como Goiás (incluindo o atual Tocantins) e Rio Grande do Norte ficaram excluídos desse evento. Se as 8 rotas traçadas se aproximavam-se dessas áreas e que a visita ampliaria a representação nacional da peregrinação, pode-se até especular que, em tais áreas, as resistências a recepção da Santa mostravam-se significativas. Mas de onde viriam essas “resistências”?

Vale a pena utilizar um trecho representativo do livro de bordo de D. Macedo, nos registros da peregrinação à capital paulista, já em 1968 (portanto após as comemorações da Rosa de Ouro), quando as posições políticas no interior da Igreja vinham sendo acirradas por conta do cenário político brasileiro.

Matriz de São José do Jardim Europa (4-5/06/68). Recepção regular. Hora contra indicada de chegada por ser um bairro aristocrático bairro de muitos israelitas e protestantes. Ótimo comparecimento. Durante o dia não houve vigília. Cerimônia de coroação à hora da despedida. Igreja da Imaculada Conceição (5-6/06/68). Recepção grandiosa. Trono belíssimo como a paróquia anterior, muita gente vigília noturna e visita durante todo o dia. Despedida soleníssima. Santo Amaro (6-7/06/68). Recepção simplíssima. Nada de enfeite. Pouca gente tomou parte. Não havia trono para a imagem mas não houve malícia por parte do vigário, só não queria ter trabalho no fim da missa. Houve um *advogadinho*, cara de vermelho que tem muita influência no vigário, que achou que essa peregrinação não passava de fanatismo e idolatria. O padre Ávila protestou e o povo também. Por fim o tal mestre retratou-se pedindo desculpas. A imagem deveria ficar nesta paróquia três dias, mas combinou-se ficar um. (MACEDO, 1968)

Compreende-se assim que a Peregrinação Nacional da Imagem não correspondeu a um evento de apelo consensual e muito menos dissociado de questões políticas e financeiras, envolvendo os movimentos de massa. Por essa razão é quem, na última parte do documento que sintetiza o relatório das viagens de D. Macedo no

comando da Peregrinação (Peixoto, 1990), 4 fatores foram rotulados de *críticas que tivemos de enfrentar*: I) a acusação de que a peregrinação era fundamentalmente uma campanha de arrecadação financeira para as obras da Basílica; II) a ocorrência de um grande contingente de ambulantes presentes na maioria dos lugares visitados pela Santa; III) o improvisado e o despreparo na montagem dos percursos e das solenidades que compunham as viagens ; IV) as falsificações de imagens gerando eventos paralelos para ludibriar os fiéis de lugares onde a Santa não passaria.

Portanto tais “críticas” sinalizavam os mesmos problemas que o Santuário passaria a viver, internamente, a partir do momento em que a migração simbólica redimensionasse as obras da Nova Basílica, acelerando sua construção após o jubileu da Rosa de Ouro e estabelecendo a base para criar a dimensão interna dessa migração.

3.3 A gênese da metropolização do Santuário

Desde 1955, ano em que se iniciaram as obras de construção da nova Basílica, as principais decisões sobre o curso dos trabalhos eram tomadas pela Comissão Executiva das Obras, que reunia seus membros mensalmente na Cúria metropolitana de São Paulo, sob a presidência do Cardeal Motta, então arcebispo de São Paulo.

O *Livro de Atas* das reuniões organizadas por esta Comissão foi reproduzida no dossiê montado por Brustoloni em 1992. Com este livro podemos, não só acompanhar todo o trajeto da construção em seus registros oficiais, como também confrontar tais registros com os depoimentos de D. Macedo e do Padre Noé Sotillo – nomeado na 55ª reunião, de 12/05/67, tesoureiro dos recursos da obra. São 91 atas que, até o ano de 1978, descrevem as mais importantes ocorrências da construção e de eventos direta ou indiretamente relacionados a ela.

Além das formalidades, homenagens e apresentação de relatórios sobre o andamento das obras, o *Livro de Atas* registrou, de forma sutil, o impasse que se estabeleceu no final dos anos 60 com a firma Mariutti, responsável pelos diversos serviços de concreto armado (*pilares* da fundação) da Basílica, até essa época. As atas de 1967 registravam que essa empresa ganhara também a concorrência para

a montagem da cúpula central da Basílica e terminaria sua construção em julho de 1968. Na sequência, outras reuniões indicavam que os “trabalhos na estrutura da cúpula seguiam normalmente”.

Mas de 1969 a 1971, muitas das ações relacionadas à construção deixaram de ser oficializadas e foram, provavelmente, decididas por força da centralização administrativa que Noé Sotillo passou a incorporar nesta virada da década. São os registros da 68ª reunião, datada de 6 de julho de 1971, que apresentam o novo panorama de realizações e responsabilidades no que diz respeito as obras:

ATA DA 68ª REUNIÃO. Sob a presidência do Sr. Cardeal D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, arcebispo metropolitano de Aparecida, reuniu-se no 4º andar da “Torre Brasília” da nova catedral Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida, em sua sexagésima oitava reunião, a Comissão Executiva da Construção da mesma, às 14:30 horas do dia 5 de julho de 1971 – terça-feira – contando com a presença de D. Antônio Ferreira Macedo, Mons. Osvaldo Bindão, Pe. Francisco Batistela, Dr. Benedito Calixto de Jesus Netto., Sr. José Ricardo Barbosa e Dr. Luís Alves Coelho. Aberta a sessão pelo Sr. Cardeal Motta, D. Macedo sugeriu que o Dr. Calixto apresentasse um relatório do que se realizou na construção da nova Basílica nestes dois últimos anos, uma vez que a última reunião foi a 17 de abril de 1969. O relatório foi o seguinte: Perfurado poço artesiano para toda a Basílica e construído o reservatório na esplanada superior; construído parte do canteiro de obras e instalações sanitárias provisórias; ampliado o canteiro de obras com o almoxarifado, oficinas e barracões para depósito de materiais; instalado posto de gasolina; construído um pequeno bar para atender os romeiros; demolido o reservatório superior provisório e executado serviços de ligação desta rede ao reservatório de compensação na fonte artesiana; executados serviços de limpeza e adaptação da área do bosque das mangueiras; construída uma instalação sanitária nesta área; Construção de uma creche para lactantes, com amplas instalações sanitárias para atender a área do bosque; adquirido mobiliário para a creche; Adquiridas as máquinas operatrizes da oficina, etc; Terminado o grande salão dos romeiros e respectivas instalações sanitárias... (LIVRO DE ATAS – Santuário de Aparecida 1971)

O texto, na sequência, escrito a partir dos relatos de Benedito Calixto, registra que aproximadamente $\frac{1}{4}$ (um quarto) da basílica estava pronta, atingido um total de 2.450 metros quadrados de área construída (ou uma lotação para 11.000 pessoas). Após esmiuçar outros problemas relacionados à complexidade da construção da cúpula – fase que serviu de pretexto principal para as reorientações administrativas – outros aspectos interessantes das pretensões sociais da obra são mencionadas:

[...] Todos esses trabalhos foram executados com operários da basílica sob a orientação do padre Noé Sotillo e supervisão do arquiteto Dr. Calixto, exceto o calçamento que foi entregue a firma especializada (Serveng – Civisan serviços gerais). Terminado o longo e extenso relatório do Doutor Calixto, discutiu-se o assunto fechamento da cúpula...O senhor Cardeal entregou a orientação pastoral da basílica a Dom Macedo e a parte técnica da mesma ao doutor Calixto e aos padres que trabalham na basílica. (LIVRO DE ATAS, Santuário de Aparecida, 1971)

Esta reunião deu-se a 6 de julho de 1971, indicando a próxima assembléia programada para setembro deste mesmo ano.

Apesar de não constar, no início do texto, o nome do Padre Sotillo, sua presença é comprovada pela assinatura da ata. Afinal, o valor histórico desta reunião não poderia ser relevado se a administração das obras, já em suas mãos, não fosse o principal elemento de efetivação da nova política da Igreja para este empreendimento arquitetônico.

Cumpri-nos, a partir deste registro, ir costurando tais “avanços” gerais da obra com o projeto de efetivação de um Santuário Nacional pleno, ritualizado em diversos eventos monumentais – mas de maneira especial na Peregrinação Nacional celebrando a Rosa de Ouro – e conquistado no decorrer desses *milagrosos* anos 70.

Antes, porém, de centrarmos a reflexão nos instigantes depoimentos de Noé Sotillo – e toda sua representação que nos permitirá associá-la com a figura *mítica* de Jack, em *Os Pilares da Terra* – devemos situar, de uma maneira mais clara, o contexto geográfico de modificações técnicas e políticas, iniciadas com a entrega da Rosa de Ouro, encerra-se na inauguração da Passarela da Fé, elo de ligação entre a Basílica nova e o Centro velho de Aparecida.

Estes cinco anos de transição devem ser lembrados como um *período referencial* que nos permitirá compreender: a) porque devemos interpretar como “metropolização” uma construção urbanística que efetiva sua monumentalidade dentro de uma lógica muito mais empresarial e mercantil do que eclesial; b) como, dentro desta mesma lógica, a migração simbólica da Imagem transformou seus fluxos na capacidade de atrair contingentes astronômicos de *peregrinos existenciais* ou migrantes, em franca urbanização; c) o que permitiu – e continua permitindo – a instalação de equipamentos de infraestrutura urbana no interior do próprio Santuário. Vejamos,

portanto, que condições específicas são estas que, passados 27 anos da inauguração da Passarela da Fé, tornam o Santuário de Aparecida um *Paraíso das Compras*, minimizando e ampliando, simultaneamente, desconforto e estranheza.

O Censo de Demográfico do IBGE de 1970 é o primeiro indicador oficial de porte registrar que a população urbana do Brasil teria ultrapassado a população rural. A expressão metropolitana dessa urbanização, evidenciada agora no fator moradia, desde a década de 50, já tinha em São Paulo seu modelo de funcionamento. A tendência de “modernização tecnológica” que passava a moldar o papel da metrópole paulista a partir de então não completava e nem extinguiu os demais padrões de modernização. Portanto, as chamadas transições demográficas que as metrópoles centrais do capitalismo transformaram camponeses em operários e estes em trabalhadores dos serviços e/ou consumidores, ao longo de quase um século, passavam a ser vivenciadas em São Paulo e na rede urbana circundante, em menos de uma geração. Assim é que se pode demarcar um contexto referencial para o desenvolvimento do Santuário de Aparecida, justamente no momento em que essa nova modernização da metrópole paulista passa a ter ressonância nos elementos constituintes de seu entorno.

Amélia Damiani, num artigo que trata da *teoria da Urbanização em países pobres* para relembrar elementos fundamentais das teses de Milton Santos, nos auxilia nesta contextualização. Citando trechos de várias obras do geógrafo⁵⁶, a autora permite-nos absorver diversos conceitos que se afinam com a ideia em questão: o desenvolvimento do Santuário de Aparecida, em termos monumentais, só pôde realizar-se no momento em que sua organização passou a atender as diferentes demandas sociais de uma população em franca urbanização:

Do ponto de vista dos fluxos de mercadorias, o país inteiro se torna a “região” do seu “centro”. A rede urbana e seu estudo não se caracteriza por mais um enfoque, tradicional em geografia, mais que isso faz parte do processo de desvendamento dos termos da organização, nessa Segunda metade do século XX nos países pobres. Não cabe a compreensão da cidade isoladamente. Na realidade, a unidade de estudo geográfico é a rede urbana... talvez nos leve a discernir uma tipologia de formas de transição ou passagem e mesmo estabelecer uma perspectiva. Uma definição da rede urbana, diante de seu significado metodológico, seria apresentá-la como ... o resultado de

56 Especialmente *O Espaço Dividido: os Dois Circuitos da economia Urbana dos países Subdesenvolvidos*(1979)

um equilíbrio instável de massas e de fluxos cujas tendências à concentração e à dispersão variam no tempo e estão em relação com os dados estruturais e técnicos de ordem econômica, sociocultural e política[...] Distingue-se cidades locais, cidades regionais, metrópoles incompletas e completas, numa classificação básica do espaço recente. As metrópoles seriam responsáveis pela macro organização do espaço, embora a primeira delas, para exercer a totalidade de suas funções, dependentes de contribuições externas, não respondendo com meios próprios às necessidades econômicas e sociais, fruto do atraso de sua industrialização bem como das formas que essa industrialização assume [...] De qualquer maneira, um pressuposto da existência de um sistema de cidades é a integração nacional pelos transportes. E, ao mesmo desencadeia o sentido primordial dos fluxos:[...] em consequência do período tecnológico e em função da falta de elasticidade do emprego, as pessoas deixam o campo sem parar necessariamente na cidade local.[...] A macrocefalia é um produto das modernas relações econômicas, nos termos como essas se desenvolvem. No conserto de trocas desiguais, envolvendo os países pobres, não representa uma anomalia atrasada, ou uma patologia avessa à modernidade [...] Existe, em princípio, uma concentração mais acentuada que aquela registrada nos países desenvolvidos, como reflexo da não fluidez dos elementos do progresso”. (DAMIANI, 1997, p. 238/239)

Temos apontado como *aceleração* urbanística das obras da Basílica Nova, no final dos anos 70, justamente este cenário que pontua, em Aparecida, a macrocefalia nascente da metrópole paulista, demandando urgentemente uma espacialidade religiosa de massa em sua rede urbana. Afinal, se a metrópole de São Paulo tinha de responder ao crescimento da demanda por comércio, lazer, moradia e demais equipamentos de infraestrutura social, no aspecto religioso não poderia ser diferente. A não ser quando consideramos quais os lugares mais adequados para tal investimento.

A resposta a essa demanda veio com a mesma urgência; com a mesma sobrecarga da infraestrutura urbana, realimentada pelas *facilidades* dos sistemas de transporte e comunicação – tão bem sintetizados na peregrinação comemorativa da Rosa de Ouro.

As cidades regionais, vizinhas de Aparecida, como Taubaté, Guaratinguetá, São José dos Campos, Resende (RJ), entre outras, passando também pela readaptação à rede urbana das metrópoles nacionais, contribuíram apenas para reforçar essa especializada concentração espacial de Aparecida, como demonstra a pesquisa da professora Nice Müller em *O fato urbano na bacia do Paraíba no Estado de*

São Paulo (1968). Por esta razão, principalmente a partir dos anos 70, não há como estabelecer mais esquemas de intermediação para os serviços religiosos que se caracterizavam como demandas do simbolismo metropolitano. Assim como as cidades locais remetiam migrantes para as cidades maiores ou metrópoles, as paróquias e santuários locais – para ficarmos por enquanto nas motivações internas ao catolicismo – passaram a promover direta ou indiretamente a explosão desta mesma macrocefalia em termos religiosos e hierárquicos.

O contexto do adensamento urbano, traduzido na explosão das migrações e combinado à modernização tecnológica da metrópole paulista, guardada as devidas proporções, também na metrópole fluminense, tem uma dimensão política muito importante que deve ser aqui realçada. Conforme vimos na descrição da Peregrinação Nacional e na demarcação das reformulações administrativas da Comissão Executiva das Obras da Basílica nova, dificilmente encontraremos na história da Aparecida outro período em que a parceria com o Estado tenha sido tão plena e eficaz. Para isso, entendemos que o período ascendente da Ditadura Militar no Brasil (de 1964 a 1976), tenha contribuído enormemente para o franco estabelecimento dessa aceleração urbanística. Ou seja, não se pode falar em contexto sócio-econômico da urbanização brasileira, modelada pela São Paulo dos anos 60/70, ignorando que o braço político e institucional que alavancou – até entrar em crise estrutural nos anos 80/90 – o processo de modernização tecnológica e territorial da metropolização tenha sido o Estado e suas parcerias institucionais (civis e militares).

Percebemos, por intermédio das ações do administrador das obras do Santuário, que a identidade institucional entre Igreja e Estado, mesmo nessa época, é muito menos de caráter ideológico e muito mais de natureza metodológica. O fato é que existia uma pressa governamental em se confirmar o *milagre econômico* do desenvolvimento nacional; e a Igreja, particularmente em Aparecida, soube aproveitar-se estrategicamente dessa mesma pressa para adentrar na *modernidade* religiosa: uma religiosidade metropolitana, pagando, em médio prazo, o preço da saturação e do consumo religioso superficial (como veremos no capítulo seguinte).

Neste quadro, parece-nos exemplar registrar o desabafo do arquiteto B. Calixto, autor do projeto encomendado em 1946 para a Basílica nova, que diante da

“tempestade” de reformulações autorizadas pelo Santuário para o encaminhamento das obras nesta época, faz essa declaração em seu 7º caderno de anotações:

16 de setembro de 1971: Dia 8 de setembro, estive em Aparecida. Fizemos uma reunião da Comissão de obras da basílica. O Sr. Cardeal que havia estado no Rio com o Ministro Andreazza que haviam marcado a data de 8 de Dezembro próximo para a inauguração da Passarela, com a presença do Presidente Medici. Comunicou que havia estado também com o Núncio e que este havia sugerido que se acabasse as 3 naves da Basílica para 1972, isto é, dentro de 1 ano, mesmo que para tanto se fizesse um empréstimo. Discutiu-se na reunião a possibilidade da execução, nesse prazo de um ano, em concreto ou em aço. Naturalmente, como sempre acontece nessas reuniões, as opiniões foram as mais estapafúrdias[...]Agora devo fazer aqui algumas considerações minhas sobre o assunto das naves: Acho um absurdo se meter num empréstimo deste vulto para ter as três naves prontas em 1 ano. Admitindo que tudo corresse bem, que a Basílica obtivesse do governo federal o tal empréstimo de Cr\$ 60.000.000,00, ainda assim iriam se meter numa embrulhada daquelas, pois para pagar depois o empréstimo, teriam de parar tudo e ainda, pelo que me consta, nem a renda do cofre daria para o gasto. E ainda, segundo o Pe. Noé, a Basílica se enterraria até os olhos por mais de 20 anos. E tudo isso por quê? Porque, parece-me, o governo federal está muito interessado em se “promover” e uma grande promoção para o governo seria conseguir que o Papa visitasse o Brasil, em 1972, ano em que vai comemorar 150 da independência. E para que o Papa cá viesse, nada melhor que “dourar” a pílula dizendo a Sua Santidade que a “maior Basílica do mundo, levantada em honra de Deus e da Bem-aventurada Virgem Santíssima, invocada no Brasil como Sua Padroeira, a Virgem Aparecida, estaria, em 1972 em condições de receber de Sua Santidade a benção litúrgica ... Evidente que a ideia de trazer o Papa ao Brasil se apresentou ao Cardeal como realização de um dos seus mais caros sonhos, o de ver o Papa em Aparecida antes de sua morte. Como sempre, ninguém pensou nas consequências de tudo isso. Ninguém pensou que Aparecida não tem o mínimo de condições para receber quem quer seja, muito menos o Papa. Ninguém pensou em nada daquilo que necessariamente vai surgir como problema, uma vez acabadas as três naves. Ninguém pensou que nós vamos acabar a Basílica e isso implica numa série imensa de serviços anexos, tais como calçamentos, iluminação, estacionamentos e uma série de coisas por fazer e que dinheiro a emprestar é somente para as naves, e assim mesmo se der, porque, olhe lá, não custa nada surgir uma “tijolada” no curso de construção que vai por tudo por água a baixo. E daí, nem nave, nem Papa, nem nada[...]Eu particularmente, não sou favorável a esta ideia do acabamento em 1 ano da Basílica. Ainda mesmo considerando a capacidade do Pe. Noé para encara certos problemas, penso que nem mesmo ele vê as coisas claramente. Porque o certo é que falta visão a todo mundo em Aparecida (BRUSTOLONI, 1992 – 7º Cadernos de Anotações de B. Calixto. P 597 a 600.)

O autor do projeto do novo templo – e por extensão, artífice das reformulações urbanísticas do Santuário – veio a falecer em 21 de julho de 1972, sem sua obra (ou o

que fizeram dela) pronta. Mas a dimensão paradoxal que fazia da monumentalidade em construção, uma corrida contra o tempo, foi perfeitamente captada pelo arquiteto: *ninguém pensou que Aparecida não tem condições para receber quem quer que seja, muito menos o Papa*. E mesmo quando isso ocorreu, 8 anos após sua morte, a 4 de julho de 1980, a *maior basílica do mundo* permanecia amparada pela *mais limitada cidade-santa do mundo* se considerarmos a desproporção entre os investimentos do/no Santuário com as carências em infraestrutura urbana. Resultado: o desabafo do Sr. Calixto era ouvido sim, mas na “Aparecida” que a Igreja passou a criar dentro dos muros de seu próprio Santuário. E a Passarela da Fé foi o primeiro equipamento paisagístico desta recriação. Não era a nova Basílica que simplesmente se “ligava” à velha; entretanto, toda uma articulação da obra com a “velha cidade” (símbolo da antiga espacialidade urbana brasileira) que encontrava naqueles atos de pressa, endividamento e estrelismo, um caminho moderno e seguro para sua redenção. Ninguém, podia deter o progresso; apenas reinventar suas contradições. Restavam, de um lado, o protesto pouco eficaz de Benedito Calixto e, de outro, o “doar-se a causa maior” de Noé Sotillo. É justamente *este outro* lado que passaremos a caracterizar a partir de agora.

3.4 – A (Re)Construção da Nova Basílica (1967 a 1988)

Por encomenda de Júlio Brustoloni, no início dos anos 90, o Pe. Noé Sotillo redige estas memórias (não publicadas), que foram encadernadas juntamente às atas da Comissão Executiva das Obras e ao 7º Livro de Anotações do arquiteto Benedito Calixto. As memórias constam de 102 itens dispostos sem necessária ordem cronológica, destacando a evolução, os impasses e os personagens que fizeram da construção da Nova Basílica um desafio ímpar para a efetivação deste “Santuário Nacional”. Consideramos este material o principal documento que fundamenta a maneira de interpretarmos a Basílica nova como *templo metropolitano*. Sem o mesmo, provavelmente tornar-se-ia impossível delimitar este período-síntese de mudanças estruturais no encaminhamento das obras; bem como não conseguiríamos demonstrar a dinâmica territorial do Santuário, que a partir de então, incorporou a lógica de desenvolvimento da Grande São Paulo.

Nos primeiros itens, Sotillo, tenta apresentar, como obra do acaso, os motivos que o levaram a tornar-se tesoureiro da Basílica, em substituição ao Pe. Pedro Henrique Floerchinger, o qual teria se afastado em maio de 1967, como documenta a ata da 55ª reunião da Comissão Executiva de Obras. Conta que *sempre fora missionário e sem experiência nenhuma no campo financeiro*. E só começou a lidar com administração de um templo, quando se tornou superior e vigário do Santuário da Penha (zona leste da capital paulista). Fora indicado para o cargo por intermédio do Pe. Faria, o qual morava com ele na comunidade, atendendo a um pedido do Provincial dos Redentoristas, Pe. Leardini, que procurava um substituto para Floerchinger. Em janeiro de 1967, ele passa a auxiliar na tesouraria, assumindo, em maio, a definitiva responsabilidade financeira dos encargos da obra.

Na sequência, é feita uma descrição do quadro financeiro e da rotina de trabalho encontrar nos primeiros meses em que esteve à frente desta nova função. Menciona a desorganização relacionada à escassez de dinheiro e à falta de métodos racionais de administração. Os primeiros itens sintetizam as limitações técnicas das finanças e das obras que, em 5 anos, estariam significativamente alteradas, justificando assim a importância de sua administração:

Situação Financeira Quando cheguei, fiquei espantado com a falta de recursos frente aos compromissos assumidos. Estava com um déficit de 50.000.000.00 cruzeiros velhos. Fiquei apavorado e me queixei com o Pe. Pedro, ele me acalmou e me disse com sua fé peculiar: Nossa Senhora não deixará faltar. Devagar e sempre tudo se arruma. Tenha paciência. Fui ter com o Cardeal e pedir a ele o seguinte: se fosse para trabalhar com dívidas eu desistiria na hora. Então ele me disse: Então somos dois porque também não quero dívidas, porque basta o que sofri em São Paulo, com dívidas da catedral. Se acabar o dinheiro pára-se a construção. Dívidas nunca. Não temos pressa em terminar a obra. Quando ficar pronta...ficou! Graças a Deus nunca precisamos parar, mas passamos por apertos terríveis no começo. O dinheiro era curto !

Situação da construção Em janeiro de 1967 estavam construídas as seguintes partes da Igreja: a nave voltada para a cidade (nave norte), com as janelas abertas: Torre Brasília e Galeria que une as duas. A torre de 18 andares tinha o térreo e os 2º, 3º e 4º andares com acabamento e o mirante. Todos os outros andares em bruto. Desde 1959 servia para a missa no Domingo. As confissões eram atendidas nas galerias superiores... A cúpula estava na laje térrea, com os arranque dos pilares em ferro. Nada mais havia construído. O início das obras foi em 1955 e cheguei 12 anos depois. Até então andando nas missões nem cheguei perto da obra nesses anos. Não conhecia nada, não sabia nada. (Op. cit., p.183)

Evidentemente causa-nos estranheza como a fala do Cardeal sobre a relação obras/dívidas possa ter se alterado tanto, em 4 anos. Além disso, chama à atenção as dimensões tão limitadas do que havia sido construído nestes 12 anos. Mas o que são doze anos na lógica das velhas catedrais medievais? Proporcionalmente, muito mais do que os vinte anos contados da cerimônia inaugural em 1946, ou 40 anos, desde que as primeiras cartas dos redentoristas passaram a registrar a necessidade do novo templo. Enfim, o que fora feito não fazia parte do processo, ora nascente, já que este determinava o limiar da modernização centralizadora que Sotillo passa a incorporar; principalmente no afastamento integral da Firma Mariutti, exercendo, a partir de então, o controle executivo da obra.

O momento decisivo na conquista desse controle deu-se no impasse em torno da confecção da cúpula central da Basílica. O contrato assinado por D. Macedo dizia que o valor da obra era de 500.000 cruzeiros antigos a ser pago em 4 anos, num valor aproximado de 35.000 cruzeiros, mensais. Este se referia somente à concretagem parcial da cúpula sem a finalização nem acabamento. Era necessário prorrogar mais 4 anos, para esta finalização. Um acordo estabeleceu o pagamento apenas parcial (50%) da dívida mensal. Mas o resultado disso foi mais atraso e, por tabela, descumprimento de outras obras do cronograma. Com palavras medidas, Sotillo encerra a descrição do episódio lembrando, que de 1967 a 1971, os Mariutti foram se afastando de forma discreta. E o caminho para sua onipresença, se abrindo:

Não posso dizer que agiram mal ou desonestamente. Ao contrário, honraram o compromisso e entregaram a cúpula em concreto, pronta, embora com ajuda financeira da Basílica. Dom Macedo gostava muito e confiava cegamente nos Mariutti. Tanto assim que ele fazia as compras para construção e depois apresentavam as notas para pagamento. Quando ia a São Paulo colocava à disposição de D. Macedo e do Pe. Pedro carro e motorista para levá-los aonde quisessem. No Natal mandavam belos e caros presentes ao Sr. Bispo. Sabiam agradar. Estavam na deles! Quando terminavam a obra e o contrato com os Mariutti, a Basílica assumiu os empregados que eles mandaram embora. Para nós era interessante essa mão de obra, pois conheciam bem o trabalho. Lembro-me também que no contrato só era respeitado o que estava escrito. Isto por parte deles. Assim, qualquer outro serviço prestado era cobrado como hora extra e com as leis sociais de 150 por cento! Isto nos levou a organizar a nossa própria mão de obra. (Op. Cit., p.185)

Posteriormente, Sotillo destaca o grande volume de trabalho que envolveu o escoramento da cúpula para a sua finalização. Admite que os 4 anos de atraso po-

deriam ter sido economizados em pelo menos 3, se os materiais usados na atualidade já estivessem disponíveis. Porém, o mesmo raciocínio valeria para qualquer empreendimento técnico. O que não fica explicitado, e mereceria uma investigação mais específica está no campo dos custos para essa ampla concentração administrativa. Ou a Basílica, até 1967, realmente empregava mal 85% de sua arrecadação – já que 5% iam para a CNBB e 10% para a Mitra Arquidiocesana de São Paulo e depois para de Aparecida – atendendo interesses diversos, ou a nova lógica da construção tornou-se um caminho único para se evitar a total paralisação do projeto.

De certa forma, as duas possibilidades não se excluem. Apenas a primeira, contudo, sugere a existência de um conjunto de irregularidades, cuja solução Sotillo cuidou apenas de diluir e otimizar, frente às facilidades financeiras advindas de duas fontes conquistadas nesta época: a multiplicação da receita das doações (ampliadas nas comemorações da Rosa de Ouro) e os empréstimos do próprio governo federal. Após a solicitação do núncio apostólico para a aceleração da construção das outras naves, no prazo de um ano – o que não aconteceu em função da morte de Benedito Calixto – desaparecem das atas qualquer menção de empréstimos. Mas as dívidas também desaparecem! Aparentemente, o crescimento do montante de doações desfez os principais problemas!

Na 84ª reunião da Comissão Executiva, realizada em 11 de novembro de 1985 – 20 anos após o início das obras – Sotillo apresenta um amplo relatório dos custos gerais da construção, desde a compra do terreno até aquela etapa com mais de 4/5 da Basílica pronta. O total somava Cr\$ 75.000.000,00 ou o valor equivalente a US\$ 10.000.000,00 (dez milhões de dólares), o que deixou surpreso até o engenheiro responsável pelos projetos, Dr. Luis Coelho (substituto de Benedito Calixto). Os custos eram extremamente baixos! E a explicação de Sotillo estava na seguinte combinação de fatores:

- O patrimônio constituído pela Basílica acumulado representa, em parte, um permanente investimento;
- *A drástica redução dos custos operacionais, nos últimos 8 anos;*
- O novo patamar de receita anual, alcançado na década de 70, girando em torno de 6 milhões de cruzeiros.

Diante deste relatório, a preocupação da Igreja com o custo/benefício da obra, não se fazia mais pertinente. O caminho empresarial, tomado por Sotillo na condução administrativa do novo templo, demonstra duas eficiências concomitantes: a eficiência econômica que comprovava ser a Basílica, assim como diversas obras do governo federal, um *negócio da China*; e a eficiência política do empreendimento em permitir um jogo maquiavélico de números e razões, tão desproporcionais quanto ilógicos, mas, ainda assim, plausíveis diante do mito que ali se encerrava: o templo metropolitano estava praticamente pronto.

Para ter uma ideia do descompasso orçamentário do relatório em questão, podemos lembrar que em 1971, o próprio Sotillo buscava um empréstimo de 60 milhões de cruzeiros (na época, mais de 10 milhões de dólares) para erguer, em um ano, somente as naves sul, leste e oeste da Basílica. Como após quatro anos o custo integral poderia limitar-se a um valor menor do que o orçado para três naves?

A resposta mais provável – dado que futuras pesquisas poderiam relevar este foco de análise – estaria num ato tão cristão quanto paradoxal: transformar doações em investimentos, para que os grandes investimentos pudessem ser oficializados como *nobres doações*. Assim, poderia ser constituída uma relação de identidade econômica entre *doar* e *capitalizar*, apontando que daí em diante, a manutenção da Basílica (e por extensão, do Santuário) tornava imprescindível sua articulação com o mercado local. Aliás, já não se poderia tomar como um *pecado* o fato de se perceber, nos romeiros, potenciais consumidores.

Muitos dos atos que Sotillo descreveu em suas memórias percorriam justamente esta engrenagem, a começar pelo próprio investimento pessoal de um *executivo* que se doou – durante 22 anos – a uma luta constante contra um *romantismo onírico*, presente desde então no pensamento de seus críticos (dentro e fora do clero), que afirmavam: uma coisa é o Santuário (o sagrado); outra coisa é o comércio, os serviços urbanos e a cidade (o “profano”), e as duas coisas, mesmo com a construção de um templo monumental, *não se misturam!* Pelo raciocínio desenvolvido há pouco sobre o papel das doações, poderíamos também afirmar: criticar é uma coisa... usar e abusar do que se critica, aparentemente, é outra!

Em princípio, digamos que Sotillo tenha concordado com tais opiniões. Entretanto, ano após ano, a consolidação de sua liderança, ia demarcando, de fato, o moti-

vo principal da discordância: para ele, a Basílica não seria sustentada pelo Santuário; muito menos pela cidade de Aparecida. Aquela visão romântica corresponderia ao sonho mítico sustentado diretamente a partir da visão mística que envolve a Imagem de Nossa Senhora. Mas esta mesma Imagem milagrosa peregrinou, migrou por outros contextos; adicionou outra narrativa a esta mitologia... A Basílica Nova, esta sim, poderia sustentar não só o sonho (atualizado), mas também o Santuário e a cidade de Aparecida. Dado que, por associação, era desta maneira que a espacialidade metropolitana de novos centros urbanos como São Paulo sustentavam e conduziam novas e antigas territorialidades brasileiras.

Ao fazermos esta reflexão, sobre a forma de administração adotada por Sotillo e seus desdobramentos, queremos, de um lado, reforçar a tese de que os movimentos de modernização absorvidos pelo clero ou pelos agentes pastorais, na maioria das vezes, foram criticados sob a acusação de *dessacralização*, de ato mundano, o quê corresponderia a evolução tratada diagrama do Capítulo I. Por mais que estas críticas tenham atenuado o ritmo de incorporação da modernidade, seu resultado, neste caso específico, só serviu de trampolim para novos empreendimentos bem mais mundanos do que as obras lideradas por Sotillo. Vale ilustrar, que o atual Cardeal de Aparecida, Dom Aluísio Lorscheider, principal articulador do projeto de construção do Centro de Apoio ao Romeiro (o *Shopping da Fé*), reclamava, em meados da década de 70, contra o abuso de gastos na construção da Basílica. Claro, as pessoas e as lideranças mudam. Mas que fatores encadeiam o contexto de toda essa mudança?

Por outro lado, compor um cenário de demandas conjunturais e confrontos políticos internos, que a figura do Pe. Noé Sotillo cristalizou, com tal densidade e perspicácia, leva-nos a seguinte cogitação: seria possível efetivar a modernização metropolitana da Basílica e, portanto, continuá-la, sem a sua liderança?

Vejamos algumas passagens, ricamente sugestivas, do processo que se instaurou através de suas iniciativas. Os fragmentos – todos eles – constam dessas mesmas *Memórias da Construção*, citadas anteriormente. A intenção dessa amostragem, mais que reforçar a perspectiva defendida há pouco, é compor argumentos para a compreensão dos números e dimensões que demarcam Aparecida como centro de “migração simbólica interna”. Algo que, na tese de Maria Cecília França - *Pequenos centros Paulistas de Peregrinação Religiosa (1975)* - e no Plano Diretor de Aparecida de 1968, organizado pela Faculdade de Arquitetura da USP, não po-

deria ser suficientemente dimensionado; mas que no final da Administração Sotillo, já era componente indiscutível da paisagem: ***a monumentalidade das romarias superaria a monumentalidade do templo.***

Os fragmentos seguintes falam da incorporação de uma estrutura de serviços e comércio varejista no interior da própria Basílica. Apresenta-nos alguns elementos para compreender esse desdobramento monumental. Tal estrutura respondia a uma demanda anterior, abria caminho para novos fluxos. Vejamos como Sotillo via tais serviços:

Lojas da Torre. Quando cheguei, a loja da torre estava localizada ao lado dos elevadores naquela pequena sala.. Como o movimento dos romeiros era grande e a procura das lembranças era maior que a oferta, mandei mudar o local. A loja passou para o térreo da torre ocupando metade do andar. Como o espaço, facilitou o movimento e lucro foi extraordinário. Quando chegou o novo arcebispo, influenciado pelos boatos maledicências, prometeu tirar a loja da torre. Já havia dado uma entrevista em que prometia isso publicamente.. Tudo bem! Só que quando viu qual era a realidade financeira mudou de tonalidade: *Vamos fazer isso, mas devagar, logo que se possa enfrentar as dificuldades financeiras.* Foi provado que, sem o reforço financeiro das lojas da torre, não seria possível tocar a obra como estava sendo feita. Deixou entretanto uma possibilidade: se colocar fora da torre não haveria mal algum... Foram construídas duas enormes galerias com toda rapidez possível e nelas foram abrigadas as lojas de lembranças [...]

Bar da Torre. Muitas críticas foram feitas porque a Basílica mantinha esse serviço aos romeiros. Inclusive tínhamos que escutar dos padres, que isso não nossa obrigação. Tanto a respeito das lojas como da lanchonete. Devemos acabar com o comércio. Acontece que os romeiros exigiam esse serviço. A distância da Basílica Nova até o comércio da cidade era grande. A multidão era tão grande eu ninguém dava a servia. O comércio local esfolava no preço e oferecia material e comida de péssima qualidade. Era necessário alguém forte para fazer concorrência e obrigá-los também a oferecer serviços de qualidade. E porque não também auferir desse bom atendimento um lucro razoável, que reverteria para conforto do próprio romeiro? E quantos empregados diretos e indiretos “esse comércio” não facilitou? E certamente, não sobreviveria a obra da construção não o fosse o reforço financeiro da parte comercial (Op.cit.p,190/ 192)

Essas e outras iniciativas serão somadas à configuração da chamada *modernização do templo* para efetivar sua monumentalidade. Elas entram nos cálculos do crescimento das receitas da Basílica, que em pouco tempo, foram capazes de torná-la auto sustentável. Mas outras iniciativas como as lutas políticas pelas reduções ou isenções fiscais e trabalhos de assistência social demonstravam que a

sustentabilidade reproduzia os moldes de um complexo empresarial, com enorme capacidade de expansão.

Escritório de contabilidade Outro grande problema que enfrentamos na contabilidade era o nome fantasia. Toda dificuldade para conseguir a isenção do governo... Durante anos tentamos conseguir os privilégios da isenção. Conseguimos os seguintes: a) utilidade pública municipal: dava-nos isenção impostos municipais, menos taxas; b) utilidade pública estadual: que nos concedia o direito de receber verbas; c) utilidade federal, nos concedendo isenção principalmente quanto às taxas de aplicação financeira....Nunca conseguimos a “Filantrópica”; primeiro porque o Cardeal Motta era contra. Ele dizia: devemos dar exemplo e pagar todos os impostos. Em todo caso, deixamos o processo em Brasília pedindo a “filantrópica” que isentaria o pagamento da parte patronal, o que seria de grande auxílio...

Instalação elétrica e hidráulica Houve também um super dimensionamento e exagero na quantidade de tubos condutores a mando do Calixto... Ninguém vê, mas o que tem de cano enterrado no concreto da basílica é de estarrecer! Tudo isso pagando pela minha inexperiência inicial e sob o comando dos projetos do Calixto, que era um grande sonhador. Era um homem bom, mas sonhador e, mais tarde percebi, sem muita prática em construção. Cheguei à conclusão e à certeza de que precisava urgentemente tornar Basílica independente de qualquer contrato de execução de obra por pessoas de fora. Assim aconteceu com a parte elétrica. Com tempo vi que o Sebastião Soares tinha grande capacidade nessa área. E por que não montar a nossa própria oficina elétrica e nossos próprios trabalhadores? Foi o que fizemos... Tudo isso, como foi dito, executado sem plantas. Quando tudo estivesse feito e terminado, então se faria uma planta completa e detalhada do que realmente existe. Quem quiser se guiar pelas plantas feitas anteriormente vai quebrar a cara...

Propriedades da Basílica A Basílica possui muitas propriedades ainda. A maior parte foi o que sobrou da grande rapina e das invasões de seus bens. Sabemos que toda cidade de Aparecida pertencia à Santa. Hoje está reduzida a 1% do que possuía. [...] Certa vez fui convocada para uma reunião com o senhor Juiz de Direito....Assunto tratar: o menor abandonado...Na hora todos se comprometeram a envidar o maior dos esforços em uma ação comunitária. Só que não disseram qual. E não deu outra: passou mês, passou ano e nada; ninguém tocou mais no assunto. Quando a casa paroquial voltou para o convento velho, a Casa da Criança, construída pela paróquia ficou vaga... E porque não aproveitar para o menor abandonado? [...] Foi então eu ofereci as lojas ao lado da Basílica Velha para ajudar no sustento. A paróquia administrou certo tempo uma loja própria, mas depois resolveu alugar, dadas as dificuldades da concorrência. Parece que a obra sobreviveu. (Op. cit., p. 194, 201, 202, 208)

Vale esclarecer que a partir da criação da nova Arquidiocese de Aparecida, desmembrada da Arquidiocese de São Paulo, em 1958, e a transferência do Cardeal Motta no início dos anos 60, foi também regulamentada uma separação jurídica entre

a Arquidiocese e o Santuário. As notas da página 364, que constam desse mesmo documento composto por Júlio Brustoloni, declaram que a Santa Sé já teria reconhecido o Santuário, no século XIX, como entidade distinta da Arquidiocese de São Paulo. Daí podermos considerar esta ideia de “propriedade da Basílica” e suas “perdas” como um artifício de Sotillo para caracterizar a extensão de seu poder administrativo, diante da Arquidiocese. E a representação deste domínio, em imóveis, era e é bem maior do que o volume apontado por Sotillo. O mapa de uso do solo urbano, consultado na Prefeitura Municipal, transforma imediatamente este “1%” em, no mínimo, 25% de suas áreas pertencentes ou ocupadas pela Igreja. Lembrando que só existe Arquidiocese ali porque seu Santuário contém proporções monumentais, a separação Igreja/Basílica possui pouca relevância.

O olhar funcional de Sotillo vai sobrepondo a maneira como Calixto (que poderia nas passagens seguintes ser associado à figura de Tom Construtor) e os demais padres se relacionavam com a obra:

Canteiro de Obras[...]Quando perguntei ao Calixto porque não havia um almoxarifado organizado, respondeu-me com a resposta de sempre: D. Macedo não queria e não permitiu! Sempre que eu reclamava da falta de organização, falta de sanitários, das plantas, dos contratos, sempre a mesma resposta: D. Macedo não permitia... “A guerra entre o dois era declarada! Começamos a estocar os materiais de construção, não deu outra: fazer urgente um almoxarifado que desse base para o desenvolvimento da obra. Quando começamos a pensar em um lugar definitivo para o depósito e almoxarifado, imaginamos algo bom grande. A nossa experiência nesses anos fez chegar à conclusão por maior que se faça o tamanho, sempre será pequeno no futuro...”

O subsolo da Basílica[...] O Cardeal Motta dizia sempre: Igreja se constrói do chão para cima. Nada se subsolo. Isso só serve para ratos e baratas...imoralidades! Certo dia, conversando com Calixto, tive uma ideia. Como almoçava todas as sextas-feiras com o Cardeal (eu nunca tive acesso ao almoço), o Calixto costumava tratar dos assuntos da construção. Era o que dizia. Eu chegava a desconfiar de muitas mudanças e ordens recebidas, mas a responsabilidade não era minha. Pedi, então, ao Calixto que conseguisse licença para desterrar o subsolo da nave já construída e eu lhe daria uma boa quantia em dinheiro. O coitado tinha sempre muita necessidade financeira. Ficou feliz e garantiu que conseguiria. Quando voltou do almoço todo alegre, disse que tinha a autorização e podíamos começar o trabalho. E exigiu o pagamento prometido no ato. Nunca paguei uma conta com tanta satisfação. Para garantia minha, já havia prevenido D. Macedo sobre a manobra. Rindo muito, disse que duvidava do êxito do pedido...

[...] Enquanto estava trabalhando no desterro, apareceu o Sr. Cardeal Motta e me chamou: Quem deu a autorização para fazer isto?...em resposta berrei: “O Calixto disse que o senhor havia autorizado!... Ele retrucou: eu não me lembro disso, mas já que tiraram toda a terra, façam o que quiserem. O Calixto

estava pálido e não sabia o que dizer, mas respirou aliviado no final. Como sempre desconfiei que ele nada falara do assunto com o Cardeal e não havia autorização alguma: fazer o serviço rápido foi motivo da pressa. Colocar e fato consumado[...] No salão foram colocadas mesas e cadeiras para descanso dos romeiros e local para tomarem seu lanche. Quando foi falado ao Cardeal sobre isso, ele citou São Paulo: Por acaso não tendes casa para comer e beber? Certo dia, durante a semana o velho cardeal estava no subsolo mostrando a algumas visitas o salão dos romeiros e escutei, abismado, sua declaração: *Nós fizemos tudo isso pensando no conforto dos romeiros. Não dava para acreditar!* Tanta oposição e agora essa! Mas louvado seja Deus, daí em diante não tivemos mais problemas.” (Op.cit.p.215/216,221,225/226/227) .

O Salão do Romeiro e o subsolo da basílica são as marcas em “tamanho natural” do quanto Sotillo tornou a basílica Nova uma obra irreversivelmente viável – tanto social como economicamente. A ampliação arquitetônica e urbanística desta marca deslocou-se atualmente para os empreendimentos do Centro de Apoio. É como se uma obra fosse pré-requisito da outra. Mas foi um processo que se tornou lógico em função da modernização em curso. Dá para imaginar o projeto de execução de um equipamento capaz de receber 40 mil pessoas, que incompleto já recebia 100 mil e hoje recebe 300 mil, sem os básicos serviços alimentares ou sanitários? Na época era essa *velha imaginação* que estava expirando, como neste exemplo:

Mil Sanitários[...] Quando se reúne uma multidão de 100 a 200 mil pessoas, o desespero por usar sanitários é coletivo. As reclamações traziam muita vergonha e aborrecimento aos padres, que são sempre as primeiras vítimas das queixas e não as autoridades lá de cima. Corre entre eles a piada: quando pediram a D. Macedo para construir banheiros, ele berrou: Romeiro que vem a Aparecida tem que vir...já aliviado! Cheguei logo a uma conclusão: temos que dar condições de higiene e conforto para o romeiro, assim ele verá que sua oferta está sendo bem usada e terá prazer em voltar. Aí tivemos que desviar um pouco de mão de obra para atender ao lado social. Aí resolvi consultar os engenheiros sobre os números. Resultado: para cada 100.000 pessoas eram necessários 1.000 sanitários. Quando saí deixei um projeto para construção de mais 500 sanitários, na praça da frente. Ficariam 1500 sanitários, o que desafogaria nos dias de maior pique. Sempre fui criticado por dar maior atendimento ao social e relegando a parte pastoral em segundo plano. Entretanto não via outro caminho. Primeiro as necessidades da natureza. Ninguém reza com dor de barriga. Nunca me arrependi de agir desse modo. Os romeiros quando viram que se cuidava deles, também deram maior ajuda. Nunca, nesses anos faltou-me a sua colaboração. (Op. Cit.p.230)

Os equipamentos que passaram a compor o complexo do Santuário, como os sanitários, o estacionamento, as lanchonetes e bazares, tinham até 1967, um papel experimental e provisório, daí a tensão do ensaio/erro proporcionada por Sotillo:

como o experimental poderia tornar-se definitivo, quando a nova Basílica passasse a ser a referência central do Santuário? Não existia qualquer instituição – como continua não existindo – externa ao Santuário, que pudesse responder por essa infraestrutura nas dimensões monumentais impostas pela obra. Veremos que o número de trabalhadores, em cerca de três anos, cresceu 10 vezes! E que no final de 1977 já estava, grosso modo, concluído todo o Templo; o que só terminaria, pela organização anterior à Rosa de Ouro, no início do século XXI (isto é, se terminasse!):

Mão de obra... Logo observamos que a obra ficava, nesse sistema de mão-de-obra própria três vezes mais barato. E quando vimos a capacidade e a facilidade com que os nossos faziam o trabalho, partimos para organizamos uma verdadeira firma construtora. Os Mariutti *não deram trabalho para o encerramento de suas atividades, até pelo contrário, deram graças a Deus de se verem livres pois estavam à beira da falência. Enquanto eles tocaram as obras, sempre com 50 ou 60 operários no máximo... Por isso, também a morosidade da obra que já tinha maquinário suficiente.* Começamos devagar e fomos crescendo até chegarmos a 200 empregados só na obra. Com o desenvolvimento de outros setores, tais como: sanitários, lojas, salões, escritórios, bar, lanchonete, etc., chegamos a 850 funcionários. Uma verdadeira empresa. [...] Sempre nos batemos por, essa ideia: temos que administrar e agir como uma empresa qualquer. O resultado financeiro dessa administração é que deve ser empregado de acordo com as leis canônicas.(Op.cit. p.233/234/235).

A postura empresarial era de fato uma ruptura, diante do arcaísmo dos empreendimentos eclesiais – *medievais* ou *coloniais*, considerada suas origens míticas. Porém nada revolucionária na medida em que o centralismo político, tão bem personificado pela liderança de Sotillo e amparado pelas metas da Arquidiocese, se aproximava tanto do moderno autoritarismo proporcionado pelo modelo governamental do regime militar. É sempre curioso como ideias de atendimento às necessidades sociais podem aproximar tanto de medidas plenamente financeiras, sem causar o menor incômodo. Faz lembrar a história das lutas trabalhistas absorvidas por entidades híbridas como sindicatos/clubes, ou dos movimentos ecológicos cooptados por empresas e fundações de grandes conglomerados que se dizem “amigos da natureza”. Reparem, agora, como o caso das filas para veneração à Santa e da ampliação da Basílica, demonstram tão bem os processos de otimização de financeiro e do simbólico com a mesma astúcia técnica:

Fila do Beijamento O povo sempre teve a devoção de passa diante da Imagem. Na Basílica Nova, as filas eram quilométricas aos domingos. As pessoas demoravam duas ou três horas para conseguirem “beijar a Santa” como

diziam [...] Logicamente, a Basílica sempre dependeu dos donativos dosromeiros para tocar a construção: e com maior número deromeiros passando diante da Imagem, maior também seria a arrecadação. Olhando hoje, para trás, vejo com clareza que certas atitudes e resoluções que tomei favoreceram a entrada dos donativos. Com certeza a passagem, no começo com duas filas, depois quatro e, no final, oito filas, foi de fundamental importância para o aumento dos donativos...

Dimensões da Basílica. Sempre ouvi falar que a maior igreja do mundo era a Basílica de São Pedro, em Roma. Conversando com o Calixto. Sobre isso, perguntei: “por que não fazer a maior igreja do mundo aqui?” Ele olhou admirado e sorriu. O Calixto era um sonhador, vivia fazendo planos mirabolantes e de realização impossível. Insisti na opinião: o que falta para ser a maior do mundo e o que precisa fazer? Não dá para ampliar uma nave ou coisa semelhante? Não será capaz de fazer isso? Sentindo-se ferido em seu orgulho de arquiteto, ficou de estudar a possibilidade. Na semana seguinte já trouxe uns rascunhos e um plano de ampliação. Eis porque a Basílica de Aparecida é a maior igreja do mundo. A Nave ao fundo (ala sul) onde fica a Imagem, foi ampliada em extensão por 16 metros a mais que a original [...] Certo é que é a maior do mundo, mas ficou bem mais cara a obra devido ao aumento e às modificações necessárias. (Op. cit. p. 236, 237, 238)

Entendemos o episódio da construção da Passarela da Fé como o caso mais exemplar de como Sotillo idealizava, promovia as condições materiais e políticas e permitia que outros aparecessem como protagonistas dos feitos para a modernização do templo. Se, na ampliação da Basílica, para torná-la a maior do mundo, faltavam elementos paisagísticos explícitos para a exploração política destes arremates, na construção da Passarela, tais elementos, detalhes e curiosidades, até sobravam. Mesmo em termos simbólicos – dado que através deste equipamento dois modelos distintos de inserção socioespacial passavam a interagir – a representação cultural e turística daquela obra, de 380m por 4m de largura, podia ser bem mais explorada.

É bom lembrar que tal empreendimento consolidou, em termos locais, o alcance do mais harmônico equilíbrio de interesses entre Igreja e Estado, no que diz respeito à prestação de serviços e manifestações de massa. Só por intermédio do governo federal é que se consegue erguer uma passarela dessas dimensões em terreno particular desapropriado por força do “interesse público”. Com isto, transformaram a principal rua de acesso à cidade em rodovia federal! Nascia a BR 488, a menor rodovia do Brasil, permitindo tornar a Passarela uma *ligação ritual* no maior santuário do país:

Construção da Passarela[...] Certo dia, não me lembro mais o ano, o Dr. Calixto e eu estávamos olhando para a cidade de Aparecida bem do alto do barranco, ao lado da antiga cabine da força elétrica. Aí lembrei-me do antigo so-

nho do Pe. Andrade, que era fazer uma passarela para pedestres ligando as duas Basílicas. Disse Calixto:” por que não fazemos a passarela e assim facilitaremos aos romeiros que gostam de visitar também a velha Basílica? Além disso, será um monumento que irá marcar e caracterizar a cidade!” O senhor está louco?! Quem é que diz sempre gostar das coisas loucas e arrojadas? Não é o senhor? Além do mais, o que perderemos? Vamos pedir ao governo federal, se ganharmos, tudo bem; se não, *nada a perder!*” *Concordou: “Tudo bem. Eu me encarrego do desenho e o senhor do governo federal!”* Essa ideia me surgiu naquele momento, porque eu sabia que o Ministro dos Transportes, Mario Andreazza, iria jantar no restaurante Roseira, de propriedade de seu primo Tamborindighi, que era ou já tinha sido deputado federal. Essa conversa aconteceu à tarde desse dia, mais ou menos, pelas 15;00 hs. Saí em direção ao escritório e rabisquei numa folha de papel umas cinco ou seis razões e motivos do porquê nos precisávamos da passarela, e que representava para a cidade e os benefícios aos romeiros. Chamei, por telefone, o advogado Dr. José Laua e pedi-lhe que colocasse em linguagem de ofício os meus rabiscos arrazoados. Coloquei o ofício num envelope e corri ao palácio Paulino, lá na praça, e pedi a D. Macedo o grande favor de entregá-lo, pessoalmente, ao ministro. Sabia que se eu fosse pessoalmente, talvez nem me recebesse ou não desse importância ao assunto. Por isso pedi a D. Macedo que vestisse o melhor “fardão” de bispo, porque assim importaria respeito... Expliquei também a D. Macedo o que pretendíamos e a importância da obra. Nesse momento entra o Cardeal e, lógico, tenho que lhe explicar e pedi autorização ... deu aquele seu sorriso maroto que tanto conhecia e disse textualmente : *Eu não peço, mas não impeço que o peçam!* (Op. cit, pag 266/267)

Transcorreu dois anos entre este *primeiro ato* de idealização e negociações até o início das sondagens do Departamento Nacional de Estradas (DNER) para efetivar a obra. Neste momento, ficou transparente, pelo relato, que o ponto central da demora estava em justificar aquele investimento em terreno particular. Surge então a ideia de regulamentar, por decreto, uma estrada federal (a BR-488) para *sustentar* a justificativa. Embora Sotillo não afirme que o ministro encarregado da solução tenha sido o idealizador daquela “saída”, o trecho seguinte nos permite manter poucas dúvidas a este respeito:

Para a inauguração foi convidado o Ministro Andreazza, e o fez com muita presteza, pois queria ser conhecido. Pretendia candidatar-se a presidente ou coisa que o valha... Quando cortou a fita e começou a descer, a multidão o acompanhou. Uma massa popular compacta colocou à prova a resistência da passarela. Ao chegar junto a Basílica Nova, olhou para trás e viu a multidão lotando a passarela, deu um sorriso de satisfação, como a reconhecer a justeza da obra! Ao lado da Basílica Nova, no início da subida, foi colocada uma placa de bronze com os agradecimentos ao presidente Medici, ao Ministro Andreazza e o Dr. Eliseu Resende do DNER [...] Um velho sonho que se tornou realidade! As críticas, quando da construção, respondia: “mais tarde, todos os comerciantes da cidade velha terão de beijar meus pés, em agradecimento por ter conseguido a Passarela, que irá salvar o movimento da

cidade. A Imagem irá , um dia, para a Basílica Nova. Que será da cidade? Um deserto! A passarela não permitiu. (Op.it.p.270/271)

Finalizando, seu relacionamento com as Comissões de acompanhamento das obras, transforma-se numa verdadeira confissão de como se desenvolveu sua “onipotência”, tanto por força dos fatos como de sua própria personalidade:

Como era a administração Quando chequei, a administração era mais ou menos assim: o Cardeal Motta, em teoria, mandava em tudo, como chefe supremo da Arquidiocese. Na realidade o encarregado das obras era D. Macedo, como bispo auxiliar. O padre Pedro era o tesoureiro, cargo então separado do superior local da comunidade. Os dois se compreendiam e se completavam e entre eles não havia problema. O Cardeal estimava a ambos![...] Havia também a Comissão dos Bispos da CNBB, à qual o tesoureiro tinha que prestar contas uma vez por ano, quando resolviam se reunir... Esta comissão tinha somente o poder de fiscalizar as contas anuais e se colocar a par do andamento da obra. Eu gostava dessas reuniões, porque recebia muito apoio, principalmente para as obras sociais e assistenciais junto aos empregados... Sempre fui muito bem tratado pelos bispos e criei muita simpatia principalmente pelo D. Aloísio Lorscheider e D. Ivo Lorscheiter, com quem privei maior intimidade e, posso até dizer, amizade[...] Outra Comissão que havia era a famosa... da construção! Existe um livro de atas dessa comissão que funcionava até a renúncia do Cardeal (Motta) [...] Eu odiava essas reuniões porque eram um cemitério de planos e de fantasias. Achava pura perda de tempo. Embora hoje não mais pense assim. Era sabedoria do velho Cardeal fazer constar, que tudo o que se fazia era fruto de um plano e fazia parte da história [...] No final o tesoureiro e administrador tinha nas suas costas: a Comissão dos bispos, a comissão da construção, a omissão interna da CSSR. Além disso, o governo provincial, todos os anos pedia contas. Com o tempo, e com maior experiência e conhecimento, concluí que ninguém realmente conhecia o problema e as necessidades da obra. Tudo o que se fazia era borboletear e fingir que estavam fiscalizando a administração. Sem perceber e sem sentir, nem sabendo dizer quando, comecei a tomar as rédeas da administração. E levado pelo meu temperamento que todos diziam ser um mandão, não dei mais bola para as Comissões e outras entidades congêneres. Como a construção começou a crescer e as premências a surgir, tornei-me senhor absoluto da situação... Não tinha tempo a perder com reuniões que só davam palpites e só falavam abobrinhas. Realmente tornei-me um verdadeiro ditador dentro da obra e da administração. Não sei dizer se foi certo ou errado. Se devia ou não ser assim. O caso é que foi. E se repetisse de novo a situação, acho que faria tudo de novo. As decisões eram tomadas sem muita delonga e os problemas eram resolvidos na hora. Todos sabiam que havia um comando e que se resolviam situações. Quer queiram, quer não, foi assim, e assim foi construída a nova Basílica. Sempre gritei aos empregados da obra a frase: “conversa não constrói nada [...] é preciso agir! Trabalhar! Evidentemente, esse meu modo de ser, granjeou-me muitos dissabores e inimigos. Lógico, nem sempre acertei; nem sempre agi como devia, mas no ardor da luta, nem

sempre se tem a tranquilidade de refletir. No fundo sou humano e sujeito a erros [...] Esses anos de administração, com todos os trabalhos, dores de cabeça, aborrecimentos e tudo mais, só Deus e eu sabemos o quanto custaram! afinal de contas, estava trabalhando numa obra que não era minha e eu nada ganhava com isso. Era uma obra da igreja e em benefício de milhões de romeiros, que necessitavam de um pouco mais de atenção, conforto e carinho. Nessa obra investi os mais preciosos anos de minha saúde. Valeu a pena! Não trabalhei em vão, não trabalhei para agradar ninguém! Somente por amor a Deus e a Nossa Senhora Aparecida. Eles conhecem meu íntimo e sabem! Deus me perdoe pelos meus erros e pecados. Nada mais quero na vida! (Op.cit, .p.249/250/251)

Após este enfático depoimento de sua relação efetiva (e afetiva) com o processo de administração, no qual se envolveu quase 22 anos ininterruptos, Sotillo revisita os personagens centrais da construção até chegar, no último item, tratando de fazer uma avaliação tão geral quanto completa. É nela que reconhece o contexto político facilitador desse centralismo para suas ações, refletidas em escala nacional. Como a tentar responder parcialmente a pergunta que colocamos no início dessa amostragem, diz ele: *“Recebi muitas críticas da esquerda clerical, por estar fazendo acordos com a ditadura, com o governo militar, etc. Nem dei importância às falções, pois nunca me envolvi com política e minha única finalidade era obter os benefícios aos romeiros. Duvido que consigam outros benefícios nos dias de hoje (década de 90). Sei como funciona a máquina burocrática; hoje seria quase impossível conseguir qualquer aprovação como no passado. Sei o que estou dizendo, porque sei quão difícil foi conseguir, apesar de contar com pessoas de boa vontade e um governo favorável. Hoje o Congresso pode atrapalhar!”*

Consultado em 1996, meses antes de sua morte, sobre a construção do Centro de Apoio ao Romeiro em Aparecida (CAR), Noé Sotillo afirmou-nos categoricamente em entrevista: *“O Cardeal me chamou na Cúria para opinar a respeito deste Centro; sem meias palavras fui contra. Não contra a intenção, os serviços. Mas contra a forma e os motivos! Não dá para isolar desse jeito a parte comercial da religiosa. Aparecida não é Fátima, nem muito menos o Santuário de Lourdes. E estão querendo imitar um santuário europeu dessa forma! Fui e sou contra fazer isto; mas ... já decidiram!”*

A monumentalidade do templo, a partir o início da “era Sotillo”, passara a correr atrás da monumentalidade das romarias. Mas as decisões de caráter empresarial seriam então rotineiras, como foram diante dos problemas que circundaram a iniciativa do *Shopping de Fé* em Aparecida (como preferimos identificar esse Centro de Apoio ao Romeiro). Isso porque uma espécie de *nova ordem metropolitana* passou a intensificar-se no desenvolvimento de espaços urbanos monumentais: uma espécie de segregação planejada dos domínios sagrados e profanos, no interior do próprio Santuário. O que não abortou as transformações da religiosidade – que explicam, ainda, as crescentes demandas por espaços sagrados como os de Aparecida – mas estabeleceu uma ruptura definitiva com as representações que diferenciam radicalmente as viagens de peregrinações das viagens de turismo.

Até que ponto “viajar” a Aparecida pode agora significar um ato de encontro da vida moderna (ou pós-moderna) que se deseja tão sagrada quanto cotidiana? Até onde o mito do templo metropolitano reescreveu nas romarias à Santa a mesma mística de seus valores pós-modernos? São desafios para os próximos passos dessa contextualização.

Capítulo IV

A MÍSTICA DA VIAGEM AO TEMPLO

4.1 A Monumentalidade das Romarias

Concebida a trajetória que levaria à inauguração da Basílica nova – com a visita do Papa João Paulo II ao Santuário, em 1980 – era possível alimentar as peregrinações à Aparecida dentro de uma nova mística; de uma especial (ou espiritual) forma de se viver o mito religioso. Fizemos até aqui a recuperação de sua cosmogonia e viabilização. Cuidaremos agora de desenvolver uma reflexão sobre seus diversos desdobramentos sócio-espaciais, rompendo com o estilo de modernização inicial do empreendimento e instaurando as bases da peregrinação à Aparecida como um ritual pós-moderno.

Como ato devocional, dentro do catolicismo popular, o *fazer místico* do fiel só aparentemente identifica-se com a prática religiosa de uma sociedade interiorana, conservadora e agrária. A *Mística*, agora contextualizada, enquanto dimensão inconsciente do mito religioso cristão passava então a ter outro interlocutor no mundo profano. Não se tratava mais das carências de um paraíso rural, fechado em si mesmo e cíclico. Buscava-se agora a fartura, pouco acessível, mas amplamente desejada, do inferno urbano; nunca fechado às possibilidades, embora extremamente descontínuo.

Fazer agora uma viagem ao templo era, pela primeira vez a partir dos anos 70, compor um conjunto de interesses que transcendiam o estrito caráter religioso das antigas romarias a Aparecida “do Norte”. Era como se outros “nortes” tivessem sido estabelecidos para tornar esta viagem algo maior, quantitativa e qualitativamente falando.

Com a inauguração da Passarela da Fé implantou-se, no Santuário, um circuito de peregrinação interno. Transcorreriam dez anos para o romeiro reconhecesse qual era de fato a Basílica da padroeira: a nova ou a velha. E, nesta primeira década, muitas críticas e contestações continuaram veiculando a ideia de que o novo templo e seus equipamentos correlatos continuavam sendo erguidos, a revelia dos interesses do romeiro e dos aparecidenses. Contudo, o comportamento e a maciça presença de visitantes, ano após anos, veio suplantar qualquer importância efetiva dessas

críticas. As cifras comprovaram que com ou sem crise (do petróleo, da inflação, do desemprego, das atividades produtivas, etc.), os fluxos da devoção a Nossa Senhora continuavam beirando o ponto de saturação; gerando, nos fins de semana do período de alta (setembro a dezembro) um movimento descomunal. O que agora sim, contribua para justificar que a Basílica nova tinha de ser concluída o quanto antes.

O panorama de relações e empreendimentos que iremos discutir neste capítulo aponta para um período comprobatório do discurso que justificava, desde os anos 50, aquela simbólica “Brasília” do catolicismo. Os números aferidos no cotidiano do Santuário não deixaram dúvidas, ao longo das 2 décadas subsequentes à construção da Passarela da Fé, de que a Nova Basílica era imprescindível. Porém, nos anos 90, principalmente com o agravamento dos problemas sociais e a falência dos modelos de urbanização demandando outros serviços religiosos, passou-se a questionar a Basílica em outros parâmetros: até quando sua infraestrutura seria compatível ao atendimento dos romeiros?

A presente investigação tem argumentado que não é a mística mariana, em si – apesar de sua contextualização metropolitana – que cria a necessidade de um santuário monumental. Mas, ao contrário, o próprio mito presente na monumentalidade seria o gestor deste culto nacional, posto que só nas dimensões monumentais de um templo, os elementos do simbolismo urbano industrial poderiam ser sacralizados.

O que ainda não se evidenciou foi o caminho que nos deixou pistas para trabalhar esta combinação de delicados fatores, na reflexão geográfica propriamente dita. Ocorre que um campo religioso enquanto fenômeno social torna-se *mistificado* no interior das ciências humanas, antes mesmo de promover-se a *objeto de estudo*. E dois procedimentos, um filosófico e outro metodológico, advindos do positivismo, cooperam para tal deterioração. De um lado, o espaço religioso denota qualquer “mistério” como sinônimo de “não-cognoscível” e, portanto, toda mística fica inacessível ao estudo científico acadêmico; de outro, este mesmo espaço é “ilusório” e, no caso, o que chamamos de “templo” só poderia ser geograficamente investigado em suas dimensões políticas sociais, econômicas; suas *dimensões materiais*. Que contribuição a Geografia poderia dar na investigação aprofundada de uma dimensão

simbólica? Isto não seria uma abordagem particular da Psicologia, da Antropologia ou da Filosofia?

Quando reivindicamos compor e desenvolver um caminho bachelardiano para interpretar a imaginação, que reinventa mitos concretizando-os espacialmente adentramos em uma trilha densa, de dupla capacidade. De um lado, a mística religiosa é percebida como vitória de um mito religioso anterior, atualizado conforme novos desafios; de outro, uma mitogênese profana vai tecendo suas próprias condições de alcançar uma espacialidade sagrada, renovando de fora para dentro as práticas religiosas. Ambos formam então, duas linhas interpretativas, cuja interação – última etapa na metodologia da redação do contexto – tanto se manifesta na arte quanto na educação: dois estratégicos dos paradigmas do *novo espírito científico*⁵⁷.

O caminho em questão demonstra-se interativamente pelas viagens ao Templo (como romarias, peregrinações ou excursões, entre outros), que farão a intermediação mística entre a visita ritual à Nossa Senhora e à emergente demanda turística do mesmo devoto de Aparecida. E aqui não se trata, ainda, de questionar se os serviços de pastoral do Santuário por

força do apelo econômico e/ou político cuidaram de também acelerar a incorporação desse “falso romeiro” (chamado de *curioso*, por alguns padres) como turista. Afinal não havia outra instituição capaz de compartilhar essa incorporação. Trata-se, isto sim, de perceber que as quantidades e dificuldades estão evidenciando uma mudança de qualidade na prática socioreligiosa; e a razão disto será respondida da forma mais profana possível, sem, contudo, causar qualquer reação dramática.

4.1.1 As Superações Estatísticas.

Os estudos que relacionaram a implantação de novos equipamentos no Santuário de Aparecida, com a concentração de romeiros para os grandes eventos, pautaram-se por dados amostrais muito fragmentados. Os arquivos da Cúria e da Editora *Santuário* mencionam alguns, sem a preocupação de avaliar possíveis desdobramentos. Eram trabalhos que diagnosticavam um problema crescente relacionado à

57 Revisto por Boaventura Souza Santos em sua obra *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna* (Rio de Janeiro, Graal, 1989)

falta do espaço físico para receber tantos romeiros.

Dos anos vinte esta “explosão”, ligadas às datas de 8 de setembro e 8 de dezembro – respectivamente Natividade de Maria e dia de N.S. da Conceição – vem sendo documentadas, na maioria das vezes, como uma prova da dimensão “nacional” daquela devoção. Entretanto, dos anos 70 para cá, a mencionada explosão envolveu outras preocupações, como um desafio constante às autoridades e aos agentes dos serviços rodoviários e urbanos. Afinal, os números indicavam as necessidades de infraestrutura para se minimizar o caos que os 100, 200 e até 300 mil peregrinos podiam ocasionar, em um só fim de semana, numa cidade de cerca de 30 mil habitantes. Isto significava um impacto ambiental urbano 10 vezes maior que o normal!

Mas os dados disponíveis e aqueles que passaram a ser aferidos pelo próprio Santuário, através de um serviço de contagem diária⁵⁸, nunca serviram de apoio a um planejamento integrado para desenvolvimento urbanístico da Cidade-Santuário. Embora tenham ultimamente servido como principal instrumento de divulgação, na mídia, da expectativa de visitantes para as datas comemorativas principais. A leitura de uma série de reportagens dos jornais *Folha de São Paulo* e *O Estado de São Paulo* nos permitiram o reconhecimento de outro papel reservado às estatísticas: elas primam inicialmente por uma espécie de aclamação simbólica a desejada monumentalidade do culto à Nossa Senhora Aparecida. Depois, os mesmos números, podem auxiliar a manutenção dos serviços eclesiais específicos ou daqueles que servirão para reivindicarem parcerias com o poder público: equipamentos da polícia rodoviária; mudanças e manutenção das vias de acesso, etc.

Isto significa que o desenvolvimento do Santuário, diante da nova administração, pautou-se, estrategicamente, por um plano de organização urbanística interna viabilizando a modernização da grande Basílica. Mas tal desenvolvimento ao multiplicar os números, como o próprio milagre dos peixes – paradoxo reatualizado de sua própria origem – circunscreveu-se ao Santuário, sem ser compatibilizado pela Cidade em torno deste.

⁵⁸ O levantamento estatístico das vistas é feito por um trabalho de atualização contínua, sob a coordenação do Padre Luiz Inocêncio Pereira, que, com uma equipe de auxiliares da Pastoral das Romarias, vem registrando o total de peregrinos através do número de veículos nos estacionamentos internos e externos ao Santuário Nacional.

Parte deste modelo de planejamento parcial possui direta relação com as inovações introduzidas por Noé Sotillo, na coordenação das obras da Basílica. Ao centralizar todos empreendimentos de engenharia e infraestrutura do novo templo, o administrador do Santuário passou a dar as respostas urbanísticas que a Cidade e os poderes públicos e privados não davam.

Os números estatísticos (vide tabelas a seguir) continuavam sendo de pouca importância para tais respostas, mesmo após a inauguração do templo, em 1980, e da transferência da Imagem da Santa, em definitivo, no ano 1982. Os dados passaram, entretanto, a exibir uma particularidade que contrariava aquele desprezo, caso estivessem sendo alvo de pesquisas mais completas. De um lado tornou-se bem perceptível que os fins de semana, em especial o 2º de cada mês, subsequente ao dia do pagamento da maior parte das empresas, recebiam um contingente bastante significativo de romeiros e romarias programadas ao longo de todo ano. Desta maneira, um dos requisitos para o reconhecimento da magnitude do Santuário estava demonstrado.

A título de esclarecimento, o Padre Jadir Teixeira – na ocasião reitor do Santuário Nacional, relata como o Padre Luiz Inocêncio chega aos números mais verídicos de visitantes. *Ele costuma fazer com que a equipe execute a contagem diariamente, entre 10:30 e 11:00 hs, excluindo os ônibus de carreira ou aqueles estacionados em locais distantes da Basílica Nova. E continua: soma-se a média de 5 pessoas por carro, isto é, caminhonetes, cabines duplas e 40 por ônibus. Padre Inocêncio Garante que o número de pessoas nos domingos são de 10 a 20 por cento a mais (do que durante toda semana). Dentro deste critérios ele fez estatísticas para os domingos dos anos de 1968 em diante.*

SOMA DO ANO DE 1993: 6.230.500 PESSOAS

1º Semestre	26 domingos:	75416 carros	31.473 ônibus	1.636.000 pessoas
2º Semestre	26 domingos;	91.728 carros	50.959 ônibus	2.497.000 pessoas

OBSERVAÇÃO: Motoqueiros, ciclistas, cavaleiros, romeiros-a-pé, etc, são contados como se tivessem vindo de carro.

ANO	CARROS	ONIBUS	PESSOAS
	(aos domingos)	(aos domingos)	(o ano inteiro)
1968	51594	16127	903050
1969	54279	18464	1009955
1970	66977	18810	1087285
1971	76700	19680	1171060
1972	103455	25779	1548435
1973	110780	27831	1667140
1974	111819	30102	1763175
1975	118130	33852	1944730
1976	110786	38951	2101030
1977	100112	44591	2208030
1978	100250	51080	2982000
1979	104326	53168	3041000
1980	110090	57051	3166000
1981	87948	56871	3164000
1982	91114	58309	3213000
1983	79418	50722	2812000
1984	112352	48181	3867800
1985	116824	50422	4930000
1986	153912	66736	4930900
1987	137480	44240	3950900
1988	145712	4886	4177900
1989	151320	64160	4875100
1990	136216	56748	4484900
1991	154624	64097	5254000
1992	156608	69849	5413300
1993	165144	82432	6230500
1994	177288	86064	6546800
1995	175304	79412	6399400
1996	200160	66305	6326000
1997	228332	68025	6201000
2000	266918	82112	6920000

Por outro lado, fins de semana de pouco movimento, bem como meses de pouco fluxo – baixa temporada, concentrando-se no 1º trimestre do ano – eram evidenciados pela ociosidade dos espaços e serviços, nesta ocasião; o que nos permitia o seguinte questionamento socioeconômico: qual o custo real dessa ociosidade num equipamento religioso de tais proporções? Embora não nos caiba aqui discutir tal dimensão ociosa, é oportuno indicar que sua proposição articula os dois lados da saturação dos números. Como resolver o excesso de demanda nos grandes eventos? Como compatibilizar uma administração mais racional daquele “excesso” de oferta dos equipamentos nos períodos de baixa?

Já em 1968, por encomenda da própria prefeitura de Aparecida, uma equipe de estudiosos coordenados pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP indicava uma série de medidas para direcionar o crescimento urbano da Cidade. Tratava-se do Estudo Integrado para o 1º Plano Diretor de Aparecida, direcionado especialmente a considerar o impacto socioambiental de sua função religiosa. Entretanto, mesmo as taxas de crescimento, que orientavam as indicações deste estudo, foram logo superadas, demonstrando que a proporcionalidade entre as dimensões da cidade (em habitantes) e sua capacidade máxima de recepção não contava com a lógica de autonomia funcional do próprio Santuário. Resultado: a cidade ficou, em 25 anos, 20% maior e, nos dias de pico, o volume de romeiros cresceu 200% acima do previsto.

Vinte anos depois desse estudo, a composição de um Plano Diretor sob a égide da Constituição brasileira de 1988, restringiu-se a um diagnóstico bem mais superficial e a um conjunto de orientações, cuja perspectiva urbanística era tratar o desenvolvimento da cidade nas brechas e nos excedentes de atuação do próprio Santuário. Não era mais possível tentar planejar a Cidade-Santuário, a não ser como um Santuário-Cidade. Dado que a inferioridade da primeira não poderia sequer reivindicar mudanças na relação com o segundo. No fundo, a maior parte se relacionava àquela explosão de números que foram instituídos ou assumidos como problemas do Santuário e não da Municipalidade, e, portanto, traziam desafios complexos demais para uma autoridade local. Não só porque sua dimensão social continuava consumindo,

especialmente, recursos de estadia e passagem muito limitados à própria capacidade de resposta da Igreja. Mas principalmente porque era esta mesma Igreja, agora mais do que nunca, a grande responsável por esta e outras saturações.

4.1.2 A Saturação Urbanística.

No desdobramento desses números, que agigantaram o Santuário de Aparecida, efetivando, através da Basílica nova, sua propagação nacional, chegamos aos limites da infraestrutura urbana. E sua tradução numérica, diante da chegada das grandes romarias, é um permanente convite à instalação do mercado informal. Aparecida sobrevive às festividades de Nossa Senhora erguendo-se como um acampamento ora permanente, ora transitório.

Muito provavelmente, toda essa dinâmica do setor informal, criando centros complementares ao antigo largo da matriz, vem de épocas bastante remotas. Porém as romarias foram paulatinamente organizadas para ocorrerem ao longo de todo ano. Com a inauguração da Rodovia Presidente Dutra e a crescimento das linhas de ônibus (fretados e intermunicipais), era de se esperar que o movimento à cidade da Padroeira causasse uma ampla exigência por serviços mais complexos e diversificados.

A desproporção entre número de visitantes e volume de recursos arrecadados tornou-se ainda maior, além de não ter ocorrido uma compatível expansão de tais equipamentos em Aparecida. Todos os indicadores socioeconômicos do município⁵⁹ apontam para um incômodo permanente na multiplicação de romeiros. A transparência de tal discrepância ampliava-se, segundo declaração dos comerciantes locais, conforme a queda do poder aquisitivo das classes que mais frequentam o Santuário (média baixa e baixa). Observamos a relevância desse descompasso em dois planos da paisagem urbana: a produção de imagens religiosas e a rede hoteleira instalada.

A indústria de imagens e artigos religiosos que se formou em atendimento a demanda local e regional - processo comum na maioria dos santuários de outras regiões - sofreu uma dura limitação em seu desenvolvimento. De um lado a concorrência de fornecedores externos, de artigos menos artesanais e mais descartáveis,

⁵⁹ Dados cadastrais fornecidos pela Prefeitura com base nos levantamentos da Fundação SEADE e do IBGE, a partir da década de 80.

passara a atender com maior eficiência as lojas e bazares mais tradicionais. Acontece que, na pauta de produtos encomendados a estes fornecedores, era cada vez maior a demanda por artigos não religiosos; o que reproduzia, no local, a tendência de qualquer comércio de baixa renda nas grandes e médias cidades.

O passo seguinte dessa diversificação do comércio popular, também demarcado nos anos 70, era ampliar o espectro de fornecedores articulando o próprio comerciante local na função de intermediário. Intensificava-se, também ali, uma extensão do que a imprensa costuma noticiar como *rotas de produtos ilegais*, advindos principalmente, da fronteira com o Paraguai. Já é parte da rotina de alguns comerciantes do centro velho (e hoje também daqueles com estabelecimentos no Centro de Apoio) uma viagem semanal ou quinzenal a este país para reposição de mercadorias. Tornou-se então habitual encontrar na paisagem comercial de Aparecida a mesma configuração anárquica de um livre mercado atacadista, capaz de operar com baixíssimos custos e alta rotatividade de mercadorias.

Para um grande contingente de pessoas, fazer o excursionismo à Aparecida, neste caso específico, de acesso às mercadorias para revenda, a existência de um grande santuário católico, ali, não passava de mera curiosidade casual. O que importava a estes grupos de “romeiros” – também computados nas estatísticas oficiais – era cultivar a vantagem estratégica (em relação ao Sul de Minas Gerais e ao Vale do Paraíba) de adquirir produtos mais baratos com comprovado apelo popular, dado que o comércio varejista local funcionava com representatividade nacional ímpar.

Os terrenos localizados, numa faixa intermediária, entre a Estrada Velha Rio - São Paulo e a Rodovia Presidente Dutra, vão sendo ocupados, durante as décadas de 70 e 80. Parte por loteamentos residenciais que se estenderam ali, acompanhando a estrada de ferro; parte por áreas comerciais e de prestações de serviços.

Em suas calçadas ou mesmo nas ruas que interligam as Basílicas a esta área – cujo sítio urbano está configurado na várzea do rio Paraíba do Sul – espalhava-se o comércio ambulante (autorizado ou irregular) completando o pungente mercado varejista, que tradicionalmente atende aos inúmeros visitantes de N.S. Aparecida.

Com a estagnação da expansão industrial da 2ª metade dos anos 80 e toda

crise urbana representada também pelos problemas de absorção da mão-de-obra, instalou-se esta *saturação urbanística*, no território municipal. As novas demandas sociais dos romeiros indicavam que as romarias já não poderiam mais pautar-se pela função estritamente religiosa. As orientações eclesiais passavam a encaminhar conselhos e sugestões sobre qual a postura que os grupos religiosos comunitários ou familiares deveriam ter, nos diversos momentos de sua estada no Santuário. O medo maior centrava-se nas depredações e ocorrências de furtos que pudessem criar tensões coletivas do tipo *arrastões*. Muitas missas passaram a transmitir esse tipo de aviso: *Observem seus pertences... Marquem bem os horários e posições do ônibus; Não confiem em pessoas estranhas.*

Estes avisos, porém, ao invés de representarem apenas orientações visando à segurança dos romeiros, tornaram-se um reforço à ideia de que o papel dos agentes de romaria e os roteiros montados por eles eram as formas mais seguras de se evitar problemas. Os próprios agentes passaram a utilizá-los repetidamente, sugerindo que o lugar *sagrado* era *profano* para muitos que ali estavam.

Eram, enfim, os primeiros sinais de que um investimento em serviços de apoio aos visitantes (peregrinos ou não) já se fazia urgente. Ainda que a função religiosa de Aparecida continuasse monopolizando a vida da cidade, emergia ali outras dimensões dessa mesma função. E alguns fatores, além do apelo ao crescimento comercial desordenado, concorriam para estas novas dimensões:

- As peregrinações dominicais ao longo de todo ano passam a demarcar o planejamento de todos os serviços religiosos;
- A rodovia Presidente Dutra torna-se paulatinamente um caminho perigoso e estrangulado a medida que perde a complementação da ferrovia e vê o adensamento urbano e populacional de suas margens;
- A finalização das obras da nova Basílica e a transferência definitiva da imagem em 1982 para seu altar - mor (na nave sul), gera uma série de facilidades sociais e eclesiais no atendimento imediato ao peregrino que não são acompanhadas pelo restante da cidade, nem nos arredores e municípios vizinhos;
- Os meios de comunicação, liderados pelo Rádio e, já na última década, pelas transmissões televisivas dos programas de evangelização, tornando-se funda-

mentais aliadas na dinâmica de massificação do culto de Nossa Senhora;

Fatores internos ao catolicismo brasileiro atual – mudanças litúrgicas e teológicas ou recrudescimento de cultos e práticas ortodoxas adaptadas do pentecostalismo e outras místicas⁶⁰ – poderiam também ser investigados como auxiliares dessa saturação. Mas são as ausências do poder público e do empresariado local que nos desafiam mais decisivamente. Por que razão se permitiu o estrangulamento urbano da Cidade-Santuário?

Uma das hipóteses que merecem ser indicadas e trabalhadas relaciona-se diretamente à proximidade e dependência no setor terciário, exercida pela cidade de Guaratinguetá. Com uma população cerca de 4 vezes maior e uma economia historicamente mais diversificada e dinâmica – apesar do seu refluxo proporcional dos investimentos, diante de outras cidades médias do Vale Paulista⁶¹ – Guaratinguetá ainda é a 5ª cidade da região do Cone Leste Paulista, e tem o papel de sede micro regional. Nestes termos, não poderíamos afirmar que Aparecida estrangulou-se, mas sim deduzir que o seu desenvolvimento foi sendo reforçado na contramão da autonomia municipal, conquistada a cerca de 70 anos. Seria oportuno pensar no desdobramento de pesquisas e investigações como a do arquiteto José Júlio de Assis Braga (1987) voltada à geografia urbana desse processo desafiador de conurbação entre as duas cidades.

Independente dos resultados para alimentar tal hipótese é preciso não esquecer do detalhe político-religioso que nos fez elaborá-la: desde 1996 a sede da Arquidiocese de Aparecida – desmembrada da Arquidiocese de São Paulo em 1958 – situa-se na Catedral e Matriz de Guaratinguetá. A Basílica nova passou então a sediar exclusivamente o Santuário da Padroeira, conforme a Basílica velha já fazia até a década de 50.

Mas há uma 2ª hipótese para essa saturação urbanística um pouco mais compatível com o caminho tomado por essa tese. A *cidade-mãe* projetada no Templo de Aparecida necessitava de um Santuário que lhe fosse compatível; não de uma ou-

60 PIERUCCI, A; PRANDI, R. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996

61 Importante panorama econômico das perspectivas financeiras para o Vale do Paraíba, foi publicado pela Gazeta Mercantil, edição regional, editado em 22 de setembro de 1999.

tra cidade regionalmente complementar. Ocorre que as obrigações religiosas numa dimensão metropolitana são, em princípio, resolvidas em escalas quantitativas. E desde o momento em que a Igreja e a Congregação dos Redentoristas mostraram-se competentes para responder a esse apelo – aumentando o número de missas, atendendo as necessidades espirituais e fisiológicas dos romeiros, absorvendo as demandas sociais dessa classe direta ou indiretamente – os outros poderes passaram a *ignorar* os desafios de médio e longo prazo em torno do Santuário. Em síntese o raciocínio foi extremamente simples: “em time que está ganhando não se mexe”.

Entretanto a questão não era o *time*, mas a qualidade dos futuros *lances* do jogo, para continuarmos com a metáfora. O caminho do atendimento quantitativo - “precisávamos de 800 sanitários em 1970 e 1500 no final da década de 90” - tem seus limites qualitativos impostos por uma série de situações. A principal delas aponta para a mudança progressiva no perfil sociocultural do romeiro. Como atender sua expectativa urbana de serviços, lazer, cultura se o Santuário crescera exclusivamente em termos quantitativos?

Assim é que reconhecemos a ideia paradigmática de um desenvolvimento metropolitano do Santuário, como um verdadeiro *centro funcional e periférico*, articulado à Grande São Paulo; essa *terrível cidade-mãe*, principal gestora de descompassos no tecido urbano. A Cidade-Santuário de Aparecida, mesmo com a proximidade geográfica de Guaratinguetá, desenvolve-se paisagisticamente como um *bairro periférico* mal planejado; um *bairro-satélite* do *plano piloto* da Basílica nova, se tomarmos Brasília – a capital federal – como metáfora urbana⁶². Isto porque seu planejamento fora monopolizado por um agente capaz de erguer um *santuário-cidade*, mas não de compor parcerias urbanas em sua expansão. Por esse motivo, entendemos que Aparecida marginalizou-se diante da obra que representaria sua máxima função urbana. E o preço desta marginalização continua expandindo-se a ponto de colocar em xeque a sustentação do próprio Santuário.

62 José William Vesentini, em seu estudo sobre Brasília, *A Capital da Geopolítica*, estabelece analogias entre a capital e as cidades de Washington e Versalhes. Mas, comenta que a analogia é apenas *um momento necessário ao conhecimento do real... fundamental a elaboração de categorias*. Portanto devemos lembrar que se trata de uma aproximação elucidativa do que estamos interpretando a respeito do santuário. (São Paulo, Ática, 1986).

4.1.3 Perspectivas dos Meios de Comunicação

Se o estrangulamento urbanístico de Aparecida contribuiu, paradoxalmente, para a multiplicação quantitativa das romarias e as reformas de infraestrutura do Santuário (iniciadas pelo arcebispo D. Aloísio Lorscheider), podemos reconhecê-lo pelo direcionamento ambiental exclusivamente interno. Afinal, com a cidade absorvendo apenas um papel orbital, diante da expansão quantitativa das romarias, poder-se-ia continuar mantendo, mesmo com a democratização da vida laica, o velho pacto político entre Igreja, Estado, e *Nobreza* Empresarial, pois tal aliança descreve a tradição administrativa dos municípios brasileiros. Esse mundo medieval mitificava-se no espaço sagrado; ganhava contornos e características metropolitanas; entretanto, continuava um mundo limitado pela hierarquia dos poderes, que tornaram Aparecida uma capital religiosa, sem jamais conseguir dotá-la de capitais suficientes...

Contudo, estas mesmas romarias precisavam retornar ou manter-se em propagação nos diversos santuários marianos que se espalharam pelo país de forma mais completa do que as próprias imagens *fac-símile* de N.S. da Conceição Aparecida. Tanto para garantir um fluxo constante, quanto para propagar de viagens simbólicas a outros santuários, a participação dos veículos de comunicação radiofônicos foi decisiva.

Para grande parte das pessoas que se preocupam com a comunicação de massa, a televisão passou a determinar os comportamentos culturais da maioria dos brasileiros a partir da década de 70. Se isto ocorreu verdadeiramente, na perspectiva dos valores urbanos, não ultrapassou o campo dos comportamentos mundanos e, em certo sentido, profanos. No campo dos valores religiosos, a penetração do rádio tem sido, a partir do mesmo período, muito mais eficaz. Prova contundente disso está na própria popularização nacional do Santuário de Aparecida. Como a Basílica e as romarias seriam monumentais sem a Rádio Aparecida?

Talvez este fosse o fator externo de maior responsabilidade individual na realização daquilo que as Viagens Simbólicas da Imagem anunciaram e a modernização da construção do Templo cristalizou: a devoção à Nossa Senhora é efetivada como

nacional nas múltiplas frequências de ondas radiofônicas ligadas à Rádio Aparecida, a maior emissora católica do país⁶³.

São 6 faixas de onda (sendo 3 de ondas curtas, 1 tropical, 1 média e 1 de frequência modulada) transmitindo para todo território nacional e mais 25 países na América e na Europa. Desde 1951, ou seja, quatro anos antes de serem iniciadas as obras da Basílica Nova, a Rádio Aparecida vem aperfeiçoando sua estrutura técnica e administrativa no sentido de fazer nacionalmente esta monumentalidade devocional convergir em romarias, diretas ou indiretas. Em qualquer uma das situações o aparato estratégico fundamental tem sido a manutenção de uma associação de representantes/ouvintes denominado *Clube dos Sócios* da Rádio Aparecida⁶⁴. Tão tradicional e eficaz é a sua estrutura de participação que boa parte dos ouvintes da rádio – filiados ou não ao Clube – acaba dedicando parte do seu tempo de romaria a uma visita ritual, uma verdadeira reverência às instalações e aos padres locutores da Rádio, localizada do outro lado da Avenida Getúlio Vargas (a BR-488).

Chama-nos a atenção, entretanto, o fato de que na área mais urbanizada da Grande São Paulo a Rádio Aparecida tenha sua audiência bastante comprometida pelas interferências de transmissão. Será que isto acaba colaborando, em contrapartida, na atração direta que o Santuário vai exercer junto aos fiéis, potencializando ainda mais o aumento das peregrinações dessa região. Talvez aí mereça sim ser investigado, mais do que em qualquer outra área, o peso relativo das transmissões televisivas das missas, feitas pela TV Cultura de São Paulo (VHF) e pela Rede Vida (operando em UHF).

De qualquer maneira, dentro ou fora da região mais urbanizada do país, só podemos relacionar, com maior segurança, o papel da televisão no engrandecimento das romarias a partir da década de 90. Período este em que o movimento anual de

63 O Boletim Especial da Rádio Aparecida, publicado, no ano de 1991, em comemoração aos 40 anos de suas transmissões, apresenta um amplo panorama da organização interna desse inigualável veículo de difusão do Santuário Nacional, demonstrando seu papel estrutural na viabilização da própria Basílica.

64 Um concurso realizado em 1994, pelo Clube dos Sócios, envolveu 1682 representantes, distribuídos em 1215 cidades brasileiras (em 19 estados da União). Seu propósito, segundo o Pe. João Batista, diretor da rádio na ocasião, foi o de angariar novos sócios para o Clube através dessas lideranças. Atualmente os sócios representantes ultrapassam os 5000 integrantes, sinalizando a eficiente expansão de suas atividades.

peregrinos vem tendendo a uma estabilidade quantitativa (vide tabela anterior) e desafiando qualitativamente os serviços prestados no Santuário e na cidade.

Ressaltamos ainda que a programação da Rádio tem evoluído, paulatinamente, para dois caminhos que podem ser considerados supra religiosos: o da prestação de serviços (debates eleitorais, noticiários diversos) e o do lazer (concursos musicais). Diferentemente da Rede Vida - que além de não estar ligada diretamente ao Santuário visa atender a um outro perfil de fiéis - a Rádio Aparecida integra-se a uma cadeia de Emissoras católicas formando a RCR (Rede Católica de Rádio). Isto mostra ao mesmo tempo duas dimensões da perspectiva de expansão das romarias: a) boa parte dos romeiros de Aparecida cultua a Imagem do Santuário por intermediação sonora e não visual. O que justifica uma atitude de deslumbramento paisagístico com o Santuário, mesmo diante de toda sua limitação estética (dado que não houve uma finalização decorativa da Basílica); b) a multiplicação dessas romarias, fora dos grandes centros metropolitanos deu-se por sobre uma classe baixa e média baixa que poderia acessar o rádio como principal meio de interlocução religiosa, mas ainda tem as dificuldades de reproduzir essa interlocução com os grandes jornais e a televisão.

Será que com novos desafios socioeconômicos e a ampliação do acesso a escolarização este peso da comunicação radiofônica tenderia a um equilíbrio com os demais meios? A resposta tem sido negativa mediante a natureza das transformações que o Santuário tem implantado para se adaptar as novas demandas sociais. Acontece que um equilíbrio maior na divulgação dos serviços do Santuário, em outros meios de comunicação além da Rádio e do Jornal, exigiria um desenvolvimento cultural de suas potencialidades. O marketing eclesial na utilização de outras mídias - de gibis sobre a história da imagem aos sites da Internet - é tímido e insignificante; pauta-se, ainda, numa preocupação repetitiva de evangelizar sob as rédeas e determinações exclusivas de grupos segmentados dentro da instituição católica.

Por outro lado, as demais instituições da sociedade civil não enxergam caminhos que viabilize a interlocução com aqueles sei a sete milhões de peregrinos/ano. E, portanto, os mantém a mercê de uma orientação pastoral monolítica, capaz de atender suas necessidades religiosas rituais. Mas como ficam as demandas existenciais que recriam cotidianamente a religiosidade desses peregrinos?

Retoma-se, justamente aqui, a mística da viagem dentro da metropolização proporcionada pela simbólica e concreta reconstrução do templo. Cada viagem faz produzir a necessidade de outras tantas; a cada retorno, entretanto, reduz a probabilidade de alcance do bem espiritual pretendido, já que as carências vão se revitalizando e multiplicando conforme os conflitos do mundo profano. Algo similar – e eis aí outra analogia – a experiência dos três pescadores de 1717, que obtém os peixes para o ⁶⁵Conde de Assumar, mas nunca pescam o suficiente; nunca pescam para si mesmos!

Fechamos essa reflexão lembrando que a estratégia de transposição da *monumentalidade do templo* para a *monumentalidade da romaria* esbarra quantitativamente num metafórico moto contínuo. Amiúde, conforme anunciava J. Campbell, o mito e a religião, como setores autônomos do conhecimento, tendem ao esgotamento metafórico. Tanto um quanto outro narram ou anunciam mundos desconexos da realidade que os alimenta.

Entretanto, quando a função pedagógica do mito (por extensão, da arte e da religião) entra em cena, novas possibilidades de compreender sua metáfora emergem-se e contextualizam-se. Nestes termos, a perspectiva dos meios de comunicação não deveria reduzir-se a função religiosa de Aparecida. Mas sim buscar interlocuções sócio-culturais que permitam à Cidade-Santuário conduzir um sistema de atendimento às velhas e às novas formas de religiosidades. Algo improvável pelo monopólio do sagrado; mas não impossível.

4.2 O Novo Perfil dos Romeiros.

Uma das preocupações estratégicas do velho paradigma científico, na visão de Boaventura Santos, era (e continua sendo) construir distinções conceituais rígidas e fixas. O mesmo estilo discriminatório transporta-se para o discurso dos líderes religiosos - em particular, os redentoristas - que denominam por “romeiros” os verdadeiros fiéis de uma prática peregrina, prática esta composta de ações cíclicas e padroni-

65 Conde Assumar – Forma como era mais conhecido D. Pedro de Almeida, governador da Capitania de São Paulo e Minas de Ouro entre 1717 e 1720. Na revolta de mineradores, conhecida como Sedição de Vila Rica, o prédio serviu como local de articulações e resistência. O líder do motim, Felipe dos Santos, foi cruelmente morto em Vila Rica (atual Ouro Preto).

zadas ⁶⁶(Rosendhal). São *romeiros* aqueles que cumprem um ritual litúrgico de visita a Nossa Senhora; são mais *romeiros* ainda aqueles que atendem às orientações sacramentais do clero, tornando sua romaria um ato consagrado pela organização e simbolismo religioso: equivalente a uma visita ao Vaticano em Roma (a cidade-santuário por excelência).

Uma investigação pautada por uma concepção fenomenológica da imaginação ⁶⁷(Pessanha), da mitogênese (Campbell) e da educação, na metodologia de leitura/re-
dação de contextos articulados (Resende) não poderia aceitar esse condicionamento, a priori, que separa o *romeiro* do *não romeiro*; seria como se descriminássemos o *certo* do *errado*, o *bem* do *mal*, independentemente de seus significados contextuais. Primeiro porque o mito que investigamos construiu e equipou o templo para esses “dois” sujeitos de viagem (peregrino, em sentido amplo). Segundo porque, conforme já discutimos, o universo religioso estrito tem origem na ressacralização de imagens profanas, adensadas pelos conflitos existenciais de um *demiurgo coletivo* (manifesto por arquétipos espirituais em um trabalho criativo, o templo, no caso). Por isso mesmo reconhecemos que seja este peregrino *não romeiro* o principal desafio para uma ação pastoral específica e uma ampla ação educativa dentro e fora de Aparecida.

Mas está no terceiro ponto o principal motivo de nossa tendência em chamar de *viajante*, todo romeiro, peregrino, visitante ou mesmo turista (como ainda analisaremos), enfim, esse contingente de pessoas que se desloca para o Santuário da Padroeira, motivado por alguma significação. Entendemos que essa significação esteja comprometida com alguma expressão existencial/cultural de religiosidade ⁶⁸Bourdieu; expressão esta compreendida como a dimensão mística/espiritual das necessidades existenciais do sujeito em sociedade; até mesmo para que se criem alternativas, à *morte do homem*, embora desde Nietzsche se anuncie a *morte de Deus*⁶⁹.

66 ROSENDAHL, Zeny – Porto das Caixas: Espaço Sagrado da baixada Fluminense São Paulo. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro:UERJ. NEPEC, 1996 (1994)

67 PESANHA, J.A M (org). Bachelard, vida e obra – São Paulo Nova Cultura (col. Os Pensadores), 1990.

68 BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso in A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1992 (3ª edição)

69 SIMÕES Jorge. Cultura religiosa: O homem e o fenômeno religioso. São Paulo: Loyola, 1994

Quando as ciências humanas investigam menos a instituição religiosa, enfocando mais as manifestações de religiosidade, parecem fazer opção conceitual por aspectos isolados, em detrimento da abordagem coletiva. Os trabalhos publicados pelo Núcleo de Psicologia Transpessoal da Universidade de Lisboa⁷⁰ formam expressivos exemplos de como essa regra possa ser operacionalizada sem contrapor sociedade e indivíduo no universo de estudos ligados direta ou indiretamente à religião. O caminho é metodologicamente simples: é a vivência do sagrado que recria o mito e o sonho como metáforas existenciais. As metáforas, por sua vez, que vão instituir-se em alguma manifestação religiosa (com adaptações pessoais de seus ritos), dependem de forças políticas dominantes, sendo capazes de sistematizar *novas tradições* (a exemplo da procissão das velas entre a Basílica nova e o porto de Itaguaçu, na véspera do dia da Padroeira) e, conseqüentemente, fomentar outros mitos (*mitogênese*).

Portanto, o que chamamos de *religião* pode ser compreendido como um segmento particular de *religiosidades* que se institucionalizou socialmente como representação tradicional da vivência do sagrado. Dessa forma, as religiões universais – judaísmo, budismo, islamismo, cristianismo, hinduísmo - acabam sendo reconhecidas na escala global por essa grande capacidade política de sistematizar um “sagrado” e uma “sacralidade” que convenientemente reproduzam seus ditames e limites culturais de sua civilização. O romance das religiões, *A Viagem de Theo*, de ⁷¹Cathrine Clément permiti-nos sustentar essa perspectiva a ponto de relacionar religião e religiosidade como cenário e enredo de um “texto teatral”, via de regra, compatíveis. A personagem central do romance – Theodoro – percorre o planeta para ver/viver os costumes religiosos das principais civilizações. Entretanto, apesar da doença e dos riscos de vida (metáfora da motivação) ele não deixa de ser um europeu ocidental em busca de um Ser maior.

Isto funciona esquematicamente bem, até que as bases profanas do universo sagrado sejam radicalmente abaladas. Como é possível, hoje, diante das primeiras gerações de uma sociedade urbano-industrial, incentivada rapidamente ao consumismo pós-industrial, delimitar com precisão o comportamento religioso mais

70 BRANCO-VASCO, Antônio e outros: *A Vivência do Sagrado: sociedade, indivíduo, tradição*. Lisboa: Hugin, 1998.

71 CLÉMENT, Cathrine. *A Viagem de Theo*, 1999.

adequado numa romaria? Em termos pragmáticos, a resposta também está situada nos limites do simplório, que povoa a concepção de *mundo pós-moderno*; entende-se que seja sempre necessário resgatar os bons e velhos valores perdidos⁷².

Pensamos que poucos problemas tendem tanto a contradição quanto o fato de se resgatar procedimentos ultrapassados, em contextos absolutamente novos. Ainda mais quando toda uma espacialidade da *ideologia do novo*, já tenha sido esculpida exatamente pelas rédeas da mais *velha* das instituições ideológicas: a Igreja Católica Apostólica Romana (ao menos em termos de civilização ocidental).

E essa contradição tem fomentado desequilíbrios crônicos, justamente porque de um lado se quer atender aos romeiros e às romarias que vivenciam um sagrado oficial e ideal. Mas de outro é cada vez mais necessário absorver um visitante pouco “catequizado” e muito exigente de equipamentos e procedimentos que vão do estritamente religioso ao não sagrado. Afinal que *vivência do sagrado* esse seguimento considerável de peregrinos traz para forçar as mudanças no espaço de Nossa Senhora? Ainda existe necessidade de reordenar o que já fora modernizado? Indubitavelmente, a resposta dessa questão tem sido *sim*.

O novo perfil do romeiro – e das romarias – vem sendo moldado e remodelado, em Aparecida, há 25 anos, aproximadamente. Este perfil não faz e nem busca fazer desaparecer o velho. Apenas objetiva ser mais reconhecido e melhor tratado em suas necessidades transcendentais. Algo substancialmente legítimo e ao mesmo tempo complexo, ainda mais para uma instituição específica – um santuário mariano de padres redentoristas – que se equipou mais quantitativamente do que qualitativamente para atraí-lo e recebê-lo. Até que ponto estaria em condições de *compreendê-lo* diante de um contexto político e socioespacial tão revolucionário, como o da urbanização acelerada pelos motores da ordem capitalista global?

4.2.1 O Contexto do Devoto “Urbanizado”.

Os anos posteriores à modernização das obras na Basílica nova, incluindo a construção da Passarela da Fé, marcam a supremacia da urbanização da sociedade brasileira (Becker & Engler, 1994). Mas os valores essenciais da herança colonial e

72 DEBRAY Regis. El arcaísmo pos-moderno: lo religioso en la aldea global. (Buenos Aires: Manantial, 1996)

agrária não deixaram de ser cultivados. Estão, ainda hoje, em sintonia com a prática religiosa do catolicismo popular (Fernandes, 1982). Teria esse mesmo catolicismo sofrido mais perdas do que se imagina com o êxodo rural de seus fiéis? Ou ao contrário, o culto religioso funcionaria como baluarte da resistência, justamente neste cenário de perda da identidade social?

Abriremos, nesta parte do trabalho, os questionamentos que traduziriam a pergunta essencial: Por que o mito religioso de Aparecida vem se fortalecendo num Brasil cada vez mais dominado pela cultura urbana? Não seria natural esperar um refluxo da religião católica perante o avanço de valores contemporâneos, como o individualismo e a competição? O que realmente alimenta tamanha devoção mariana?

Um dos mais perigosos alimentos devocionais é a ignorância em se lidar com o mundo, em profundidade suficiente para que a relação possa traduzir-se em interação, incorporando-se mutuamente⁷³. E que este *estranho* mundo vem sendo sacudido em seus dois planos de reconhecimento: um no campo dos fenômenos, outro no âmbito de suas representações. Por esta razão, quando os grupos sociais se veem em transformação (camponeses em migrantes; operários em subempregados; profissionais em estudantes), buscam recorrer às tradições de um mundo tão esgotado quanto inesgotável: um mundo mítico.

Porém a questão primeira seria mais bem posta se aceitássemos substituir o termo “religião” por “religiosidade”, conforme a perspectiva sociológica de Stefano Martelli, ao discutir as tendências da das Religiões na sociedade Pós-Moderna. Assim passaríamos a observar o crescimento intensivo de Aparecida, não como um fenômeno isolado, mas como parte de todas as buscas existenciais da identidade urbana no contexto emergente de pós-modernidade.

Todo devoto cumpre um ritual; mas as variáveis no estilo, no tempo e no discurso desse cumprimento podem sugerir a inexistência de qualquer devoção numa leitura do fenômeno religioso que insiste em aprisionar-se pelo velho paradigma.

Uma enquête (na forma de questionário semiaberto) que realizamos por ocasião da festa de Nossa Senhora Aparecida em outubro de 1996, registrou dados curiosos a respeito desse novo devoto urbano. Entrevistamos 50 romeiros de ambos

73 GUSDORF, Georges. Mito y metafísica: Introduccion a la Filosofia. Buenos Aires: Editorial, 1973.

os sexos e várias faixas etárias. Eles foram abordados pessoalmente, de forma direta, nas manhãs dos dias 11, 12 e 13 de outubro daquele ano.

No intuito de demonstrar que ligações os romeiros percebiam entre o Santuário de Aparecida e a cidade de São Paulo, formulamos questões simples que indiretamente delinearão tal ligação. Percebemos, inicialmente, que o maior contingente era de mineiros (40%) e confirmamos junto a Secretaria da Basílica que a maior parte das romarias organizadas para essa época vem do Estado de Minas Gerais. Porém nenhum outro estado revelou maior volume de migrantes inter-regionais do que São Paulo. O que facilitava a perspectiva de comparações pretendidas na enquête.

ENQUETE COM OS ROMEIROS DE APARECIDA

Identificação		
a) Nome _____	m () ; f ()	b) Idade _____
c) Natural de _____	/ d) Moradia _____	/
e) Visitas _____	f) Escolaridade _____	g) Ocupação _____
Questões		
A) Para você, lugar mais “sagrado” de Aparecida encontra-se:		
() na imagem	() na cidade	() no templo
() no santuário	() em todos	() em algum lugar especial .
Qual		
B) 1- possui outras devoções _____ (qual) _____		
2- visita outros santuários? _____ (qual) _____		
3- conhece a cidade de S.Paulo? _____ (como) _____		
C) Que aspectos você consideraria mais relevantes nestas comparações:		
1- Aparecida X Outro Santuário		

2- Aparecida X São Paulo		

D) Lembra algo sobre:		
1- a construção da Basílica Nova?		
2- a peregrinação nacional da Imagem? _____		
3- a vida e a religiosidade em São Paulo?		
E) COMPLETE:		
Vir a Aparecida significa... _____ ; mas também serve para...		
F) (OBSERVAÇÕES) _____ (aplicação no. ____ ; ____ / 10 / 96)		

No item que aborda seu conhecimento sobre cidade de São Paulo, 4/5 dos entrevistados dizem conhecer a grande metrópole. Um percentual muito próximo afirma já ter visitado outro santuário; mas apenas 42% confirmam ser devotos de outro santo. Tais informações induzem a uma sugestiva ideia sobre o comportamento ritual de muitos peregrinos, justamente numa época de forte apelo religioso como o dia da Padroeira. Grande parte do envolvimento místico (tradicional ou não) dos visitantes de Aparecida dá-se em função da própria visita. Não absorve um tempo antecedente; nem se continua indefinidamente. Não se converte, portanto, num ápice do sacrifício devocional que Mircea Eliade tão bem interpreta como “o eterno retorno” e Zeny Rosendahl adaptou como esquematização básica dos diversos *centros do mundo* que envolve a espacialidade sagrada do Porto das Caixas, no Estado do Rio de Janeiro.

Para o devoto urbanizado, mas em trânsito sociespacial constante, o centro do mundo **não é**, ele simplesmente **está**. Porque mesmo inconscientemente o peregrino urbano, influenciado pelas velhas rupturas e perdas dos ciclos rurais e naturais e pelas novas que redefinem as cidades, reconhece a ida a um santuário como uma simples etapa. Para ele o ápice é apenas um degrau e sua religiosidade, quando assumida, não é mais do que um recurso polissêmico de qualificar/cultuar sua *existência mundana*. Esta sim, sempre passível de sacralização.

Assim podemos avançar consideravelmente na compreensão de outras representações reveladas na enquete. Vejamos, por exemplo, por quais motivos tantos entrevistados (60%) teriam apontado como “maior sacralidade” de todos os equipamentos e espaços da cidade-santuário. Fundamentalmente porque para uma parcela significativa o sagrado não é um dado fixo, nem espacialmente, nem em intensidade. Boa parte dos romeiros já não distingue a “velha” da “nova” Basílica como fizeram por tantos anos os críticos da construção (mencionados no capítulo anterior). É verdade que isso abala, quando não destrói importantes valores culturais perpassados no reconhecimento do patrimônio arquitetônico. Mas qual a parcela da sociedade brasileira que preferiu abrir mão da urbanização acelerada, por respeito à identidade cultural? É de se estranhar, verdadeiramente o oposto: que se processasse em Aparecida algum movimento de defesa da velha ordem urbana, tendo a Basílica monumental desempenhado um papel simbólico diametralmente contrário desde seu projeto.

Outro indicador desse novo devoto encontra-se em sua capacidade de assumir significados profanos e terapêuticos que motivaram essa visita⁷⁴. Para a pergunta que induzia ao motivo principal da peregrinação e o uso complementar da mesma, 30 dos 50 entrevistados (também 60%) reconheceram que aquela vinda, mesmo em dia santo, não se resumia ao campo das funções ou obrigações religiosas.

Podemos lembrar que a questão profana, tão presente nas festas do padroeiro espalhadas pelo país, é uma marca do “tempo sagrado” vivenciado nos mais tradicionais períodos de nossa história colonial, como registra a historiadora Mary Del Priore⁷⁵. Ocorre que o próprio doze de outubro já é uma instituição do Brasil contemporâneo e urbano. Nas possibilidades de articulação inconsciente entre o sagrado e o profano, pode-se comemorar muito mais, nesta data, o dia da criança com todo seu apelo comercial e familiar, devotando o mesmo apelo à Santa Maria. Novamente aqui, *imaginação é, por excelência, a realidade*, seguindo a perspectiva de ⁷⁶Roberts Avens que trata a imaginação mítica como um *nirvana ocidental*. Além disso, uma festa profana, propriamente, marca o dia 12/10 em Aparecida. O encerramento das comemorações é feito com *show pirotécnico* e apresentação de grupos de música popular. Tudo no estrito controle logístico e espacial na programação do Santuário. A festa, portanto, circunscreve-se a “quebra de rotina”, o “passeio”, a “vontade de descansar”, como citaram alguns para justificar de sua visita ao Santuário Nacional.

Ainda em 1994, quando selecionamos 30 pessoas para um questionário menos direcionado aos objetivos do estudo, diagnosticamos outro aspecto muito significativo da presença do Santuário na experiência religiosa dos novos romeiros. Poucos são os que mencionam estar em Aparecida pela primeira vez e muitos (mais de 50%) dizem estar voltando outras vezes no decorrer do ano. Na ocasião, queríamos apenas conferir tal incidência. Indagávamos também sobre o tempo de permanência na cidade e a resposta articulava-se com o pouco conhecimento de seus demais espaços “turísticos”. Nestes relatos levantamos que, mesmo com estes constantes retornos,

74 O professor Geraldo Paiva, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, vem desenvolvendo estudos em psicologia da religião no intuito de compreender as a instrumentação prática e simbólica dos procedimentos terapêuticos nos diferentes credos, especialmente no Espiritismo e nas seitas pentecostais.

75 DEL PRIORE, Mary. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1994.

76 AVENS Roberts. *Imaginação é Realidade*. Petrópolis/RJ: Vozes. Coleção Psicologia Analítica, 1994

a maioria não conhecia, por exemplo, o Porto de Itaguaçu, local da *pesca milagrosa*.

Nesta nova versão, para a investigação qualitativa, aferimos a importância desse retorno, mesmo limitado espacialmente, mas significativamente recorrente, através de duas comparações: Aparecida x Outros santuários e Aparecida x São Paulo. Resultado: o cotidiano agitado (violento e materialista da *cidade-mãe*, São Paulo), era reconhecido por boa parte que conseguia estabelecer algum contraste com o Santuário, dentro de certa margem de comparação. Ao passo que entre Aparecida e um outro santuário conhecido, os mesmos entrevistados afirmavam que “era difícil comparar”.

Qual a representação mais expressiva que podemos depreender deste último aspecto descrito? O romeiro vislumbrava o santuário com os olhos reeducados por referências urbanas e transitórias. Em Aparecida, ele não procura seu destino espiritual, de forma tão clara e simples como fazia em seu passado rural. Ali sua motivação obedece às mesmas regras do consumo e do lazer; trata-se de um trampolim (entre outros) para o instável percurso existencial. Considerando-se o tamanho monumental dos novos desafios, nada seria melhor e mais natural que se tratar, constantemente, nesse monumental *complexo clínico-hospitalar* dos novos *males do espírito*. Males da crise do mundo urbano, em intensa transição pós-moderna.

4.2.2 - Novos Padrões de Percepção e Consumo Religioso.

Deixamos de tratar, no item anterior de um aspecto fundamentalmente relevante para a reflexão sobre o contexto dos novos devotos. Discriminamos tal aspecto propositadamente. Trata-se do componente concorrencial adquirido pelo ingresso do neopentecostalismo no vácuo terapêutico das religiões tradicionais. Segundo o *Dicionário das Religiões* organizado por John Hinnels esse *sistema dogmático interno ao cristianismo* caracteriza-se basicamente por retomar valores e rituais sectários, congregar grupos e lideranças doutrinárias e radicais, e cultivar, a partir de uma das mais fortes místicas cristãs – o *milagre* poliglota pelo dom do Espírito Santo – uma tendência *natural* à formação de seitas. Essa conceituação corresponde ao pensamento de um dos autores que discutem o sentido contemporâneo e plural do *regresso do sagrado* (Janeira & outros, 1998). Para José A. Mourão o crescimento de pequenas

seitas, como no caso dos velhos e novos pentecostalismos, não representa mais do que a manifestação de um mal-estar *no interior do grande templo*. Seria, em termos profanos, o que as vilas, guetos, associações, entre outros grupos representariam no (e muitas vezes contra o) espaço urbano.

No mesmo período de emergência da explosão de romarias à Aparecida temos o desenvolvimento desse componente, a princípio tão ameaçador para o catolicismo, seja ele popular e tradicionalista, seja ele contestador das amarras sócio-econômicas (ligado a Teologia da Libertação). No fundo o pentecostalismo exerceu, em sua pulverização de seitas e igrejas, no campo das comunicações com as camadas marginalizadas, um papel pedagógico incontestável e fascinante. Inclusive na capacidade de ensinar o mais tradicional clero católico a lidar com novos padrões religiosos em uma sociedade pós-industrial.

A maior parte dos trabalhos que investigam detalhadamente as renovações pentecostais – esse *fundamentalismo* cristão de matriz norte-americana, mas com velocidade e metas transnacionais – ignoram a força simbólica e artística, que permite a estas igrejas/comunidades disseminarem-se com notável rapidez. Diversos autores centram suas análises no campo empresarial, submetendo as peculiaridades religiosas aos determinantes sócio-econômicos (⁷⁷PIERUCCI; PRANDI, 1996; GOUVEIA, 1992; VALLE, 1998).

Alguns poucos, porém, começam a ampliar o foco de possibilidades abertas pelo fenômeno das novas seitas cristãs, reconhecendo também sua alta capacidade de adaptação a uma religiosidade mais moderna; isto é, capaz de responder aos problemas provocados pela vida urbana e, simultaneamente, desenvolver seus procedimentos empresariais. Em “Teatro, Templo e Mercado”, notamos que Leonildo Silveira Campos percorre vários exemplos de seitas pentecostais, não para contestar sua legitimidade religiosa, mas para questionar o futuro das tendências mais resistentes às renovações constantes dessa pós-modernidade.

Tivesse ele acompanhado o desenvolvimento expressivo dos movimentos carismáticos na Igreja Católica e a construção empresarial de modernas lideranças litúrgicas na geração de padres dos anos 90, a reflexão teria sido menos particulari-

77 PIERUCCI, A.; BRANDI, R. A realidade social da religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec , 1996.

zada. No que diz respeito às formas de comunicação corpórea, auditiva e visual, toda resistência do cristianismo histórico terá a mesma dimensão de sua capacidade de adaptação. Nenhuma igreja quer retornar à condição de seita ou movimento esotérico. Mesmo porque as principais lideranças, que atuam nestes movimentos, projetam (até mesmo no discurso) a construção de futuros monopólios.

E é justamente no trânsito entrecortado de projetos eclesiais e adaptações teológicas e empresariais que os fiéis consumidores das renovadas formas de espiritualidade vão se relacionando com o *mercado religioso*, de um jeito muito mais pragmático e utilitarista.

Pode-se segmentar os novos padrões de percepção e consumo religioso de acordo com a classe social e o seu grau de inserção urbana nos espaços de uma cidade grande ou média. Quanto mais recente a ocupação urbana desse espaço (com infraestrutura ainda incompleta) maior a probabilidade de penetração das “lojas” e “serviços” pentecostais.

Por outro lado, entre as áreas privilegiadas dos grandes centros urbanos quanto maior a tradução de problemas socioeconômicos, em dramas psicossomáticos, maior também o apelo por terapias alternativas e suas recriações combinadas. O leque de possibilidades, neste caso, pode ser imensurável indo das filosofias orientais até sincretismos pentecostais – como a liturgia da Igreja Renascer – passando é claro pelas modalidades de ocultismo, jogos de adivinhação e práticas parapsicanalistas dos manuais e cursos de autoajuda evidenciadas por Aldo Terrin entre os tipos de religiosidades da Nova Era.

O trabalho, em antropologia urbana, de José Magnani⁷⁸ permitiu-nos compreender espacialmente uma tendência efetiva da religiosidade contemporânea. Quando afirmamos participar de uma terapia, experimentamos a mesma lógica religiosa dos “crentes” pentecostais. Por conseguinte, investimos num caminho de aceitação da liberdade religiosa como liberdade de mercado. Nosso discurso, em geral, vai reivindicar a velha matriz da fidelidade e da clareza de doutrinas para classificar um “alvo” de novas religiosidades como uma *verdadeira* religião. Mas, nossa prática para

78 MAGNANI, José Guilherme Cantor, Esotéricos na Cidade – os novos espaços de encontro vivência e culto, in “São Paulo em Perspectiva” – vol. 9, nº 2, abril – junho de 1995 – Revista da Fundação SEADE.

sobrevivência, num universo de valores neoliberais, será incondicionalmente muito mais assimiladora do que pretendemos ou recusamos.

É notável reconhecer em Aparecida um crescente esforço ritualístico para atender os mais diferentes grupos católicos que para ali se dirigiam em suas romarias organizadas, e ativamente determinadas a estabelecer o tipo de celebração que querem. Isso não parece por em risco o controle litúrgico e teológico do clero redentorista. Muito menos desfigurar o tradicionalismo de um santuário que se impõe como *capital religiosa*. Mas indiscutivelmente abre espaço para uma outra gama de adaptações e convivências ritualísticas externas ao próprio santuário. Por que a Câmara municipal de Aparecida insistiria em negar a presença de outras igrejas na área central da cidade? Por que o próprio Santuário recusa-se a promover eventos ecumênicos, em conformidade com a prática menos preconceituosa de seus novos fiéis? Por que, enfim, o espaço do Santuário já tão ligado a manifestações comerciais - com o estabelecimento do Centro de Apoio ao Romeiro (CAR) - não investe também em manifestações culturais diversificadas capazes de dialogar com essa religiosidade emergente?

Continuamos os questionamentos justamente porque reconhecemos, nesta etapa, que a pesquisa *interage* com as realidades. E paradoxalmente a isso nos faz enxergar que algumas realidades, por mais próximas que estejam, ignoram-se mutuamente. Este é o caso do Santuário que se constituiu capital religiosa, sediou seu poder no templo, mas ainda não aprendeu, com a metropolização, como irradiar este poder para seu entorno mais imediato.

4.2.3 As Práticas Religiosas diante das Transformações Urbanas.

A cidade metropolitana, pós-industrial, condensa um complexo cosmopolita de desafios e tensões. O chamado “caos urbano”, a nosso ver, conserva a fonte mais valiosa das práticas religiosas de nosso tempo. A violência, o desemprego, os contrastes e abismos socioeconômicos, as drogas, o anonimato, a solidão, o trânsito, as enchentes, o lixo, os blecautes e rodízios, a instabilidade econômica, as catástrofes, enfim, não há modelo melhor de inferno justamente por ele conter todos os mais aces-

síveis *caminhos do céu*. Quantitativamente, temos conflitos suficientes para muitas pescas milagrosas; qualitativamente, porém...outras variáveis entram em cena.

Tomamos como exemplo esquemático desse ambíguo potencial metropolitano, o fenômeno do Santuário do Terço Bizantino na zona sul de São Paulo. De que maneira tal prática interage com as transformações urbanas e leva a Igreja Católica para outro patamar de inserção sociocultural? Encaminhamos esta reflexão para falar mais diretamente de um caso explícito de assimilação ritual com vistas à *ressacralização* de uma prática profana.

O santuário paulistano, agora em questão, merece um trabalho de investigação geográfica específico. Sua constituição vem no bojo de uma convergência de fatores sociais, políticos e religiosos, entre os quais até a subdivisão da arquidiocese de São Paulo é preponderante tão bem esmiuçou a tese do professor Tarcísio Louro, sobre espaço e poder na Igreja Católica local. A personalidade referencial de seu funcionamento está representada na figura do Padre Marcelo Rossi, cuja imagem possui uma forte inserção nos meios de comunicação de massa (programas de rádio, televisão e lançamento de cd). A trajetória do Padre é a mesma de um *pop star* do meio artístico e suas missas carismáticas ou *de libertação*, iniciadas em 1995 na Paróquia do Perpétuo Socorro (região de Interlagos, na zona sul da cidade de São Paulo), tiveram que se deslocar para espaços cada vez maiores e compatíveis com multidões de até 50 mil pessoas.

O santuário, especialmente falando, nasceu em torno de uma mística absolutamente urbanizada, empresarial e moderna. Foi primeiramente instalado no galpão de uma casa de shows populares, conhecido como “Gonzagão” para atender a multidão de até 20 mil fiéis. Depois, teve de se transferir para as instalações de uma antiga fábrica de cosméticos, em um polo industrial do bairro que tem sido, paulatinamente, transformado em área comercial e de prestação de serviços.

Ali o referido santuário é capaz de receber, em 5 missas semanais (2 às quintas-feiras; 1 aos sábados e outras 2 aos domingos) um contingente de até 120 mil pessoas. Isso tem-se repetido desde junho de 1998, quando a transferência para o local ganhou uma inesgotável cobertura na mídia. As pesquisas do Ibope registravam, na

ocasião, altos índices de audiência televisiva e caravanas de transportes familiares e coletivos de diferentes bairros, cidades e estados passaram a lotar os estacionamentos próximos ao local.

No final do segundo semestre, do mesmo ano, o cd-player, com as músicas cantadas e dançadas no Santuário Terço Bizantino, batia recordes de vendagem, atingindo os 3,7 milhões de cópias. Outro feito, não menos extraordinário, seria capaz de inverter práticas católicas mais habituais para os dias de Carnaval, quando o padre colocou na avenida em frente ao Santuário, uma multidão de aproximadamente 70 mil pessoas para seguir o “trio elétrico do Senhor Jesus”, isso no feriado mais profano do país, se assim podemos reconhecer! Dois anos depois, era a vez do Autódromo de Interlagos, palco internacional das corridas de automóveis servirem para missas campais do Dia de Finados, reunindo mais de 200mil pessoas.

Perguntamos de maneira meramente casual: O Santuário do Terço Bizantino – denominado desta forma por sugerir que as orações dos fiéis devam ser praticadas com maior agilidade e eficiência – apresenta-se como um espaço sagrado, profano ou ressacralizado? Articula-se em que espécie de mito religioso?

Respondemos, buscando coerência com o raciocínio anterior: é sagrado pela capacidade mística de *ressacralizar* o profano dentro de um contexto metropolitano por excelência. E continuará sendo sagrado até que outras contingências da religiosidade urbana desafiem e modifiquem o perfil dessas romarias; desses espetáculos da fé. Sejam por conflitos internos, na dinâmica de poder da diocese de Santo Amaro – desmembrada, em 1988, da Arquidiocese de São Paulo e rivalizando-se com sua linha de atuação por apostar numa igreja de orientação “carismática” – sejam por conflitos externos, advindos do jogo de interesses financeiros ou da construção de espetáculos religiosamente mais atraentes.

Contudo, a modificação também pode se dar numa direção de reforço à institucionalização monumental do espetáculo. A mesma sincronia contextual que fez externamente Aparecida desenvolver-se como espaço contíguo da metropolização de São Paulo, pode repetir-se internamente. E tudo isso dentro de uma lógica sócio-econômica muito mais rentável e liberal, ainda que indiscutivelmente católica.

Nenhum crítico conseguiu, até o momento, desestabilizar ou manchar a prática eclesial de Padre Marcelo Rossi. Sinal de que sua retaguarda política é forte – amparada na liderança crescente de D. Fernando Figueiredo, bispo da diocese de Santo Amaro – o aparato técnico e litúrgico impecáveis e o apelo popular dos fiéis, para com esta forma de culto e prática religiosa, amplamente favorável. Recentemente, o templo-fábrica sofreu uma intervenção (10 meses depois de estar em funcionamento) da Prefeitura de São Paulo, por não apresentar condições mínimas de segurança e conservação para realização de suas celebrações. Bastou uma semana para que toda adaptação fosse feita e as missas - que continuaram, no período de intervenção, sendo realizadas na avenida – retornassem às instalações da antiga fábrica.

Lembramos este último episódio como mais um fato significativo da agilidade política dos agentes eclesiais, no sentido de coadunar as práticas religiosas com os ritmos e desafios tipicamente urbanos. Quando igrejas cristãs como a Universal do Reino de Deus, a Deus é Amor, ou a Congregação Cristã adaptam garagens, armazéns, cinemas, depósitos, na forma de templos para seus cultos, não entendem estar banalizando o cristianismo. Ao contrário, reconhecem naquilo um passo decisivo de uma obra sagrada enquanto vontade do Senhor. Neste sentido, tentam expressar espacialmente a perspectiva monoteísta do templo de Salomão, destruindo-o e construindo-o materialmente tantas vezes quanto necessário. Os santuários de Aparecida e do Terço Bizantino, no catolicismo, transitam por caminhos bastante similares. Todas essas produções relevam as novas religiosidades e formas simbólicas de crença condizentes com a urbanização que se tem e que usa como referencial de modernização da existência social e espiritual.

Nesta nova matriz, o sagrado não é um *código* ou um *contexto* regido pela austeridade; não é um espaço especial e absolutamente ordenado pelo mistério e pelo inatingível. **O sagrado é o profano que viabiliza o existencial.** É um contexto de identidade. Um código que justifica a dessacralização dos ritos agrários e pretéritos pela ressacralização de neomitos (Diegues, 1997) condizentes com a existência urbana e suas sobrepostas escalas de transformação.

4.3 Descobrimo um lazer sagrado: Uma Religiosidade Turística.

Uma das maiores revoluções antropológicas e comportamentais da sociedade sedentária contemporânea está na redescoberta de uma nova forma de *nomadismo*. À medida que os territórios nacionais e internacionais se reconhecem e se relacionam, que as migrações se multiplicam, que os modos de vida se padronizam; enfim à medida que a urbanização se intensifica em várias escalas territoriais, a mobilidade social no espaço (físico ou virtual; próximo ou distante) torna-se condição de existência máxima. Viajar para o homem sedentário é sinônimo de pleno existir.

Mas neste “viajar” não se faz – ou cada vez se faz menos – o culto mitológico da aventura e do exílio espacial e concreto que marca *O herói de Mil Faces* sintetizado como uma mitogênese pessoal pelas reflexões de Josef Campbell. É o viajar cotidiano; uma “viagem” de lazer; uma ruptura entre tantas outras que marca as etapas do herói, não no exílio, mas em sua “urbe et orbe”.

Como lazer, a viagem é um dos objetivos mais mencionados na ocupação prevista para o chamado *tempo livre*, o tempo ocioso da lógica de produção, conforme a complexidade de aspectos desafiadores que a geografia do turismo, nas contribuições da professora Adyr B. Rodrigues⁷⁹, tem trazido a reflexão das ciências humanas. Ainda que feita em um dia, sem participação formal de uma agência, mesmo representando um pré-turismo, essa viagem vai ocupando o papel de um direito fundamental como saúde e moradia e educação. Qual a maneira mais conveniente, portanto, de dar significado a este lazer, de forma que ele também possa ser posteriormente reconhecido como produtivo? Veja que a questão é tendenciosa e permitenos a apropriação da seguinte ideia. Não só o “tempo livre” é naturalmente relativo – considerando a possibilidade de o ócio ser mais produtivo que o trabalho – como a própria liberdade de viagem só se define dentro de uma viabilidade econômica mínima. Trata-se de reconhecer no turismo sistematização completa (e muitas vezes até sagrada) do exercício contínuo de lazer.

Sendo assim, temos a possibilidade de afirmar que uma das maiores marcas do desenvolvimento da vida urbana, numa sociedade que dá os primeiros passos

⁷⁹ Especialmente na coletânea de textos *Turismo e Espaço – rumo a um conhecimento transdisciplinar*, editado pela Hucitec, em 1997, reunindo trabalhos de sua autoria, desenvolvidos desde meados da década de 80.

em sua pós-modernidade, está justamente nas formas de viabilizar o seu lazer num empreendimento turístico contínuo e diversificado.

Recentes artigos jornalísticos – seguindo os dados do anuário estatístico do IBGE (1997) – já registram São Paulo como maior polo receptor de turistas estrangeiros no país. Mas não precisamos desses dados para reconhecer que está em São Paulo o maior centro de motivação e emissão de turistas brasileiros para os demais polos e áreas receptoras no Brasil e no mundo. Assim a Cidade-Mãe de nossa investigação nos serve de campo privilegiado para demarcar a representatividade urbana do setor econômico que mais cresce no mundo (como afirmam boa parte dos estudiosos do turismo): o setor religioso.

Naturalmente não será feito aqui todo um detalhamento de como essa representatividade se desenvolveu na Grande São Paulo nos últimos anos. Nosso interesse está centrado num campo muito particular de tal dimensão; aquele que nos permitiria até compreender e sugerir novos caminhos para os agentes pastorais e sociais de práticas religiosas tão contemporâneas.

O certo é que ao se fazer uma peregrinação, nos moldes da experiência urbana, faz-se toda uma prática ritual de lazer e turismo. Seja por motivos estritamente devocionais e práticas exclusivamente eclesiais; seja pela mera curiosidade de ver e estar em um local diferente (uma Basílica, uma missa, um ato litúrgico, etc.); em qualquer dos casos se exercita um ato de lazer porque, entre outros motivos: a) Procura-se uma utilização mais significativa do tempo livre; b) Deverá ser repetido em outras ocasiões por motivos semelhantes; c) Estabelece a continuidade com as práticas cotidianas imaginadas na cidade, embora se valorize mais as diferenças e/ou rupturas.

Buscando interpretar esse crescente apelo ao exercício da peregrinação no interior das práticas religiosas urbanas, encontramos um notável paradigma de análise para trabalhar o estudo dessa *Mística da Viagem* a Aparecida. A religiosidade urbana teria adquirido uma caracterização turística? Seria o turismo uma forma de culto espacial plenamente inserido nas regras de um universo urbano, ainda que ressacralizado, em termos pontuais? Então por que, no Brasil em geral, e particularmente em Aparecida, tão pouco se divulga e se trabalha o campo do turismo religioso? Será

que, com tamanhas e tantas peregrinações, não se poderia criar programas em escala regional ou nacional, economicamente viável e culturalmente capaz de dinamizar a dimensão turística que envolve de cada romaria?

São questões perigosas e desafiadoras no sentido de mexer com interfaces de terrenos que, até então, não eram reconhecidamente vizinhos. São também contribuições arriscadas, dado que elas não amadurecem de um longo trabalho empírico convertido em dados e estratégias de aplicação prática. Todas essas questões emergem de observações abertas no *ensaio e erro*, próprio do procedimento interativo de nossa metodologia. Encomendam, entretanto, possibilidades de se sistematizar objetos de pesquisa nesta mesma linha de trabalho com a fenomenologia da imaginação. Tais objetos conteriam, necessariamente uma visibilidade simbólica intermediada por instrumentos literários (ou equivalentes) como outros *pilares da terra*. Capazes, assim, de ler o fenômeno turístico de maneira mais humanística do que as ciências humanas habitualmente fazem.

Podemos, antes de aprimorá-las, rever o caminho através do qual chegamos a esta necessidade de propor a compreensão da *mística das viagens* através do reconhecimento de que a religiosidade urbana é fundamentalmente turística. Primeiro fez-se a análise de como se constituiu a mitogênese da metropolização de Aparecida, reinventando o mito da Imagem no mito do Templo. Lembramos que isso não parou com a modernização do próprio templo e que o caos urbano impôs ali desequilíbrios similares aos das grandes cidades. Buscou-se em São Paulo, não só os desafios desses desequilíbrios, mas os processos que os fazem interagir com as novas práticas religiosas. Deparou-se uma alteração substantiva na ideia de *sagrado* que esclarece como o mito metropolitano dá-se num espaço religioso *tradicional*, com empreendimentos nada tradicionais. E atingiu-se, no momento de enquadrar as mais recentes reformulações no Santuário (traduzidas pela construção do Centro de Apoio ao Romeiro), um redirecionamento do mito e do papel do templo nesta nova dinâmica de práticas religiosas. Seria o projeto do CAR e seu *Shopping da Fé*, um caminho para o Santuário reivindicar-se também como capital do turismo religioso nacional?

4.3.1 O Shopping da Fé: um templo da nova religiosidade?

Na década de 90, nada mais causou tanta polêmica no Santuário e na Cidade de Aparecida do que o empreendimento conhecido como projeto do Centro de Apoio ao Romeiro (CAR) que, em sua primeira etapa, inaugurou o Shopping da Fé, anexo à Basílica Nova.

A obra iniciou-se em 1996. Demorou mais de dois anos para concluir sua 1ª fase, em maio de 1998, correspondendo a um complexo de lojas e serviços que avançam pelo pátio do estacionamento da Basílica que faz deslocar a paragem de ônibus, neste setor, para as colinas adjacentes.

O complexo compreende 720 lojas em quatro corredores duplos que partem de uma mesma praça com serviços de alimentação, em forma de “X”. A estrutura geral assemelha-se integralmente ao modelo dos principais centros comerciais das grandes cidades, sem a presença, contudo, das grandes redes de lojas. Entretanto, o que mais diferencia esse “Shopping da Fé” dos outros é o fato de um corredor de entrada anexá-lo a nave sul da Basílica, permitindo que uma conexão direta entre o consumo material e o *consumo espiritual*. Algo já delineado por Noé Sotillo quando da construção do subsolo da Basílica – aliás, um centro de apoio original – agora manifesto explicitamente na paisagem.

A maior parte da contestação e do debate sobre o *Shopping da Fé* girou em torno dos aspectos econômicos para sua instalação e manutenção. A primeira razão que a Arquidiocese alegou para construí-lo era a insegurança, o vandalismo e o abuso comercial trazido pelos ambulantes para o interior da área de estacionamento e escadarias da Basílica.

Consultando algumas autoridades locais - inclusive o próprio Noé Sotillo, que se manifestou contra a ideia - e ampliando seus contatos para conhecer melhor o universo religioso sobre o qual era responsável D. Aloísio Lorscheider, convenceu-se de que a obra só seria possível por iniciativa exclusiva da própria arquidiocese. Mas diferentemente de outros empreendimentos do Santuário, em termos de aluguéis e vendas indiretas, a construção de um centro comercial da própria Basílica seria, a médio e longo prazo, uma conquista definitiva da autonomia financeira do Santuário.

Em princípio, a divulgação de que as obras seriam iniciadas e o comércio local afetado trouxe a necessidade de esclarecimentos e negociações com os comerciantes da região. Queriam eles garantias de que não seriam prejudicados por essa concorrência. A resposta da Arquidiocese e da Administração do Santuário na pessoa do Padre Darcy, (administrador da Basílica) era simples: *“Vocês podem evitar a concorrência que tanto temem, adquirindo um espaço comercial dentro do CAR”*.

A empresa contratada para negociar as vendas dos pontos estabelecia – um ano antes da inauguração, em maio de 97 – os seguintes valores para cada setor:

Setor	Venda (R\$)	Aluguel
A	23.000,00	450,00
B	20.000,00	420,00
C	19.000,00	380,00
D	17.000,00	350,00

Todas as lojas mediam 9m² e de acordo com sua proximidade da praça de alimentação (reservada aos grandes grupos de *fast food*), podiam ter custos mais caros (setor A) ou menores (setor D). Em julho, com a promessa de finalização das obras até dezembro, as lojas do setor D estavam esgotadas e as demais ficaram em média 5% mais caras.

Ocorreu, entretanto, o atraso na construção das estruturas metálicas e os prejuízos apareceram. Para a administração da Basílica o orçamento saltou dos R\$17.000.000,00 previstos para cerca de R\$ 23.000.000,00, só com o encerramento desta fase. Já no comércio local, as perdas foram proporcionalmente maiores e algumas desistências e atrasos fazem, ainda hoje, com que o Shopping funcione com 80% de sua capacidade. Isto, já descontados os últimos setores de um dos corredores que foi transformado em espaço de exposições aquáticas, com a inauguração do Aquário de Aparecida.

Mas como ficou resolvido o fator comércio ambulante? Até que ponto foi afastado ou desapareceu? É preciso lembrar que o *comércio informal* em Aparecida nas lojas e nas feiras é sua grande força matriz, conforme já tratamos em item anterior.

O Santuário e a Arquidiocese sabiam disto e puseram esse comércio em xeque ao atraí-lo de maneira planejada para seu interior. Não nos cabe polemizar sobre a legalidade da Igreja em encaminhar desse ou daquele jeito um fluxo financeiro que continua escapando total ou parcialmente ao controle fiscal do Estado. No exercício de seu monopólio, a Igreja encontrou uma solução que atendesse às exigências de suas crescentes despesas; a manutenção deste mega santuário vem se tornando algo cada vez mais oneroso. Preocupa-nos, doravante, relacionar os desafios deste projeto e sua principal obra com as novas demandas religiosidade, e, conseqüentemente, com seus reflexos na urbanização de Aparecida.

Tudo que discutimos a pouco sobre as mudanças nesta religiosidade urbana e a aquisição de uma prática ritual das viagens turísticas, não foram deduzidas de um mero arcabouço teórico. O CAR é um empreendimento inacabado, em planejamento e implementação. Não só por que continua a entender exclusivamente como “romeiro tradicional” aquele que ali faz o papel de consumidor; mas também porque este consumidor quer adquirir mercadorias, terapias e culturas no espectro das transformações religiosas que ele tem vivenciado. Não foi possível ainda desenvolver uma enquete, com o peregrino, a respeito do CAR. Mas observa-se, neste período que sua utilização ainda encontra-se limitada.

Se fosse apenas um espaço visando atender apenas o *velho* romeiro – aquele *caipira*, mais tradicional até do que o protagonista da canção *Romaria* de Renato Teixeira – o Santuário montaria um espaço compatível, no Largo da Matriz, junto à Basílica velha. Deste modo, o pretendido *apoio* ao romeiro poderia ser visto como eminentemente eclesial. Mas não foi o que ocorreu nem era a intenção.

Acontece que o empreendimento do CAR, em pouquíssimo tempo, já se mostrou limitado para incorporar as expectativas que o cerca. Caso fosse projetado e reconhecido como uma espécie de *Centro de Apoio ao Turista*, onde o romeiro tradicional pudesse ser atendido tanto quanto qualquer outro visitante, o projeto apontaria menos contradições e maior articulação com atuais e futuros empreendimentos para o desenvolvimento de Aparecida. Para tanto, a Igreja deveria aliar outros agentes públicos e privados no projeto e, com estes, traçar as metas das de cada uma de suas etapas. O que ainda é possível para a fase II do Centro de Apoio.

Paralelamente ao Centro de Apoio foi, pré-inaugurado, no mesmo ano de 1998, o Complexo de Diversões Paisagísticas e Eletrônicas, conhecido como *MAGIC PARK*. Sob responsabilidade da empresa SEPAR de capital italiano previu-se um investimento de aproximadamente R\$ 60.000.000,00 para realização do empreendimento a menos de 500 metros do Santuário. Localizado, portanto, às margens do Rio Paraíba e da estrada de ferro, o Magic Park apresenta-se com o nome de Parque Recreativo, Cultural e Religioso, tendo conseguido sua aprovação, junto a Prefeitura, em setembro de 1992; alguns anos antes do CAR ter sido realizado como empreendimento comercial e de serviços.

Compreendendo uma área total de 157 mil metros quadrados, (sendo 6.5 mil m² de área construída) – a título de comparação o Centro de Apoio possui 36 mil metros numa área de 1,265 milhões de m² contínuos da Arquidiocese – o Magic Park aparece como o primeiro mega empreendimento de capital privado e não religioso, em Aparecida.

Sua construção, embora tenha sido iniciada antes do CAR, veio a ser concluída no 2º semestre do ano de 1998. E da mesma forma que o Shopping da Fé, seu funcionamento ainda está limitado por contingências de planejamento isolado daquilo que deveria ser integral.

Afinal, qual é o público para um parque destas dimensões, vizinho a Basílica? Antes de responder aquilo que pode parecer óbvio, gostaria de lembrar que no projeto assinado pela Park Inn Participações Engenharia e Comércio Ltda. – representante da SEPAR no Brasil – a ideia de *parque cultural* é completada por dois objetivos: servir de espaço *recreativo* e *religioso* simultaneamente. Segundo o arrazoado que a ParK Inn encaminhou à Prefeitura, o parque religioso *por possuir o maior presépio animado do mundo, as instalações sobre Cristo, mostrará sua vida do nascimento até a morte e a vitória final da fé cristã*.

Portanto, se até o Magic Park, com capacidade de atender o lazer de 9000 peregrinos/dia, tem relevantes preocupações sobre o consumo religioso, por que o CAR não estenderia suas potencialidades às iniciativas de recreação e cultura? Por que os representantes da SEPAR e Prefeitura, no mínimo, não se tornaram responsáveis pelo Centro de Apoio?

O grande problema que circunscreve boa parte das perguntas formuladas relaciona-se na administração centralizada do monopólio (político e religioso) herdado e assimilado pelo Santuário. Agora seu desafio está em aprender a lidar com as regras monopolistas de um mercado concorrencial, onde grandes investimentos não têm a durabilidade prolongada de décadas atrás. Digamos que se Noé Sotillo, por analogia, incorporou um misto de Jack e Philip, não deixando nenhuma Sally e nenhum Jonathan como herdeiro. Neste sentido, a construção do CAR não passou, até então, de um empreendimento ousado e necessário, mas com métodos administrativos equivocados e parciais.

Faltam parcerias, planejamento estratégico, marketing regional, ampliação dos debates para discutir seus impactos (inclusive ambientais), etc., falta enfim atualização política no encaminhamento das decisões. Algo terrivelmente inacessível tanto para a milenar Igreja Católica, denunciada por Leonardo Boff em sue autoritarismo secular, quanto para centenária Congregação Redentorista, interpretada histórica e teologicamente pelos professores Augustin Wernet e Fabio Reis Mas se esta atualização não ocorrer (de dentro para fora ou vice-versa), será mais fácil planejar um programa um turismo religioso na Grande São Paulo do que num centro de peregrinação como Aparecida! É que a Cidade-mãe mantém-se fértil para reproduzir-se em um só templo.

4.3.2 Outros Modelos de Centro de Apoio.

O primeiro Centro de Apoio inaugurado em Aparecida foi, sem dúvida, o subsolo da Basílica. Esta reorientação, introduzida no projeto de Benedito Calixto de Jesus Neto (entre todas aquelas já vistas no capítulo III), foi um achado daqueles em que o improvisado vence o planejamento, quase que por uma ironia da realidade.

A própria administração do Santuário não sabe ao certo qual será o futuro do subsolo depois que todo complexo projetado para o CAR estiver pronto. Contanto que as funções consideradas profanas (não-religiosas) não adentrem ao perímetro de *máxima sacralidade do santuário* (a Basílica nova e suas dependências imediatas). Entendendo-se tais atividades como o comércio ambulante o uso do subsolo ficará a mercê de decisões internas. Presumivelmente para serviços eclesiais e pastorais.

Até que ponto os redentoristas aceitariam sugestões para futuras modificações espaciais e funcionais no Santuário? Até onde a explicitação dessas opiniões, em um documento científico, não seria taxada de *heresia*? Talvez, ainda que de força pouco provável, até o ponto de demonstrarmos outros caminhos e experiências aproximativas de um *centro de apoio turístico* aos diversos tipos de romeiros que frequentam o Santuário.

Em Juazeiro do Norte, no Ceará, o que chamamos de Centro de Apoio, delimita-se como um equipamento de serviços gerais, em frente à Igreja de Nossa Senhora das Dores. Seu aparato, em relação às dimensões do subsolo da Basílica de Aparecida, não passaria de um *quarteirão*. Porém é a parceria de religiosos, leigos, instituições comerciais culturais – como a própria Universidade Regional do Cariri – e a prefeitura local que garantem o verdadeiro *apoio* aos visitantes e as romarias de devoção a padre Cícero Romão Batista. Indiscutivelmente o maior Santo popular do país, apesar de toda resistência da Igreja romana.

Em Lujan (Argentina) são os enquadramentos das diversas ordens religiosas, somados a força política do governo local, que garantem tal apoio, mantendo e reequipando as áreas de lazer, dentro e fora do santuário nacional. Ali também, o reconhecimento do espaço sacralizado pela padroeira portenha ao longo deste século gerou um desenvolvimento acelerado da área urbana. Mas os serviços complementares vindos de outras funções econômicas – como a presença de uma universidade Nacional – ajudaram a alavancar Lujan como um patrimônio ímpar do turismo interno, ampliando o campo de decisões no manejo de seus problemas⁸⁰.

Um dos casos mais expressivos, de reorganização do equipamento instalado, que observamos encontra-se em no Santuário de N.S de Fátima, em Portugal. Nesses termos, voltamos a tratar de um patrimônio religioso-nacional de amplitude mundial. Seus milhões de peregrinos/ turistas vivenciam ali um processo de acolhimento religioso, recreativo e cultural muito superior à capacidade fornecida isoladamente pelo CAR que investigamos. O arranjo político dos papéis que cada autoridade eclesial, administrativa e empresarial, deve exercer chegou a tal ponto de amadu-

80 GUTMAN, Margarita. Centro Histórico de la ciudad de Lujan, provincia de Buenos Aires. In Revista Eure, Santiago do Chile, 1995 (volume XXI, nº62, p. 75-98)

recimento que, diante das propostas de reordenação espacial, a consulta popular torna-se imprescindível.

O primeiro exemplo dessas iniciativas geográficas que recolhemos foi a realização de um evento denominado EXPOFAT, realizado em 1985 e publicado no bojo das comemorações do 75º aniversário das Aparições da Virgem na Cova da Iria. Trata-se de um conjunto interdisciplinar de estudos, visando debater a expansão urbanística e a transformação socioambiental daquele povoado e suas adjacências.

Tendo sido organizado e promovido pelo Santuário e outras entidades públicas em escala local e nacional, a perspectiva maior era subsidiar um autêntico plano geral de urbanização, capaz de monitorar o desenvolvimento da freguesia de Fátima (até então pertencente ao Conselho de Ourem, segundo a divisão administrativa do território português). Diante de um exemplo como este, seria absurdo propor que a expansão do projeto de centro de apoio, em Aparecida, sucedesse a um trabalho de teor diagnóstico desse porte?

Além disso, pelo observado, outro exemplo de implantação arquitetônica, vem sendo desenvolvida no santuário como o nome de *Nova Basílica de Fátima*. Na verdade, a ideia corresponde a um espaço de convenções pensado sob a orientação do SEAC (Serviço de Ambiente e Construções do Santuário) que em 1996 divulgou a proposta com o nome de GECA (Grande Espaço Coberto para Assembleias). A popularização do GECA como nova basílica deve-se ao fato de que o seu uso como igreja ou auditório seria sazonal, isto é, conforme a época e as necessidades⁸¹.

Fosse, no caso de Aparecida, a Nova Basílica dificilmente teria tanto apoio e contribuição. Primeiro porque se resiste em construir espaços arquitetônicos marcados pela versatilidade. Ainda mais quando se quer apoiar umromeiro ideal oferecendo-lhe um *shopping* ao seu discreto consumo turístico. Segundo, porque é na sondagem da opinião pública que se cria raízes para um centro de apoio efetivo. Qual a sondagem feita em Aparecida para criar o *Shopping da Fé*? Ainda que isto não tenha existido, nada justifica que daqui para frente não possa vir a ocorrer.

81 Em janeiro de 1999 foi aprovado o projeto arquitetônico do novo prédio, após amplo debate e consultas a opinião pública. O que denota forte compromisso da administração do Santuário de Fátima em envolver a comunidade na realização empreendimento.

Nada impede, portanto, que um *centro de apoio ao turismo* se efetive ou torne-se mais monumental – principalmente no plano político – do que o próprio templo que lhe deu origem. Afinal, a prática do consumo num centro de compras do Santuário é, além de uma sustentação econômica, uma ritual de sociabilidade e lazer. Fundamental, portanto, num mundo cada vez mais urbanizado, embora defasado de experiências democráticas. Pensamos que a imagem mítica de *cidade-santuário* ainda seja viável em sua constituição futura. Seria um sonho ver, em Aparecida, um pouco do dinamismo urbano que Santiago de Compostela, na Espanha, ou Ouro Preto, em Minas Gerais possuem. O histórico, o artístico, o turístico e o futuro... tudo, enfim, dentro de um equilíbrio socioespacial aos moldes de Kingsbridge; e não de Exeter como gostariam tantos Willian!

Mas ainda falta dimensionar um último aspecto dessa mística viagem. Se tantos espaços assumem representações sacralizadas diante da nova religiosidade firmada pela ampliação do mito, qual o espaço da resistência? Quais as chances da resistência produzir o *sonho* mencionado acima? Metaforicamente, qual o lugar em que os sujeitos da cidade-mãe podem construir templos, sem deixá-los a mercê de falta de imaginação?

4.3.3 A Ambiguidade Cristã da Mística Mariana.

Dos 85 santuários católicos oficiais espalhados pelo Brasil, mais de 60% são devotados à Maria, como nos mostra o trabalho de doutoramento da professora Zeny Rosendhal. Vale lembrar que os santos padroeiros das nações latino-americanas são, invariavelmente, Nossas Senhoras. E mesmo em Aparecida, exposições permanentes das diversas padroeiras americanas têm sido organizadas no intuito de divulgar esse apego internacional à Maria.

A maioria das comunidades e paróquias das dioceses que formam a Grande São Paulo é dedicada a Nossa Senhora⁸². A Virgem de Aparecida protege o maior

82 Um levantamento preliminar nas regiões episcopais da antiga divisão Arquidiocesana de São Paulo (até 1988, incluindo as dioceses de Osasco, Santo Amaro e São Miguel) indicava que, na maioria absoluta das mais de 100 comunidades e paróquias dedicadas a N. Senhora, manifestava-se a devoção a senhora Aparecida. A reportagem dos Anexos 1 reforça este apelo paulistano pela Santa a medida que atualiza a preferência da população católica pela Santa sobre os demais santos da igreja.

contingente dessas igrejas somando, até o início da década 43 paróquias e comunidades, segundo dados do catálogo de endereços Arquidiocese de São Paulo, antes do desmembramento de 1988. A atual área da arquidiocese – com cerca de $\frac{1}{4}$ do território anterior – conta com 14 paróquias devotadas a esta santa, superando em números, qualquer outra devoção.

As aparições marianas têm sido a mais comum e repetida forma de *revelação* das mensagens e orientações místicas do novo testamento, conforme Isidro Juan Palácios, jornalista espanhol que, como muitos estudiosos marianos, tem defendido a mística de Maria como a maior responsável pela expansão atual do catolicismo.

Os próprios movimentos católicos de valorização tradicionalista como a TFP (Tradição, Família e Propriedade), a Opus Dei, ou pentecostais como a Renovação Carismática, centram radicalmente suas atividades no culto permanente a Santa Maria.

Afinal, qual a dimensão mitológica de tamanha religiosidade orientada por essa *divindade* feminina? Seria isto a raiz teológica de uma contradição intrínseca ao monoteísmo cristão? Será esse apego devocional algo mais complexo do que a mística da Santíssima Trindade?

De fato o romeiro de Aparecida não se envolve com este emaranhado de inflexões filosóficas. Simplesmente acredita que Nossa Senhora Aparecida, mais do que qualquer outro santo católico, no papel de mãe de Deus, seja capaz de intervir a favor de suas necessidades. Sua invocação é, em si, um meio de comunicação com o Divino, esteja ele em qualquer dimensão da Santíssima Trindade (BOFF, 1995; PINKUS, 1991). Onde estaria, então, o problema da profanação questionado há pouco? Onde o marianismo cristão revela sua ambiguidade?

A mais recente capela de Aparecida, construída nos fundos da Igreja de São Geraldo e ao lado do Porto de Itaguaçu, indica o caminho para essa sutil ambiguidade. Cada vela, cada ex-voto, cada olho cerrado, cada mão ao céu, cada passo indica o mesmo caminho. É que todos esses gestos palavras e imagens indicam um espaço interior e anterior àquele manifesto. Em Aparecida, esse lugar encontra-se, mas não se observa, como o fundo arenoso do Paraíba do Sul. Na Imagem, ele se sente como

a cola que liga a cabeça da Santa ao restante de seu Corpo. No interior do templo, ele interioriza o mesmo lugar convertendo seus olhos reverência monumental. E, na cidade-mãe, ele vive sua versão da natureza-mulher, que só as entidades míticas, como Maria, são capazes de *divinizar*. Escondendo e perpetuando sua materialidade metropolitana.

A *profanação* não é e não será, na religiosidade urbana pós-industrial, um exercício de sacrilégio, maléfico em si, ou destrutivo. Ela dimensiona no fundo o quanto inacabado estão aqueles espaços que nossa existência sacralizou.

O mito cristão, por exemplo, sacraliza-se, no retorno ao Deus judaico do Velho Testamento; ressacraliza-se no Deus ungido do Novo Testamento; mas profaniza-se constantemente na materialidade da Imaculada Conceição. A virgem não é nem pode ser um deus, mas dá origem ao próprio Ser Divino. Edward Edinger, ao analisar o ciclo mítico do arquétipo cristão sintetiza esse paradoxo religioso. Concluimos, em seu ensaio que *só através dela - e nunca para ela – a humanidade pode ser salva*.

Analógica ou metaforicamente vemos ocorrer à mesma e idêntica mística na relação entre a Basílica de Aparecida e metrópole de São Paulo. Só por intermédio da metropolização da é que a Basílica se efetiva. Mas não para a vida urbana da cidade ou do lugar que lhe deu origem. O templo – como Cristo – é um corpo sagrado; mas a Cidade – como Maria - não. Esta é tão somente uma outra imagem venerada, solicitada e profana nos meandros dos rios barrentos de nossos interesses.

Recordemos aqui que a Cidade é Kingbridge; é o espaço acolhedor dos sonhos e dos delírios de Tom Construtor; a Cidade é um continente pobre e distante, que nos fornece por amor platônico uma Madona de Cedro. A Cidade é a mãe de Jack que vive na floresta e traz uma intuição tão aguçada que beira a sabedoria mágica. A Cidade é a Mística Metrópole e dela provém todos os templos sagrados, morrendo e ressuscitando no 3º dia, como diz as escrituras.

As Cidades também são as interlocutoras privilegiadas das sagradas escrituras. Delas partem todas as místicas viagens; nelas nascem e crescem todos os templos. São elas as maiores invenções realizadas pela humanidade. E, assim como Maria, no mito cristão, os maiores espaço de hierofania já concebidos pelos deuses desta

mesma humanidade... *Ai de ti Jerusalém!, Roma, Lisboa, Brasília, Rio de Janeiro, Aparecida, ai de ti São Paulo!* Ai de todos os filhos teus que não construírem em si um templo, um monumento uma pequena imagem da viagem que é a existência de cada um.

Capítulo V

RITOGÊNESE DA CIDADE-MÃE

5.1 Aquelas discutíveis considerações finais...

A trajetória da investigação chega a este final, que mais se assemelha a um *ponto de transição para múltiplas possibilidades*, fazendo uma provocação direta ao novo espírito científico bachelardiano. Afinal, nos propusemos a conduzir uma pesquisa acadêmica sobre um espaço religioso, levando até o leitor todo seu enraizamento mítico. E no processo desse desvendamento, encontramos as dimensões mais profanas de sua estruturação.

Nada disso nos deixa tranquilos ou satisfeitos pelo dever cumprido. Ao contrário, parecemos viver a angústia do “novo” contexto de realidades metropolitanas, que se estende além dos dramas vividos ou suportados em grandes cidades como São Paulo. Entre eles, a eclética convivência de muitos tempos num mesmo espaço. Noutros termos, perguntaríamos: a pós-modernidade, de fato, equivaleria a pré-... o quê? A desmontagem do racionalismo científico corresponde à remontagem de quais referências futuras?

Não se vê respostas; somente manifestações. Sinais pontuais. Cultos, promessas, clamores, olhares; multidões de peregrinos em múltiplos santuários. Exatamente por estas manifestações é que lançamos mão de compor 12 aforismos ou fragmentos de uma *intencionalidade* pós-moderna. Quando uma pesquisa (um pilar científico) é encerrada, uma de suas possibilidades mais positivas está em se desdobrar por continuidade ou ruptura, em outro tipo de obra.

Tanto direta como indiretamente, buscaríamos explorar seu filão essencial e, a partir dele, continuaríamos alimentando o espírito científico de outros estudiosos. Principalmente daqueles que ousam sintonizar objetividade e subjetividade, no mesmo projeto. Contudo o contexto do pós-moderno nos remete a um procedimento científico coerente e ambíguo: deve-se, por hora, fechar a pesquisa e defender o conteúdo pesquisado num ato heroico de autoafirmação.

Concordamos que ao aceitar esse caminho, atende-se a uma necessidade didática – em princípio, uma pedagogia anti-bachelardiana, por afirmar que toda mensagem deve ser clara e funcional – antecipando a postura auto afirmativa do traba-

lho científico. Faremos, portanto, a partir das próximas linhas uma grande “inversão metodológica”. Outra vez, metaforicamente, seremos um presente de grego só para invadirmos esse mundo troiano, sedento de novidades em velhas roupagens.

Cada aforismo evoca um caminho suave, um breve resumo de todo trajeto. Para o leitor apressado, ansioso apenas pelas primeiras e últimas páginas será uma oportunidade de “conhecer” o conteúdo da pesquisa, desprezando seus cansativos caminhos. Para os demais – que esperamos ser a maioria – será o momento de fazer com que a leitura criativa “toque” o objeto estudado, pretendendo e/ou conseguindo modifica-lo.

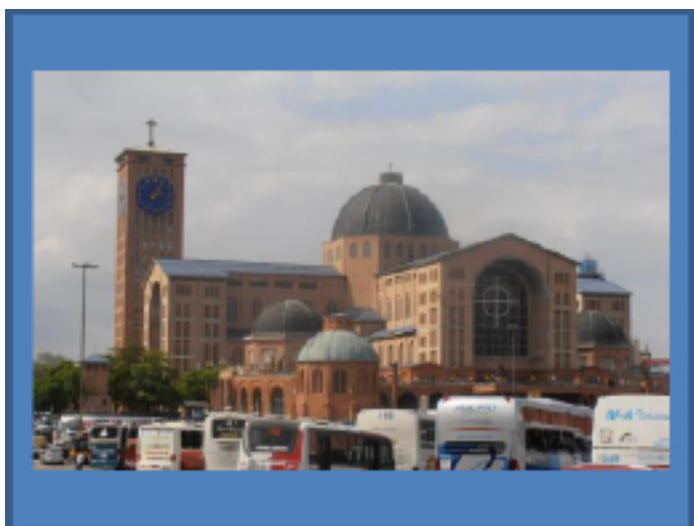
Entretanto, para não nos prendermos na didática das conclusões, lançaremos mão de um décimo terceiro aforismo, nada convencional: um conto dedicado à cosmogonia aplicada que Ken Follet permitiu-nos fazer em *Aparecida*; um conto substanciado em quinto elemento bachelardiano (água + fogo + terra + ar = demiurgo); ou uma simples passagem arquetípica da imaginação desse pesquisador que encontra, em sua cidade-mãe, mais pilares do que no romance que nos inspirou.

Chamamos de *Ritogênese da Cidade-Mãe* essa recriação, ora venosa ora vital, dos pilares de sustentação de nossa crença naqueles que creem. Um templo é uma recriação do *telúrico*, da *Mãe Terra*, voltado para o *eterno*, para o *celestial*. Erguer e reconhecer a força do templo é a melhor maneira de uma coletividade identificar-se com a Deusa para alcançar o Deus. No capítulo anterior discutimos o quanto esse processo retroalimenta a ambiguidade intrínseca do Cristianismo, tão insolúvel quando disseminadora de expansão de sua Ética Universal.

Porém não conectamos essa dimensão funcional e coletiva dos cultos de espaços e templos monumentais com o avanço do pós-moderno, no cotidiano dos indivíduos: essas sementes de futuros templos. As metrópoles são santuários complexos pós-modernidade contemporânea se delas partem agora os novos templos – não como montanhas, rios, florestas, montes ou qualquer monumento natural; mas como equipamentos absolutamente artificiais. De que maneira aquela mística viagem poderá nos remeter ao Ser original: o Demiurgo, maior que nos é imanente, mas só se manifesta na alquimia dos quatro elementos?

Os aforismos apontarão o caminho da resposta; observem-na nos infundáveis rituais de retorno à cidade de origem ou *culto ritogenético da cidade-mãe*. Trata-se do *desvairismo* vivido pela *pauliceia* existencial de cada um. Ali a Deusa recebe de volta a imagem “decapitada” de nossas enigmáticas individualidades. Ali no cotidiano pacato ou frenético do mundo profano, a ritogênese recicla seus caminhos fecundos: de fora para dentro. Até comporem uma inspiração formal e material; dentro para fora, repetitiva e constante.

Façamos a ritogênese do texto, esta breve síntese de ideias – fragmentos de um ciclo pós-moderno – para que possamos legendar as imagens que documentam o trajeto desse estudo, alcançar o objeto pretendido, e identificar os criado o ser de-miurgo convive com/em cada um de nós.



I. **A INVESTIGAÇÃO:** O templo da Cidade-Mãe consolida a possibilidade de espaço mítico-religioso ser geograficamente investigado, dentro dos paradigmas de uma fenomenologia da imaginação (com base nos estudos epistemológicos de Gaston Bachelard). Seu objeto fenomênico, portanto, corresponde a um olhar científico sobre o contexto que permitiu a construção, desenvolvimento e manutenção da Basílica Nova do Santuário de Nossa Senhora Aparecida, a 170 Km da capital paulista. E tal contexto, mais do que o templo, ou santuário, em si, é o que definimos geograficamente com o conceito de metropolização.

II - **O CAMINHO:** Ter de investigar um fenômeno quase inexplorado pela Geografia obrigamos a uma escolha radical: ou abandonarmos a questão mítico-religiosa, em nome da segurança metodológica, ou os métodos mais seguros propondo, neste caso, um caminho específico: a redação de um contexto mítico reconhecido e composto a partir da desmontagem de um romance policial. A metodologia representa em parte a extensão deste caminho. Mas fundamentalmente ela se traduz no veículo principal. Sua ligação com a pesquisa de mestrado sobre o conhecimento geográfico no ensino determina, em grande parte, tal posição.



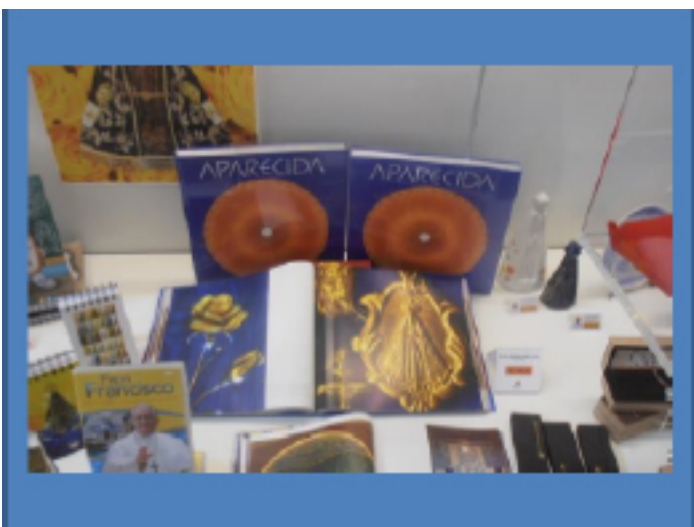


III - **OS OBJETIVOS:** Inicialmente acreditávamos ser possível explorar uma dimensão religiosa contemporânea do Vale do Paraíba através da análise evolutiva desse monumento. Redirecionamos isso ao perceber que a monumentalidade do templo e da romaria era uma representação calcada no desenvolvimento urbano-metropolitano. Tornou-se assim decisivo explorar as engrenagens mitogenéticas que operavam essa metropolização da Basílica nova. Começamos daí a centrar os estudos nas decisões técnicas e políticas que viabilizaram o templo de Aparecida. Queríamos olhar o como e entender o porquê dessa construção.

IV - **AS OBSERVAÇÕES:** De 1994 a 1998 observamos em Aparecida muitas romarias, celebrações e manifestações de sociabilidade (religiosa e não religiosa) em vários setores da cidade e do santuário. Cada vez que fazíamos esse nível perceptivo do método proposto, percebíamos gradativamente uma realidade truncada sistematicamente: o Santuário monumental ocultava tanto quanto revelava uma cidade atrofiada. Mas se a monumentalidade religiosa coroava o rito da capital mariana, por que a *capital*, em si, ficou urbanisticamente limitada?



V - **AS CORRELAÇÕES TEÓRICAS:** Textos de psicologia e sociologia da religião foram tão importantes quanto os trabalhos acadêmicos e as reportagens que narravam o desenvolvimento de Aparecida. Tudo nos parecia lógico dentro das históricas relações de poder entre a Igreja e o Estado. Até que na virada dos anos 60/70 a construção da Basílica demonstrasse procedimentos empresariais de aceleração arquitetônica e urbanística sem precedentes. Em fins 1995 com a leitura do romance os "Pilares da Terra" atingimos o esclarecimento simbólico que restava: na construção de uma paisagem religiosa a imagem mitológica é fundamental.



VI - **AS CORRELAÇÕES EMPÍRICAS:** O Santuário de Fátima tornou-se um dos mais equipados centros de peregrinação do mundo, graças a exportação sistemática de sua imagem. Chamamos isto de *migração simbólica* que com N.S. de Aparecida vem a ocorrer em fins da década de 60. O que a personagem central do romance fez com a Madona de Cedro levando-a para catedral de Kingsbridge, D. Antônio Macedo repete, por mais de 800 localidades do Brasil, facilitando as bases socioeconômicas para racionalizar a construção do templo pelas mãos de Noé Sotillo. Dali em diante a basílica de Aparecida seria de todos, menos de Aparecida propriamente.



VII-**AS CORRELAÇÕES METROPOLITANAS:**

O estrangulamento definitivo da cidade tem seu marco inicial na inauguração da Passarela da Fé. Os números astronômicos das romarias, os desafios administrativos do Santuário para finalizar a construção e fazer sua manutenção, enfim, a monumentalidade efetivada no mega equipamento religioso revelava o que chamamos de *Metropolização do Templo*. Mas se o templo tornava-se metropolitano, a cidade “parava” e a “capital religiosa” formava-se nacionalmente em dois planos; um *territorial*, como Santuário da metrópole paulista e outro *virtual* como modelo de resistência de devoção católica em tempos de crise eclesial.

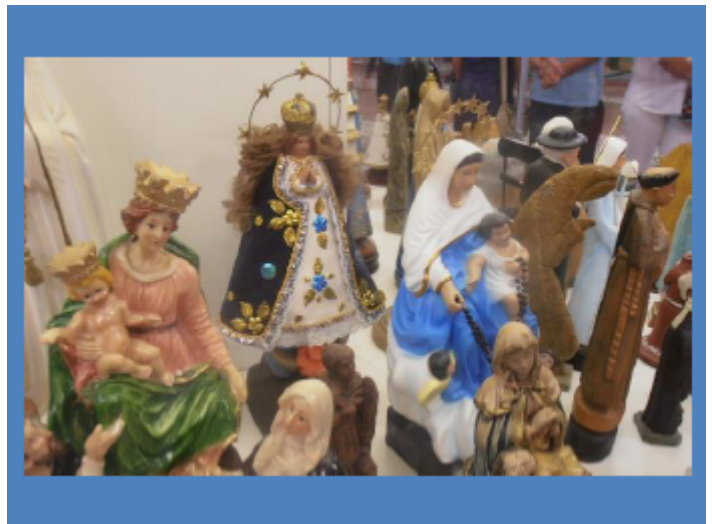
VIII - **A INTERPRETAÇÃO:** a metropolização do Santuário, entretanto, trazia em seu bojo a expressão caótica da saturação demográfica e ambiental. Em cerca de 25 anos o templo (e todas as suas inovações modernizantes) se mostrou insuficiente para atender convenientemente os novos romeiros. Isto se explicava, exatamente no nascedouro de uma metropolização terciária que reformulava o papel da cidade-mãe. A São Paulo da produção tornava-se a São Paulo dos serviços, da gestão, do consumo e do lazer. Internamente o romeiro mudara seu perfil, sua religiosidade entrava no ritmo urbano em caráter definitivo.





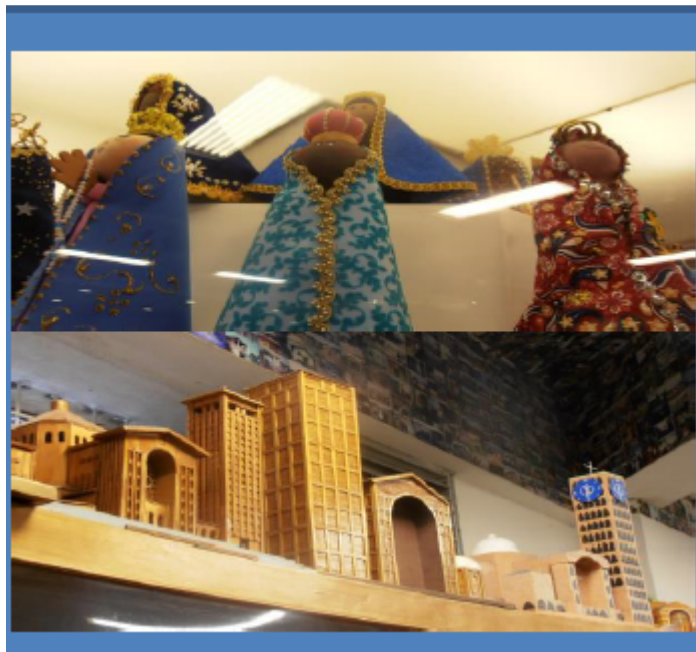
IX - AS REFORMULAÇÕES EM CURSO: Durante o trabalho uma série de transformações ligadas a estas primeiras tentativas de responder a saturação metropolitana não estavam em curso. Muda a direção da Arquidiocese, crescem os movimentos carismáticos na política e na liturgia católica, abrem-se os mercados para as privatizações neoliberais, explode o desemprego e a violência urbana, finda-se a política desenvolvimentista com o plano “real” de estabilização econômica contenção da inflação. O Santuário cria seu Centro de Apoio ao Romeiro, o “Shopping da Fé” e nos lança num terrível dilema: discutir ou não este empreendimento à luz de um diagnóstico mítico-espacial, voltado para o turismo.

X - AS LACUNAS: Havíamos enfrentado uma opção epistemológica e decidido percorrer um terreno mais pantanoso. O nível interativo de nossa metodologia ficaria circunscrito ao mapeamento do quadro estrutural que compararia Aparecida aos outros Santuários nacionais e internacionais, com algum apelo metropolitano. Se de um lado, não nos sentíamos em condições efetivas para levar essa empreitada, por outro parecia estranho ter de caracterizar a metropolização e ignorar suas mudanças. O jeito foi ampliar a zona de risco, fechando a investigação na relação Santuário / São Paulo, e assumir a discussão em cima de observações incompletas.



XI-A INTERAÇÃO COMO CRÍTICA: O desenvolvimento do capítulo sobre a “mística” em torno das romarias está pautado em um enorme “arrastão” de ideias. Nos termos clássicos do “velho” espírito científico, boa parte das reflexões sobre as romarias paira no campo das conjecturas inconsistentes. Porém, assumindo tais lacunas bem como as desmontagens metodológicas que a fenomenologia da imaginação autoriza e a Redação do Contexto chama de *Viagem ao Templo*, exercitamos a discussão aberta dos novos projetos. A crítica, desta feita, permite a reflexão geográfica, turística e pedagógica das soluções propostas para esse templo da Cidade Mãe.

XII A INTERAÇÃO COMO CRIATIVIDADE: A ida ao templo como um “místico” peregrino atento a muitos prós e contras do templo não nos fez esquecer que a “mística” nasce no “mito” e este é reinventado cotidianamente nos “ritos” de nossa vida mundana. Lembramos de um entre tantos fiéis que dedicam seu templo existencial (sua vida) a reverenciar a Imagem em um templo para a Cidade-Mãe. Lembramos Antônio das “basílicas”; mineiro, comerciante, morador de Francisco da Rocha, que em todo mês de outubro traz para Nossa Senhora um presente: uma Basílica feita em palito de fósforo. Tal como Tom Construtor, ele realiza o seu sonho, dando asas a sua criatividade. Transforma sua fé num rito “templário”: constrói e protege seus templos doando-lhes a Senhora da Conceição Aparecida.



5.2 O Templário Pós-Moderno.

...Foi em uma quinta-feira, dia de Corpus Christi, que Antônio recebeu a visita de um cavaleiro templário; um peregrino estranho...observador inquieto, que lhe fez lembrar Jack, o filho de Ellen. O que será que ele quer de um simples artesão....

O primeiro trem da tarde parava na estação de Franco da Rocha – cidade-dormitório à noroeste de São Paulo. Trazia uma figura inusitada em busca de outra.

Aquele estrangeiro, disfarçado de gente do pedaço era o instigante Jack, filho de Ellen, em mais uma de suas missões do lado de fora da mitológica Kingsbridge: encontrar a pessoa que muitos afirmavam ser o próprio Tom Construtor.

Dessa vez as sábias “más línguas” afirmavam que seu pai adotivo fora visto naquelas imediações travestido de dono de botequim, nas proximidades da estação. O genial caipira tinha o dom de criar igrejas de madeira com a mesma facilidade de um poeta ao defrontar-se com uma fonte de inspiração. Seu nome seria Antônio Gonçalves – meio sugestivo de “brasilianizar” sua identidade, sem romper os laços com seu jeito universal de ser – um ser comum, capaz de feitos nada comum; um *demiurgo* naturalmente.

O movimento na estação segue seu curso, enquanto Jack repassa instantaneamente todas as motivações de sua busca. Ele, filho de um trovador e de uma bruxa, estaria ali mais uma vez para fazer magia e poesia num estranho ato de investigação. O que lhe moveria a perda daquele feriado de Corpus Christi para embrenhar-se pelas “selvas” periféricas da Grande São Paulo? Se a sua catedral estava já pronta, para que investir nessa procura nebulosa? Esse “Tom Construtor”, reencarnado ou impostor, teria realmente algo de novo a lhe mostrar ou dizer? Afinal, quem teria algo a aprender no ato de erguer uma catedral? A não ser que esse encontro trouxesse um motivo mais íntimo – relatar a Tom que sua obra, em palitos de fósforos, não passa de uma imitação infantil da genialidade de Jack – nada poderia justificar aquela perda de tempo. Nada...? Era uma espécie de defesa pessoal de uma tese interior...

- Deseja alguma coisa meu chapa? Perguntava o vigia da estação, desconfiado e precavido, ao perceber o comportamento um tanto estranho de Jack.
- É... boa tarde – disse Jack, sem esperar a resposta do vigia – é por esta rua que eu chego no bar do Antônio?
- Antônio do Bar do Apito? – o vigia olhou na direção da rua apontada por Jack antes de confirmar a resposta – É isso mesmo. O senhor segue até o final do primeiro quarteirão dessa rua. O Bar do Apito é o de esquina.

Jack agradeceu já a cinco passos do informante, como se quisesse evitar novas perguntas. Caminhou apressadamente e, em menos de dois minutos, estava na porta do bar sendo observado pelo moleque que comprava goma no balcão e os fregueses na calçada do lado de fora. Alguém estava agachado atrás do balcão. Devia ser Tom, pensou. Naqueles longos segundos que se sucederam à revelação, todas aquelas questões angustiantes, voltaram a sua cabeça com a instantaneidade de um bombardeio eletrônico.

Os fregueses ignoram aquele ser hipnotizado marchando para dentro do bar; mas o menino, como que intrigado pelos olhos fixos de Jack, deu o alarme:

- Dona Helena, olha... o moço chegou.
- Num tô achando esse chiclets Tonho. Será que você recebeu mesmo? Eu vi o Dito entregar Ping-Pong, mas Babaloo...!/? Continuava a balconista sua

procura sem ligar para o apelo do menino.

- Pera aí qu'eu já acho esse Babaloo "mulé". - Antônio respondeu, lá dos fundos, e continuou murmurando algo que Jack não entendeu. Estava agora em novas e interessantes divagações.
- Dona Helena. Voltou o menino. – Dona...
- Aqui! Achei Josias. Tava na caixa... Parou notando a presença assustada de Jack que a olhava como um fantasma ou uma divindade... -de bombom. Boa Tarde...? Pois não?

A cena ficou, por alguns segundos, "congelada" de fato; mas uma eternidade fixada na cuca de Jack. Era a resposta mais inesperada para suas indagações. Procurar Tom (um pai adotivo) era reencontrar Ellen (a mãe original) para então "adentrar" em si mesmo (o mais sagrado dos templos). Aquele "espelho" momentâneo, trocadi-lho próprio um deus-menino, sempre disposto a novos desafios ígneos, descongelou a situação.

- Puxa! O moço parece tanto com a senhora! É seu filho dona Helena?
- Que isso Josias, que ideia é essa? Desculpe senhor...?
- Jack. Sou Jack o arquiteto da catedral de Kingsbridge – Percebeu o formalismo desnecessário – Sou um estudante. Eu vim conhecer... vim conversar com o Sr. Antônio Gonçalves sobre as igrejas que ele faz...

Antes de concluir, D. Helena já se livrava daquela cena aos berros.

- Tonho; Tonho vem cá que o moço de fora quer falar é contigo. Vem logo "home".
- Tô indo, mas você não achou o babaloo ainda... disse Antonio chegando apressadamente pela passagem que dava acesso ao interior da casa. Olhou Jack balançou a cabeça em cumprimento a Jack e continuou a falar da goma.
- ... Eu pus na caixa daquele chocolate aí na prateleira de baixo.
- Já achei "home"... É que o moço tá te procurando. Disse ela mais baixo e já disposta a ficar na retaguarda do papo que sairia dali.
- Opa, comigo? Pois não?

- Sr. Antônio, Sou Jack. – Agora mais objetivo e seguro. Estive em Aparecida para conhecer as basílicas de N.Senhora e me disseram que o senhor é um grande artista de catedrais em miniatura. Eu gostaria de entrevistá-lo... quer dizer, bater um papo sobre suas obras.

Jack parou de falar e ficou observando para ler a reação de Tom diante daquelas palavras. Além disso, precisava ambientar-se com a nova descoberta. Seus olhos se voltavam para Ellen, mas seus sentimentos mesclavam naquela Dona Helena, muitos outros personagens femininos sem os quais sua vida não poderia ter chegado até ali. Via sua esposa Aliena; a Igreja do padre Phillip; a imagem da madona de cedro e a musa ibérica que por esta imagem lhe jurou amor eterno; via a Floresta, sua primeira morada, e Sally, sua filha e herdeira artística. Estava, portanto, diante do delírio mor que diz: um homem só alcança sua natureza divina pelos desígnos de sua Mãe Terra. Dona Helena era a única e verdadeira razão dele ter chegado até ali. O resto – pensava – era texto e pretexto

- Desculpe, mas não sei e vou poder ajudar muito - disse Tom após certo tempo de reflexão sobre o sentido daquelas palavras. – Desculpe, mas será que já não lhe conheço de algum lugar?

A indagação repentina tirou Jack do êxtase; ela também desencadeou, no menino Josias, um momento de ruptura com o interesse por aquele encontro.

- Tarde Dona Helena; até logo Seu Antonio! Eu já vou indo e quero ver se ainda pego o açougue aberto. Até! – Pagou e saiu de cena pela rua transversal.
- Tchau Josias, Dá lembranças a D. Nailde e diz a sua mãe que eu mando o catálogo dos cremes no próximo sábado. É que amanhã vamos ter visita aqui em casa. - completou Ellen, liberando o balcão e para deixar Tom à vontade com o rapaz.
- Não sei – Respondeu Jack após observar o entorno – talvez tenhamos nos encontrado em outra vida. – Disse e sorriu.

Ellen aproveitou a deixa – pediu licença para cuidar dos afazeres domésticos.

- Precisando, estou aqui dentro Tonho. Tenha uma boa tarde professor... Jack.
- Não sou professor, Dona Ellen... He-le-na. Tento sê-lo, no futuro; por en-

quanto faço pesquisa. Devolveu Jack, arrancando o primeiro e último sorriso daquela mulher que jamais sairia de sua imaginação.

- Você não era professor de uma escola lá em São Paulo? - disse Tom continuando o raciocínio da mulher.
- Não – Negou categoricamente Jack, achando melhor livra-se de qualquer referência pré-concebida.
- Bom, então acho que só veio me procurar por causa das notícias sobre as igrejas de palitos de fósforos. Quer saber como e por que elas são feitas, não é mesmo?
- Sim e não, Seu Antônio. A propósito, posso chamá-lo de Tom?

Jack deixou Tom mais surpreso e intrigado do que antes. Acompanhou-o num olhar tenso, até o momento de vê-lo sentar-se à única mesa com cadeiras já armadas dentro do seu botequim. Mas não recusou seu apelo para uma longa conversa. Afinal quem era esse sujeito. Professor, pesquisador, repórter, algum parente aprontando alguma... ou... seria um fiscal da prefeitura pronto para um suga-suga! PQP! Até no feriado essa gente aparece?

- Sente-se Tom. Não precisa ficar assustado. Meu trabalho não lhe trará nenhum custo ou perda. É apenas um exercício de imaginação.
- Será que você poderia ser mais claro, Sr. Jack.
- Tornei-me um arquiteto graças ao sonho e a resistência de pessoas como você. Em minha terra vi florescer uma cidade. Resultado dos interesses em jogo numa catedral. Contaram-me, depois de tudo terminado, que a situação vivida por mim e meus amigos era como uma mitologia; uma espécie de história fundamental que se repete, por outras linhas, em tantos outros lugares.
- Um minutinho. Acho melhor fechar o bar. Assim a gente pode prosear à vontade. Tom levantou-se, cerrou as portas e voltou mais curioso e envolvido pela última justificativa de Jack – Continue rapaz.
- Vim para o Brasil conhecer o templo de Nossa Senhora Aparecida e o contexto de sua construção. Fiquei assustado com certas semelhanças que este lugar tem diante da minha Kingsbridge e minha catedral inglesa.

- Poxa ! Você é inglês? E nem parece. Como veio parar nestas bandas de cá.
- Pois é Tom. Não poderia terminar meus estudos comparativos sem conhecer suas obras. É que fui aprendiz de um pedreiro muito especial conhecido em minha Terra como Tom Construtor. Disse com os olhos marejando em lágrimas.
- Acho que a coincidência para aí no nome. Não sou pedreiro. Sou apenas um comerciante que há dez anos quase ficou com as pernas travadas. Mas graças a intervenção milagrosa da Senhora Aparecida, pude voltar a andar e trabalhar. O que faço com os palitos de fósforo não passa de uma brincadeira de criança, um gesto humilde de alguém que queria agradecer a Mãe de Nosso Senhor e não sabia como. Um dia, olhando a imagem da Basílica por um folheto que ganhei em minha primeira romaria até Aparecida resolvi transformar esse passatempo em obrigação. Fiz as duas basílicas para a festa da Padroeira em 1993. E, até hoje, repito a homenagem.
- É gozado. Sempre achei que destruir ou construir um templo fosse uma grande brincadeira. Conhecer a basílica de Aparecida não desfez essa minha ideia. Mas te ouvindo falar e olhando suas obras – expostas em fotos ampliadas nas paredes – fico certo de que estamos muito enganados.
- Ué... Por que enganados?
- Porque crescemos e nos tornamos adultos em busca de uma vida mais real, cheia de responsabilidades e sacrifícios. Quando enfrentamos tal realidade e perdemos, somos descartados, viramos cenário, matéria-prima de uns poucos que irão pensar o nosso mundo no lugar de nós mesmos. Mas quando vencemos, tendemos a achar que estamos sonhando, que reencontramos nossa infância perdida, que a batalha não era tão dura assim.
- Sim, mas eu continuo achando que fazer uma catedral com milhares de palitos de fósforo durante meses para levá-la a pé, todos os meses de Outubro, até Aparecida, seja de fato uma dureza.
- Mas não acreditaria se eu dissesse que sua obra é tão importante quanto – ou até mais importante – do que o próprio Santuário, não é?

- Que isso rapaz?! O que eu faço é só uma gota diante do oceano de graças que Nossa Senhora nos dá.
- Eu sei que tu és um homem de fé. Também quero aprender a sê-lo. Mas eu lhe pergunto Tom: o que você acabou de dizer, da gota e do oceano, vem de você mesmo ou dessa graça divina à qual você se refere?
- Não sei... Agora você me confundiu de novo! Mas, por que essa pergunta? Isso faz parte da entrevista?
- Desculpe Tom. Não, isso não é uma entrevista, é uma viagem de ideias, uma guerra de sonhos e imaginações. Ah! A propósito, você já leu este livro? – E abaixando, retirou da mochila o volume ao qual se referia.
- Se não é uma entrevista para sua pesquisa, seus estudos... não entendo... porque minhas opiniões sobre minha experiência de fé poderiam ser úteis em alguma coisa. Será que o senhor não gostaria de falar com o pároco da igreja de Franco da Rocha? É ele quem organiza as romarias daqui para Aparecida – retrucou Tom de um jeito mais formal, ignorando o livro sobre a mesa e torcendo para que aquele sujeito fosse filosofar em outras bandas.
- Tom, eu sei que lhe pareço estranho. Mas não pense que vim de tão longe para permanecer no meu engano. O contexto do Santuário de Aparecida, sua basílica nova, seu desenvolvimento, ou seja, tudo que diz respeito a esta pesquisa não passam de pretexto para nossa aprendizagem.
- A que aprendizagem você se refere afinal? O que faço no cumprimento de minha fé não entendo como procura ou aperfeiçoamento de nada. Não estou aprendendo coisa alguma; apenas renovando minha gratidão para com Deus.
- Uma aprendizagem de relações, entre mundos e espaços que teimamos em separar. Tom. Chame como quiser está sua “renovação”. Chame de fé, que eu chamo de mito; chame de serviço que eu chamo de ciência; o que importa mesmo é saber, que nossos atos, funcionam de fato como uma *ponte*. Você conhece a Passarela da Fé, em Aparecida?
- Sim, claro, é um lugar bonito e genial.

- Foi em sua origem uma “brincadeira”, ou melhor, uma resposta imediata e polêmica a uma situação de ruptura. Dois mundos, dois espaços foram recriados num só.
- Ainda não entendi porque eu deveria considerar minhas maquetes tão ou mais importantes do que a igreja que elas imitam. Pra falar a verdade não sei nem o porquê de estar dando tanto valor a esta conversa – disse Tom, já no limite da impaciência.
- Calma Tom, não se irrite. Digamos que eu só queira que você renove sua fé com maior consciência. Sou eu que estou aprendendo contigo, visitando sua casa – Voltou a lembrar de Ellen, e se emocionou – Cada vez que você faz uma basílica e a presenteia ao Santuário, uma ponte entre seu mundo cotidiano e seu mundo sagrado é reconstruída em seu interior. Você vive, ao seu jeito o mito da criação.
- Taí! Você agora falou certo e bonito! Cada vez que faço o trabalho e o levo ao Santuário pareço estar mais próximo do Criador, através de Nossa Senhora Aparecida.
- Milhões de devotos, Tom, sentem à sua maneira algo muito parecido algo muito parecido quando fazem essa *ponte* entre os espaços sagrado e profano. Mas poucos como eu e você podem traduzir isso numa linguagem tão reveladora.
- Você também é um devoto de Santa Maria.
- Minha “Santa Maria” eu chamo de Mãe Terra; Sua imagem, hoje, tem a forma de um planeta azul.
- Pelo menos faz lembrar o manto azul da Imaculada Conceição. O que importa é que cada um, em sua terra, venere a Santa com o peito aberto e...
- Cada um em seu espaço profano, não é?
- Que seja! Acho agora que estamos falando da mesma coisa. Pois bem, cada um em seu lugar, ou partindo de seu lugar, consiga chegar no mesmo ideal.
- É isso aí Tom ! E o ideal é uma “ponte”. Sabe, chegando aqui no Brasil, ouvi no rádio dois “cantadores”, LENINE & QUIROGA, dizerem:

*A ponte não é de concreto
Não é de ferro, não é de cimento
A ponte é até onde vai o meu pensamento
A ponte não é para ir nem pra voltar
A ponte é somente atravessar
Caminhar sobre as águas nesse momento...*

- Puxa, você pegou pesado agora, heim! É cantor também lá em seu país?
- Faço como você: “brinco” com ideias espaciais. Eu construo catedrais com pedaços da arte dos outros. Enfim Tom, vim pedir-lhe um pedaço da sua criação para construir minha pesquisa, tudo bem?
- Bom! – Olhou para o alto da geladeira - eu só tenho aquela igrejinha, está empoeirada; mas pode levar, Jack...
- Não, não. Não é isso. Quero somente sua permissão para por em meu trabalho esta sua fé, capaz de superar os limites do mundo profano. Uma experiência de como os cidadãos se fazem “templários” em Aparecida.
- Tá bom!.. Se é que estou entendendo o que você quer... . Mas acho isso loucura. Entretanto... tudo bem. Afinal caminhar com uma maquete de palitos quase 200Km por amor à N. Senhora não é loucura menor, não é verdade?
- A loucura que cria, Tom – arte na rotina do dia-a-dia. – Riram do trocadilho e cumprimentaram-se. Muito obrigado. – Jack dirigiu-se à porta e antes de sair disse:
- O livro é seu Tom. Até um dia..., e... agradeça a Dona Ellen por mim.

Jack partiu rapidamente em direção à estação.

Tom ignorou as últimas palavras do rapaz e manteve a porta aberta como se quisesse que mensagem de Jack fluísse para dentro do bar como um todo. Ao tomar o livro *A GUERRA DAS IMAGINAÇÕES* de Doc. Comparato, leu sua contracapa em voz alta para surpresa e admiração de D. Helena, que espionava na fresta da porta:

“Assim que Vigo entrou na Capela, o Papa Julius II formulou uma questão considerada irrespondível.

O que é a loucura?

Santidade , a loucura é o caos.

Só isto Vigo? E por que dizem que a maioria dos artistas são loucos?

Se a Santidade me permite, creio que a loucura precede a arte. Assim sendo seriam etapas praticamente vizinhas no ciclo da criatividade.

Que ciclo é este?

Santidade, pense bem. A loucura precede a arte. A arte precede a ciência. A ciência precede a verdade! A verdade é Deus! E Deus precede sempre a loucura. Porque é ele que permite o caos. É assim que gira o ciclo da criatividade. Loucura, arte, ciência, verdade, Deus. Loucura de novo. E o ciclo repete-se infinitamente e além na espiral da criatividade.

Ora veja só doutor Vigo, se entendo corretamente, a arte é mais importante do que a verdade.

Nada é mais importante do que a verdade Santidade. Porém a arte pode emocionar os humanos muito mais do que a verdade e até ultrapassá-la. E isto é uma verdade.

Vigo! Isso quer dizer que só a arte pode vencer a realidade!

*Por mais absurdo que possa parecer, Santidade, a arte será sempre mais eterna que a realidade fugaz. Sim, pode-se afirmar sem constrangimentos que **só a arte vence o real.***

Antônio Gonçalves pela primeira vez admirou seu templo de palitos como uma obra de arte. Pela primeira vez, viu nos olhos de Helena um orgulho incontido e apaixonado. Pela primeira e última vez pensou em Jack como um filho misterioso, pelo qual se troca a eternidade por um instante. Somente ali, Antônio Gonçalves renasceu como Tom Construtor. O templário pós-moderno. Cavaleiro do caos metropolitano ou guardião mitológico da ponte de um templo para cidade mãe?

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, J. V. de. Turismo: fundamentos e dimensões. São Paulo. Ática, 1997.
- ANSON, Peter F. A construção de Igrejas in Nova Enciclopédia Católica. Rio de Janeiro, 1969 (vol X).
- ARMSTRONG, Karen. Uma História de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. São Paulo. Companhia das Letras, 1995
- ARRUDA, J; CASEMIRO, R (coord) - Anais do Seminário de 150 anos do Pe. Cícero. Fortaleza/CE. RVC Gráfica, 1994.
- AVENS, Roberts. Imaginação é Realidade. Petrópolis/RJ. Vozes (Col. Psicologia Analítica), 1994.
- BACHELARD, G. A água e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo. Martins Fontes, 1989.
- BADINTER, Elizabeth. Um amor conquistado; o mito do amor materno. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1985.
- BARBOSA, Eliana. Gaston Bachelard: o arauto da pós-modernidade. Salvador/BA. Universitária Americana, 1993.
- BARBOSA, Severino Antônio. Redação: Escrever é desvendar o mundo. Campinas/São Paulo. Papirus, 1989 (5ªed.).
- BARTHAS, Cônego C.- Fátima; os testemunhos , os documentos. Lisboa/Portugal. Editorial Aster, 1967.
- BARTHES, Roland - Mitologias. São Paulo. Difel, 1982 (5ª.edição).
- BATAILLE, Georges - Teoria da Religião. São Paulo. Ática, 1993.
- BECKER ,B.K.; ENGLER, C.A.G. Brasil - uma nova potência regional na economia mundo. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1994.
- BENEDETTI, Luiz R. - Templo, Praça, Coração: A articulação do campo Religioso Católico – São Paulo. Tese de Doutorado da FFLCH - USP, 1988
- BENITEZ, J - O mistério da Viagem de Guadalupe. São Paulo. Mercúrio, 1991
- BERNIS, Jeanne - A imaginação: do sensualismo epicurista à psicanálise. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1987.
- BETTANINI, Tonino. Espaço e Ciências Humanas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BOING , M.P.Lourdes, fonte de graças. São Paulo. Loyola, 1995
- BOING, M.P. Guadalupe, a Mãe de Deus nas Américas. São Paulo: Loyola, 1995.
- BOFF, Clodovis. Maria na cultura brasileira, Aparecida, Iemanjá, N.S. da Libertação. Petrópolis/RJ. Vozes, 1995.
- BOFF, Leonardo. O Rosto Materno de Deus. Petrópolis/RJ. Vozes, 1995 (5ª.edição).
- BOFF, Leonardo. A Igreja e o Exercício do poder. Petrópolis/Rio de Janeiro. Vozes, 1985.
- BOFF, Leonardo. Nova Era: a Civilização Planetária, desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo, Ática, 1994.
- BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis/RJ. Vozes, 1999.
- BOLEN, Jean Shinoda. A sincronicidade e o Tao. São Paulo. Cultrix, 1997.

- BOURDIEU, Pierre - Genese e Estrutura do Campo Religioso in “ A economia das Trocas Simbólicas”. São Paulo: Perspectiva, 1992 (3ª. edição)
- BRAGA, José Julio de Assis. Diretrizes para expansão urbana de Guaratinguetá – Aparecida. TGI – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – USP, 1987.
- BRANCO, Vasco. A e outros – A vivência do sagrado. coordenação do Núcleo de Psicologia transpessoal – Fac. de Psicologia da universidade de Lisboa/ Portugal. Hugin, 1998
- BRUSTOLONI, Julio. “25 anos de Construção da Nova Igreja 1955-1980” - mimeo. Aparecida/SP, 1980.
- BRUSTOLONI, Julio. A Senhora da Conceição Aparecida. Aparecida/SP. Santuário, 1979
- BUTTNER, Manfred. Sobre a moderna geografia da Perpeção e sua importância na investigação na relação Religião-Ambiente. Conferência feita em Marburg/Alemanha, 1986 (p. 529 - 567)
- CAMINO, Ricardo da. A Senhora da Conceição Aparecida: padroeira do Brasil. Rio de Janeiro. Aurora, 1996.
- CAMPBELL, Joseph. O poder do mito, entrevista com Bill Moyers. São Paulo. Palas de Athenas , 1993.
- CAMPBELL, Joseph. As transformações do Mito através do tempo. São Paulo. Cultrix, 1993
- CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. São Paulo. Cultrix/ Pensamento, 1995
- CAMPBELL, Joseph. A Extensão Interior do Espaço Exterior. A Metáfora como Mito e Religião. Rio de Janeiro. Campus, 1991.
- CAMPOS, Leonildo Silveir Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento pentecostal. Petrópolis/RJ. Vozes; São Bernardo/SP.Simpósio; Unesp. São Paulo, 1997
- CAPEL, Horácio. La historia del mundo según La Bíblia in “La física sagrada. Espanha. Ediciones del Cerbal, 1985.
- CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação. A ciência , a sociedade e a cultura emergente. São Paulo. Cultrix, 1994.
- CATÃO, F. & VILELA, M. O monopólio do sagrado. Uma análise da presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo. Best Seller, 1994.
- CAVA, Ralph Della. Milagre em Joazeiro. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1976.
- CHAUÍ, Marilena (org). Merleau-Ponty, vida e obra. São Paulo. Nova cultural (col. Os Pensadores), 1989.
- CHAUÍ, Marilena – Convite a Filosofia. São Paulo. Ática, 1996 (5ª edição).
- CHRISTOFOLETTI, A. (org) - Perpectivas da Geografia. São Paulo. Difel, 1985.
- CLAVAL, Paul. Le Theme de La religion dans les estudes Geographiques in “Geographié et culture, no.2. Paris, 1992.
- CLEMENT, Catherine. A viagem de Théo: romance das religiões. São Paulo. Cia da Letras, 1999.
- COELHO, Ruy - Da antropologia Simbólica à antropologia cognitiva in “revista imaginário. Dinâmica do Simbólico. São Paulo. Núcleo do estudo interdisciplinar do imaginário, 1993 (nº. 1)

- COMPARATO, Doc. A guerra das imaginações. Lisboa. Pergaminho, 1998 & Rio de Janeiro. Rocco, 1997.
- COSTA, Miguel S. D. Sobre a teoria da interpretação de Paul Ricoeur. Porto/Portugal Contraponto, 1995.
- CRIPPA, Adolpho. A Sacralidade da Cultura. São Paulo. Tese de doutorado – PUC, 1973
- DAMIANI, Amélia L. A cidade (des)ordenada. São Paulo. Tese de doutorado da FFLCH/USP, 1993.
- DANIELS, S.; COSGROVE, D. The Iconography and landscape. Cambridge University, 1988.
- DEBRAY, Régis. El arcaísmo pós moderno: Lo religioso en la aldea global. Buenos Aires/ Argentina. Manantial, 1996.
- DETIENE, Marcel. A Invenção da mitologia (L'invention de La Mythologie) José Olympio, Rio de Janeiro. José Olympio; Brasília/DF. UnB, 1998.
- DIEGUES, Antonio Carlos – Ilhas e Mares; simbolismo e imaginário. São Paulo. Hucitec, 1998
- DORADO, A.G. Mariologia Popular Latino-Americana. São Paulo. Loyola, 1992.
- DUBY, Georges. O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade (980-1420). Lisboa/Portugal, 1993.
- DUPRONT, Alphonse. Tourisme et pelegrinage. (pag 97 a 121) in “Communications-FLSH Paris, 1967.
- EDINGER, Edward F. O arquétipo Cristão. Um comentário junguiano sobre a vida de Cristo. São Paulo. Cultrix, 1995.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. A essência das religiões. Lisboa/Portugal. Livros do Brasil, 1962.
- ELIADE, Mircea. Tratado da história das Religiões. São Paulo. Martins Fontes, 1993.
- FEITOSA, Pe. Neri. As virtudes do Padre Cícero. Juazeiro do Norte/CE. URCA, IPES-C-ICVC, 1991.
- FENELON, D.R. & KHOURY, Y.A. Fontes para o estudo dos Movimentos dos leigos da Igreja Católica no Brasil 1920 – 1980. São Paulo. Projeto Histórico, 1987.
- FELICIO, V. L. G. A imaginação simbólica. São Paulo. EDUSP, 1994.
- FERNANDES, R. C. Romarias da Paixão. Rio de Janeiro. Rocco, 1994.
- FERNANDES, R. C. Os Cavaleiros do Bom Jesus: Uma introdução às religiões populares. São Paulo. Brasiliense, 1982.
- FERNANDES, F.A. O canto nas romarias de Aparecida: opressão ou alienação (pag 178 a 185) in “Comunicação e Classes Subalternas”. São Paulo. Cortez, 1980.
- FOLLET, Ken. Os Pilares da Terra. Rio de Janeiro. Rocco, 1994 (7ª. edição) Vol I & II.
- FRANÇA, Maria Cecília. Pequenos Centros Paulistas de Função religiosa. São Paulo. I.G. USP, 1975.
- FREITAS, O.C. Aparecida, Capital Mariana do Brasil. Lorena/São Paulo, 1978
- GARCIA, Pablo Bajo. María Reina y Madre de los Argentinos. Breve reseña de historia mariana argentina. Buenos Aires. Gram, 1980.

- GETTY, Adele. A Deusa. Madri/ Espanha. Del Prado. (col. Mitos, Deuses, Mistérios), 1997.
- GIRÃO, Aristides A. Fátima, terra de milagre. Coimbra/Portugal. Instituto Alta Cultura, 1958 (ensaio de geografia religiosa).
- GOMES, P. da C. (org) - Geografia, conceitos e temas. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1995.
- GRIMAL, Pierre. Dicionário da mitologia grega e romana. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1992.
- GÜNTER, Paulo. S. Catolicismo popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo. Loyola, 1979.
- GURVITCH, G. - La magie, la religion et el droit, Paris/ França .P.U.F, 1963
- GUSDORF, Georges. Mito y Metafísica: Introduccion a la Filosofia. Buenos Aires/ Argentina: Editorial Buenos Aires, 1973.
- GUTMAN, Margarita. Centro Histórico de la ciudad de Lujan, provincia de Buenos Aires in Ver Revista Eure, Santiago de Chile, 1995 (vol XXI, no.62, p. 75-98)
- HARVEY, David – Condição pós-moderna. São Paulo. Loyola, 1992.
- HINNELS, John R. Dicionário das religiões. São Paulo. Circulo do Livro, 1984.
- HOLM, Jean & Bower, John (coord). Mito e história. Lisboa/Portugal. Europa-América, 1997
- ISAAC, Erich - Religion, Landscape and Space Landscape, vol 9 , no.2 (s/d)
- JABOUILLE, Victor. Iniciação à Ciência dos Mitos. Sintra/Portugal. Inquérito, 1994.
- JACKOWSKI, Antoni. Tourisme et pelerinages religieux in “Problems of Tourism”. Institut of tourism, Warsaw, 1987.
- JANEIRA, Ana I. e outros – O regresso do sagrado. Lisboa/Port. Livros e Leitura Ltda, 1998
- JUNG, C.G. - (org) - O Homem e seus Símbolos. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1964 (11ª edição).
- JORGE, Pe. J. Simões. Cultura Religiosa. São Paulo: Loyola, 1994.
- LAGANÁ, L. Espaço sagrado e núcleos coloniais: o caso do bairro dos Pires. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.
- LAMAS, Maria. Mitologia Geral: O Mundo dos Deuses e dos Heróis. Lisboa//Portugal Estampa, 1991 – vol. I e II.
- LEMONS, Francisco Arnaldo. Os catolicismos brasileiros. Campinas/São Paulo. Alínea, 1996
- LEVI-STRAUSS, Claude. Mito e Significado. Lisboa/Portugal: Setenta, 1981
- LEXINKON, Herder. Dicionário dos Símbolos. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.
- LIAÑO, Ignacio G. de. La mentira social. Imagens, mitos y conducta. Madrid/Espanha. Tecnos, 1994.
- LIMA, Luiz C. (org). Da cidade ao campo: a diversidade do saber-fazer turístico. Fortaleza/ Ceará. Funece (UECE), 1998
- LIMA, Mesquitela. Antropologia do Simbólico ou simbólico da antropologia. Lisboa/Portugal. Presença, 1983.
- LORO, Tarcísio J. Espaço e poder na Igreja: A divisão da Arquidiocese de São Paulo. São Paulo. Tese de Doutorado da FFLCH-USP, 1995.
- LUNDQUIST, John M. O Templo. Madri/Espanha. Del Prado, 1997 (col. “Mitos, Deuses, Mistérios”).

- MACDONALD, Fiona. Uma catedral Medieval. São Paulo. Manole Ltda.,1993 (col. Fique por dentro da História).
- MARCHI, Cesare. Grandes Pecadores, Grandes Catedrais. São Paulo. M. Fontes, 1991.
- MARTELLI, Stefano. A Religião na Sociedade Pós Moderna. São Paulo. Paulinas, 1995.
- MARTINS, J. e outros. Temas fundamentais de fenomenologia. São Paulo: Moraes, 1984.
- MARX, Murilo. Nosso Chão: do sagrado ao Profano. São Paulo: EDUSP, 1989.
- MEDINA, C. & GRECO, M. Saber plural, novo pacto da ciência. São Paulo: ECA-CJE/CNPQ, 1994 (nº. 3).
- MEGALE, Januário Francisco (org). Max Sorre. São Paulo: Ática, 1984 (col. Grandes Cientistas Sociais).
- MINC, Alain. A nova idade média. São Paulo: Ática, 1994.
- MORAIS, Régis. (org) - As razões do mito. Campinas/São Paulo. Papyrus, 1988
- MOREIRA, M.A.M. Aprendizagem significativa: a teoria de David Ausubel. S. Paulo. Moraes, 1982
- MULLER, Nice Lecocq. O fato urbano na Bacia do Rio Paraíba: Estado de São Paulo, Rio de Janeiro. Fundação IBGE, 1969.
- NEUMANN, Erich. A Grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo. Cultrix, 1996.
- NICHOLSON, Shirley (org). O novo despertar da Deusa: o princípio feminino hoje. Rio de Janeiro. Rocco, 1993
- OLIVEIRA, C.D.M de. Redação do Contexto no Ensino Fundamental de Geografia no.70. São Paulo. AGB, 1991 (p. 23 a 34).
- OLIVEIRA, Pedro A.R. de. Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis/Rio de Janeiro. Vozes, 1985
- PAIVA, Geraldo. Textos de Psicologia e Religião. São Paulo. USP, 1995 (mimeo p/ curso de pós graduação do Instituto de Psicologia).
- PALACIOS, Isidro-Juan - Aparições de Maria: Lendas e Realidade sobre o mistério mariano. Rio de Janeiro. Nova Era/Record, 1995
- PANKOW, Gisela. O homem e seu espaço vivido. São Paulo. Papyrus, 1988
- PASTRO, Claudio. Arte Sacra: o espaço sagrado de hoje. São Paulo. Loyola, 1993.
- PATAI, Raphael. O mito e o homem moderno. São Paulo. Cultrix, São Paulo, 1979.
- PELLEGRINI, L. O feminino no homem. São Paulo in Revista Planeta, 1996.
- PENNICK, Nigel. Geometria Sagrada. Simbolismo e intenção nas estruturas religiosas. São Paulo. Pensamento, 1976
- PENTEADO, Pedro. A construção da memória nos centros de peregrinação in Revista Internacional Católica (Communio) . ano XIV, página 329/344, 1997.
- PERSON, Ethel S. – O poder da fantasia: como construímos nossas vidas. Rio de Janeiro. Rocco, 1997.
- PESSANHA, J.A.M. (org) - Bachelard, Vida e Obra. São Paulo. Nova Cultural, 1988 (col. os Pensadores)

- PIAZZA, Pe. Waldomiro – Religiões da humanidade. São Paulo. Loyola, 1996 (3ª edição)
- PIERUCCI, A. F. & PRANDI, R. - A Realidade Social das Religiões no Brasil. São Paulo. Hucitec, 1996
- PINKUS, Lúcio. O mito de Maria. Uma abordagem simbólica. São Paulo. Paulinas, 1991
- PRIORE, Mary Del - Religião e Religiosidade no Brasil colonial. São Paulo. Ática, 1994 (col. História em Movimento)
- QUEIROZ, Maria I.P. - Os catolicismos Brasileiros. São Paulo. CERU, 1971 (Cadernos no. 4)
- QUEIROZ, J. e outros - Interfaces do Sagrado em véspera de milênio. São Paulo. Olho D'água, 1996 (CRE – PUC).
- RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. São Paulo. Ática, 1993
- RAMALLO, Germán. A Arte Românica. São Paulo. Martins Fonte, 1992 (col. Saber Ver)
- RAMOS, Luciano. A Padroeira. Origem do Culto a Senhora Aparecida. São Paulo. Paulinas, 1992
- REHFELD, Walter I. Tempo e religião. São Paulo. Perspectiva. EDUSP, 1988
- REIS, Fábio J.G. Os redentoristas de Aparecida e a regeneração do Brasil (1916-1931). São Paulo. Tese de Doutorado para a FFLCH/USP, 1998 (vol I & II)
- REZENDE, Antônio M. A concepção fenomenológica da educação. São Paulo. Cortez, 1990
- RIESGO, Manuel F. Del. La pos modernidad y la crisis de los valores religiosos. Madrid/ Espanha. Del Hombre. Antropos, 1989
- RIVA, Elcio. Suplicante no caminho de Aparecida in “Comunicação e classes subalternas”. São Paulo. Cortez, 1980
- ROCHEFORT, Michel. Redes e Sistemas – ensinando sobre o urbano e a região. São Paulo. Cortez, 1998
- RODRIGUES, Adyr (org). Turismo e Geografia. Reflexões teóricas e enfoques regionais São Paulo. Hucitec, 1996
- RODRIGUES, Adyr (org). Turismo e Espaço. Rumo a um conhecimento transdisciplinar São Paulo. Hucitec, 1997
- RODRIGUES, Adyr (org). Turismo, modernização, globalização – geografia: teoria e realidade. São Paulo. Hucitec, 1997 (no. 42)
- RODRIGUES, I.O e outros. Médio Vale do Paraíba do Sul: Estado, Políticas Públicas e Organização do espaço in Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro. IBGE, 1992 (vol 54, nº.2)
- RODRIGUES, M^a. F. Serafim. Fátima: Problemas Geográficos de um Centro de Peregrinação. Lisboa/Portugal. Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa/Portugal, 1974
- ROSENDHAL, Zeny. O Sagrado e o urbano: gênese e função das cidades in Espaço e Cultura . Rio de Janeiro. UERJ/NEPEC, 1996 (nº. 2).

- ROSENDHAL, Zeny. Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense. São Paulo. Tese de Doutorado FFLCH-USP, 1994.
- RUTHVEN, K.K. O Mito. São Paulo. Perspectiva, 1997 (col. Debates - 270)
- SALISBURY, Joyce E. Pais da Igreja, virgens independentes. São Paulo. Página Aberta, 1995.
- SANTO, Moisés Espírito - Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima. Lisboa/Portugal. ISER- Universidade Nova Lisboa, 1995 (4ª edição)
- SANTOS, Boaventura S. Introdução a uma ciência pós-moderna. Rio de Janeiro. Graal, 1989
- SANTOS, Lourival. O rosto da igreja na Imagem da Senhora Aparecida in anais do Seminário Pedagogia da Imagem, Imagem na Pedagogia. Niterói/RJ. UFF, 1995
- SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo; razão e emoção. São Paulo. Hucitec, 1996
- SANTOS, Milton A. A urbanização brasileira. São Paulo. Hucitec, 1993.
- SANTOS, Milton A. Metrópole Corporativa Fragmentada: O caso de São Paulo. São Paulo. Nobel, 1990
- SANTUÁRIO DE FÁTIMA. Grande espaço coberto para Assembleias (GECA) e outros espaços. Fátima/ Portugal. Projeto de Programa, 1996
- SARTORI, Frei Luis M. A. Carismáticos e a Igreja Católica in dossiê Magia. São Paulo. CCS-USP, 1996 (Revista da USP)
- SEAC (Serviço de Ambiente e Construções). Expansão urbanística de Fátima, EXPOFAT Fátima/ Portugal, 1985 (7º aniversário das aparições)
- SEABRA, Zelita. Tempo de Camélia. O espaço do mito. Rio de Janeiro. Record, 1996
- SOARES, M^a. L. A. Girassóis e Heliantos: maneiras criadoras para conhecer geografia. São Paulo. Tese de Doutorado da FFLCH-USP, 1996
- SOUSA, M^a. Adélia - A metrópole global: uma reflexão sobre o espaço intra- metropolitano, in São Paulo em Perspectiva. São Paulo. Fund. SEADE, 1995 (vol 9/ no.2)
- SOUZA, Eudoro de. Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo. Brasília/D.Federal. UNB, 1995
- SOUZA, Eudoro de. Mitologia II: História e Mito. Brasília/D. Federal. UNB, 1995
- TERRIN, Aldo Natale. Nova era: a religiosidade do pós-moderno. Petrópolis/Rio de Janeiro. Loyola, 1996.
- TERSEUR, Françoise; AMARANTE, Eduardo – Templários: Aspectos secretos da ordem. Lisboa/Portugal. Nova Acrópole, 1998
- TIRAPELLI, Percival. A construção religiosa no contexto urbano do Vale do Paraíba. São Paulo. Dissertação de Mestrado, ECA-USP, 1983.
- TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar. A perspectiva da Experiência. São Paulo. Difel, 1983.
- URRY, John. O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. São Paulo. Nobel, 1990.
- VALLE, Huascar T. Tratado de teologia profana: a nova religião para o novo milênio. São Paulo: Alfa Omêga, 1997.
- VESENTINI, J.W. A capital Geopolítica. São Paulo: Ática, 1986.
- VERGOTE, A. Etude Psychologique. Bruxelas/ Bélgica: Mardaga, 1983.
- VICENT, M. & STRADLING, R.A. - Espanha e Portugal História e Cultura da Penín-

sula Ibérica. Madri/Espanha: Del Prado, 1997 (Vol I e II - Col. Grandes Impérios e Civilizações)

VIEIRA, Mariangel F. Uma devoção estratégica o culto a Nossa Sra. Aparecida (1960 -89). São Paulo. Dissertação de Mestrado em História – PUC- São Paulo, 1993.

WALKER, Daniel. Padre Cícero na Berlinda. Juazeiro do Norte – CE: Edições IPESC, 1995.

WERNET, Augustin. Peregrinação a Aparecida: das romarias programadas ao turismo religioso in Turismo, Modernidade e Globalização. São Paulo: Hucitec, 1997.

WILKINSON, John. Jerusalém: anno domini. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

WHITMONT, Edward C. O Retorno da Deusa. São Paulo: Summus Editorial, 1991.

WEBER, Max. Tipos de Comunidad Religiosa (sociología de la religión) in Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WOBETO, Afonso Ir. Santuários: onde Deus se encontra com os homens. São Paulo: Loyola, 1992.

ZEVI, Bruno. Saber ver a arquitetura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Relação de Periódicos Consultados

Jornal O Santuário de Aparecida

Jornal O Aparecidense

Jornal O Estado de São Paulo

Jornal O São Paulo (Arquidiocese de São Paulo)

Jornal Folha de São Paulo

Jornal do Brasil

Jornal Vale Paraibano

Jornal Diário Popular

Jornal Notícias de Fátima

Revista Veja

Revista Isto É

Revista Correio da Unesco

Revista Espaço e Cultura NEPEC/UERJ

Revista Ecos Marianos

Boletim Eclesiástico – Órgão Oficial da Arquidiocese de São Paulo

Documentação da Cúria Metropolitana de Aparecida

Informativo Mensal do IEV- Instituto de Estudos Valeparaibanos

Relação de Fotos

- 01 - Basílica Nacional, Aparecida/ SP
- 02 - Passarela da Fé
- 03 - Relógio da Torre da Basílica
- 04 - Panorama da Cidade
- 05 - Produtos e Marketing da Basílica
- 06 - Jardins com a imagem da pesca milagrosa
- 07 - Centro de apoio ao romeiro
- 08 - Interior da Basílica
- 09 - Praça de Alimentação e Romaria organizada
- 10 - Imagens sacras na Sala das Promessas
- 11 - Capela das Velas e relógios doados (ex-votos)
- 12 - Maquete do Santuário, devoção de um romeiro (Antônio Gonçalves) e Artesanato sacro

Resumo

Este estudo trata da construção e modernização da Basílica Nacional de N. Senhora de Aparecida, localizada no santuário católico do mesmo nome, em Aparecida – no estado de São Paulo (a 160 km da capital do estado). O autor faz uma investigação a respeito dos aspectos míticos que envolvem as transformações espaciais e urbanísticas dessa construção. Sua metodologia de análise fundamenta-se na fenomenologia da imaginação proposta por Gaston Bachelard como um caminho para os desafios da ciência na pós-modernidade. O trabalho não se limita a relacionar a implementação da obra arquitetônica (o “templo”) com o desenvolvimento metropolitano da cidade de São Paulo (a “cidade-mãe”). Seu objetivo central está em demonstrar, ao menos teoricamente, que os mitos e suas atualizações constantes (mitogênese, mística e criações artísticas) permitem à ciência geográfica compreender a organização de um espaço religioso e sugerir instrumentos (no turismo e na educação) para seu aperfeiçoamento social.

Abstract

The present study examines the construction and modernization of the National Basilica of Our Lady Aparecida, located in the Roman Catholic Sanctuary of Aparecida, 100 miles from the São Paulo state capital. The author has surveyed the mythical aspects involving the spatial and urbanistic transformations of the building. His methodology of analysis is grounded on the phenomenology of the imagination proposed by Gaston Bachelard as a way of dealing with the challenges of science in the post-modern age. The paper is not limited to relating the implementation of an architectural work (the “temple”) to the metropolitan development of the city of São Paulo (the “mother-city”). Its main goal is to demonstrate, at least theoretically, that the myths and their constant renewal (mythogenesis, mysticism, and artistic creations) help Geographic Science to better understand the organization of religious spaces and to propose instruments (in tourism and education) for their social enhancement.

Resumen

Este estudio trata de la construcción y modernización de la Basílica Nacional de N. Señora de Aparecida, en el santuario católico del mismo nombre, en Aparecida - en el estado de São Paulo (a 160 km de la capital del estado). El autor hace un estudio sobre los aspectos míticos que implican transformaciones espaciales y la planificación urbana de esta construcción. Su metodología de análisis basado en la fenomenología de la imaginación propuesto por Gaston Bachelard como una manera para los retos de la ciencia en la posmodernidad. El trabajo no se limita a relacionar con la ejecución de la obra arquitectónica (“templo”) con el desarrollo de la ciudad metropolitana de São Paulo (la “ciudad madre”). Su principal objetivo es demostrar, al menos teóricamente, que los mitos y sus actualizaciones constantes (mitogenesis, creaciones místicas y artísticas) permiten a la ciencia geográfica para entender la organización de un espacio religioso y sugieren herramientas (turismo y educación) para su mejora social.



BASILICA OF OUR LADY APARECIDA
A Temple For The Mother City

CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA



BASILICA OF OUR LADY APARECIDA
A Temple For The Mother City

CHRISTIAN DENNYS MONTEIRO DE OLIVEIRA

Dedication...

Poem

Cazuza and Frejat

*I had a nightmare today and woke up alert, in time
I woke up in fear and looked in the dark
For someone affectionate as you, and remembered a time
Because the past brings me a memory
From when I was a child
The fear I had of crying
An excuse for a hug or consolation*

*Today I woke up in fear, but didn't cry
Nor did I look for shelter
From the dark, I saw an infinity with no present,
Past or future
I felt a strong hug, and was no longer afraid
It was some endless thing of yours that lingered in me,
Suddenly we see that we have lost
Or is losing something
Something warm and naïve, that is last long
The long and dark way
Which is also beautiful, as it is lit
By the beauty of what happened
Minutes ago*

Mother Oshun

Public domain (adapted by Zeca Baleiro)

*I saw Mother Oshun by the waterfall
Sitting by the river
Picking up lilies
Picking up lilies
Picking up lilies to adorn
Her gongá*

*... to Orlanda, my mentor
Shrine, Woman, City, Land,
a little bit of everything...
For in her temple, full of wisdom,
She conceived me,
Minutes ago!*

TABLE OF CONTENTS

ACKNOWLEDGMENTS.....	196
FOREWORD.....	197
INTRODUCTION: PERCEPTION AND READING OF A CONCEPT MAP.....	200
CHAPTER I - COSMOGONIC MYTH: THE SACRALIZATION OF THE PROFANE.....	207
1.1 <i>Foundations for the Pillars of the Earth</i>	208
1.2 <i>Pillars of the Imagination</i>	216
1.3 <i>Rereading the Pillars of the Earth</i>	220
CHAPTER II - MYTHOGENESIS IN APARECIDA	236
2.1 <i>The Pillars of a context</i>	237
2.2 <i>Territorial Networks: The Pillars of the Temple</i>	246
CHAPTER III – THE MONUMENTALITY OF THE TEMPLE.....	254
3.1 <i>The Symbolic Migration: an Inverted Pilgrimage</i>	263
3.2 <i>The itineraries of the national pilgrimage</i>	269
3.3 <i>The genesis of the metropolization of the Sanctuary</i>	277
3.4 <i>The (re)construction of the new basilica (1967-1988)</i>	285
CHAPTER IV – THE MYSTIQUE OF THE JOURNEY TO THE TEMPLE	298
4.1 <i>The Monumentality of Pilgrimages</i>	299
4.1.1 <i>Statistical Overruns</i>	301
4.1.2 <i>Urban Saturation</i>	305
4.1.3 <i>Mass Media Perspectives</i>	309

4.2	<i>Pilgrim’s New Profile</i>	312
4.2.1	The Context of the “Urbanized” Devotee.....	315
4.2.2	New Patterns of Religious Perception and Consumption	320
4.2.3	Religious Practices in the Face of Urban Transformations.....	322
4.3	<i>Discovering Sacred Leisure: a Tourist Religiosity</i>	325
4.3.1	The Mall of Faith: A Temple of the New Religiosity?.....	328
4.3.2	Other Support Center Models.....	332
4.3.3	The Christian Ambiguity of Marian Mysticism.....	335
CHAPTER V – RITOGENESIS OF THE MOTHER CITY		338
5.1	<i>Those Debatable Final Remaks</i>	339
5.2	<i>The Postmodern Templar</i>	345
BIBLIOGRAPHY		354
	<i>List of periodicals consulted</i>	361
	Newspapers.....	361
	Magazines.....	361
	Miscellaneous.....	361
	<i>List of photos</i>	362
RESUMO		362
	<i>Abstract</i>	362
	<i>Resumen</i>	363

FIGURES

Figure 1: ConceptMap.....	201
Figure 2: Mythogenesis.....	219
Figure 3: Water.....	222
Figure 4: Fire.....	223
Figure 5: Earth.....	224
Figure 6: Air.....	225
Figure 7: Diagram of the "saga" of Aparecida.....	228
Figure 8: Survey with Aparecida pilgrims.....	317

TABLES

Table 1: Urban infrastructure of the cities of Aparecida and Guaratinguetá.....	238
Table 2: Chronology of the city of Aparecida.....	243
Table 3: Cities visited and national pilgrimage routes (1965/1967).....	270
Table 4: Pilgrimages of the image of Our Lady Aparecida.....	275
Table 5: Number of visitors (1993).....	303
Table 6: Number of visitors (1968/2000).....	303
Table 7: Real estate sale and rental prices (1997).....	329

ACKNOWLEDGMENTS

I thank, in a very special way, a group of more than real characters in my life. As true *pillars* of my professional and academic building, each in their own way has contributed so this work wouldn't crumble into ruins before the first rains of the season.

I speak of CNPQ – the **financial** and **institutional pillars** that directly made this project possible. I also thank the Department of Geography of the University of São Paulo School of Philosophy, Language and Human Sciences (FFLCH/USP), for welcoming my studies during the last fifteen years. I thank the University of Santo Amaro (UNISA), the Ibero-American University Center (UNIBERO), the Asunción, Santa Maria and Santa Cruz schools which motivated me so much in the advancement of this undertaking.

As for the **intellectual and scientific pillars**, I thank my advisor — professor and why not say, *alchemist* Adyr Balastreri Rodrigues. I also thanks the fraternal presence of friends such as Edilson, Gualberto, Ireleno, Cecilia, Seabra, Vesentini, Jaime, Zeny, Nídia, Núria, Luiz Fernando, Eliane, Fr. Júlio, Fábio, Zilda, Marco, Gil, Del Carmem, Rita, Doly, Roberto, Tarcísio. Not to mention so many teachers, managers and staff from the schools where I worked during this period of study, whose names they can you read, if not here, in my will to thank them personally.

Deeper gratitude is due to the **pillars of the past and present** always represented by my father, Christiniano, my sister Vânia, my grandparents Nair and Pedro, my mother-in-law Magdalena, my father-in-law João and my brothers-in-law; I then advance to **a future more than present**, in the figure of my students and, in particular, in my more than rebellious disciples, Haluane and Heythor, my children, as upon them I vow my greatest profession of faith.

The deepest gratitude of all is due to the **absolute pillar** of my pilgrimage through geography: my wife, the companion of my journey, Christina — for only the deepest love would have made this adventure possible.

To all and for all, my indescribable gratitude.

FOREWORD

The geographical space has increasingly challenged different contemporary thinkers. As host of one or more ecosystems, as a territory of the most varied ethnicities or as an area of expansion of the globalized economy, we acknowledge the geographical space as the material expression of human existence on Earth. Geography is one of the sciences seeking to understand such a foundation — by pointing, describing and interpreting the meaning of all these geographical spaces.

But the challenge increases through the complexity of factors that compete to compose the “nature of the place” in question. According to Milton Santos, geographical space is a hybrid body of intentions arising from actions and objects. Therefore, in addition to its materiality, we must understand it through the agents that produce it: the social subjects who make up a certain spatiality out of it.

Some of the factors shaping human intentionality are myth, religion and imagination. These are often ignored by academic thought and, therefore, when taken into account, allow for new approaches to understanding places – especially when the religious field delimits landscapes and territories. The National Shrine of Our Lady Aparecida, in São Paulo, is one such place. This Catholic South American mega pilgrimage center is precisely the focal point of intentions explorable only when a more holistic approach is adopted.

Therefore, the study here presented corresponds to an investigation of cultural geography on the symbolic and socio-spatial motives that led to the monumental construction of the new Basilica of this sanctuary, crystallizing its condition as magnum opus of Brazilian religious spatiality.

It is a geographical analysis of this complex religious space under the methodological light of French philosopher Gaston Bachelard’s “phenomenology of imagination”. With this methodology, which allows a creative dialogue between artistic and scientific knowledge, the author proposes to demonstrate how the construction plan of the largest Brazilian Basilica corresponds to the spatial materialization of a myth: the *Metropolitan myth*.

A temple for the Mother City is a metaphor for the act of gifting. It is the metaphor of a movement the direction of which is external (when gifting, the subject turns

to *others*), while having an internal sense (as the *others* share the same condition as the subject). It is, therefore, a symbolic way of demonstrating that the metropolitan dynamism of São Paulo has projected itself in this religious pilgrimage center – which is located 173km from the capital, and attracts more than 6 million visitors each year – so it may consolidate its new social (sacred and profane) demands.

The reading of this mythical-religious reality and its symbolic meanings has been developed over five chapters, which allow the reader to understand the structure of the thesis – presented at the Department of Geography of the University of São Paulo School of Philosophy, Language and Human Sciences (FFLCH/USP), in 1999 – as a kind of “Book of mythology”; a coded system of elementary symbols coming from the mythical imagination.

The introduction calls for the reader to shuffle all the pieces of this puzzle that is the book. There, we propose a radical decoding of the image and landscape of the sanctuary, in the portray of its structure called a concept map. The complete dismantling of the phenomenon is a strategy to avoid the idea that traditional routes of geographical interpretation would be sufficient. These routes often weaken due reflection on a given religious space.

Thus our starting point is to “mess things up”, and record this disorder in the impact of the recognition that the new basilica is a work larger than its host city. To seek the “reasons” behind this apparently distorted spatiality, we suggest a first perception of this phenomenon, as if the construction of the new basilica were the mere reissue of a novel.

Chapter one presents an overview of the cognitive role of mythology, with the help of a Middle Ages-set saga: Ken Follett’s *The Pillars of the Earth*, as a metaphorical way of evidencing an origin myth or *cosmogony*. With this first decoding of symbolic elements, it is possible to identify the *pillars* that contextualize the geographical development of the Sanctuary of Our Lady Aparecida.

Chapter two sets the strategic elements that create an “urban nucleus” – the city of Aparecida – under the hegemony of the Catholic Church, through the Congregation of the Most Holy Redeemer — a religious order from southern Germany, running the Sanctuary since 1894 – and its ability to use the communication networks polarized there.

Chapter three continues to develop this contemporary mythology, and exposes an interpretation on the monumentality of the temple, due to the confluence of three factors: (1) administrative modernization, which accelerated the works in the 1960s and 70s; (2) the pilgrimages of the image of Our Lady throughout Brazil (radiating and deepening nationwide devotion); (3) the new urban profile of Brazilian society.

Chapter four reflects on recent developments of the reurbanization of the Sanctuary as a true *metropolization*, consolidating its monumental spatiality, in the last two decades of twentieth century. The “mystic journey to the temple” allows a broader understanding of the array of meanings of the phrase *go to Aparecida*. It also allows us to look at the statistic “war” and the negotiation of new local enterprises – *Centro de Apoio ao Romeiro* [Pilgrim Support Center], Magic Park – as a set of actions poorly articulated territorially, which in no way guarantee the integral development of urban space and religious tourism.

Chapter five recomposes the nature of these new conflicts and tensions. Finally, a sequence of images captions, exposed as twelve aphorisms, and a short story – *The Postmodern Templar* – answers the initial challenge, and reassembles the puzzle.

With these two forms of creation of the scientific imaginary, we understand that we have overcome the classical duality, which, to this day, opposes the sacred and the profane, as segregated environments in the same religious space. Both internalize moments of tension and conflict referring each human being (individually and collectively) to live projecting the “elementary ideas” proposed by Joseph Campbell. Primitive and novel takes on religiosity —where the material (feminine and telluric) search has as much importance as the spiritual (masculine and celestial). Hence the possibility that religious space may be geographically studied as a metaphor for human utopias. *The inner reaches of outer space*¹; an effective ability to re-establish the dialogue between science and religion through mythical imagination – a frequency of knowledge “condemned” as a rule by both systems.

INTRODUCTION: PERCEPTION AND READING OF A CONCEPT MAP

The “sacred” image of geographical knowledge is, admittedly, the image of a *map*. And maps necessarily correspond to schematic and individualized re-presentations of various data of reality. They are even able to reproduce this reality, by repetition and standardization, making cartography Geography’s most important media instrument.

However, the nature of the work here proposed compels the use of another type of *map* in order to present our object of study: a concept map. A network of ideas, unevenly articulated and able to highlight the theoretical problems that the geographical construction of the New Basilica of Aparecida imposed on us.

Before reading the map, we want to remind you that a map of concepts works as a mosaic of striking, seemingly random images, that deserve to be perceived in their general configuration – preferably, with no prior judgment, and in the unstable balance between its elements of chaos and order. The map should be **seen** before being **read**. Allow yourself be carried away by your perception; only after a few long seconds, ask yourself: *What does this mean, after all?* Only then begin the dialogue with the rest of the text, intending to discuss the ways we use to refine this set of ideas.

Keep in mind that, when this introduction was being sketched, we were tempted to replace this complex diagram by a more seductive images. We thought that perhaps a sequence of postcards of Aparecida or even maps of the location of religious and urban equipment would better fulfill the didactic role of a conversation starter. In the second chapter of *O que é Mito* [What Is Myth], anthropologist Everardo Rocha convinced us in due time that this type of study can not refuse the image of a labyrinth – the path of which will always be akin to assembling a puzzle.

It is more than advisable to avoid that negative idea that myths lead to common sense. The misleading idea of stereotypes, causing myths to always be seen as lies, could find confirmation in the fixation that facts are more important than ideas. No theory would resist that.

Therefore, the concept map was composed to represent the geography of the Sanctuary of Aparecida.

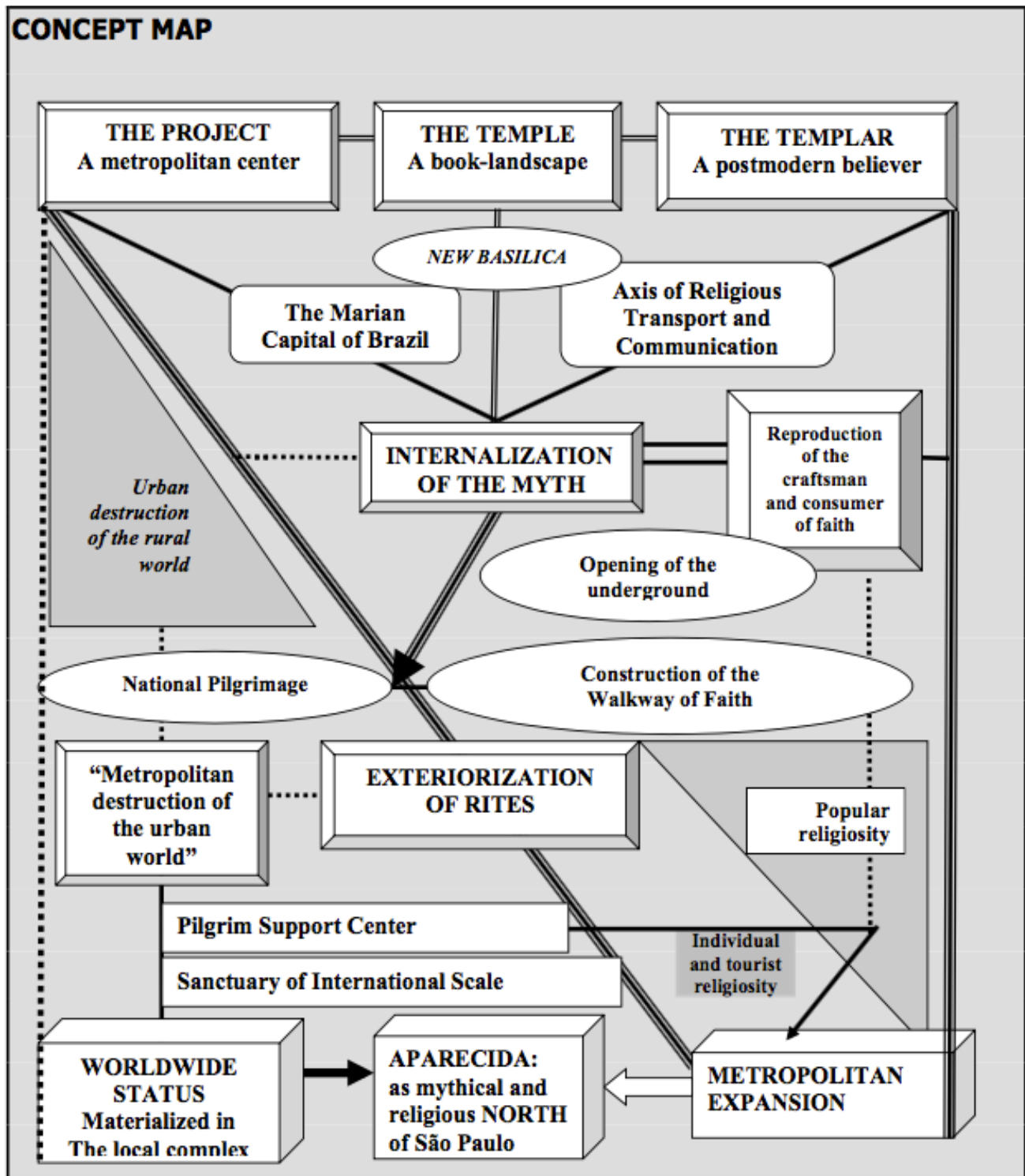


Figure 1: Concept Map

The National Shrine dedicated to Our Lady Aparecida– the (Roman Catholic) patron saint of Brazil –, corresponds to a complex of equipment designed and established in the urban landscape of the city of Aparecida, in the east of the state of São Paulo, , as it is located on the road link of greatest interstate movement in the country – Presidente Dutra highway, marked by industrial cities of the South Paraíba Valley. Hardly anyone is able to travel along the Dutra Highway and not notice with certain

strangeness, devotional or aesthetic, the landscape density of the Basilica and its contrast with the surroundings.

We have often traveled the Dutra Highway in both directions. And, we often mentally composed something similar to the cover of this book. What this landscape synthesizes served us as an original challenge for a reflection, the path of which was a mix of feelings and thoughts that led to this attempt to compose a more consistent geography.

At first, we tend to look at Aparecida's urban landscape with prejudiced eyes – as someone that sees it is “weird” and connects its weirdness to a distant and foreign place, if unconsciously. However, this “weirdness” would play itself again in the conscious memory, and insisted in making up certain ideas, which made sense only when we set ourselves to and unveil its graphic skeleton. Thus this concept map was born, as a kind of negative of those “strange images”.

We have already said that a concept map corresponds to a *network of ideas*. It graphically synthesizes a set apparently disconnected pieces of information, sketched in the presentation of this work. Its theoretical and methodological support is in the work of educational psychology developed by David Ausubel, known as *Meaningful Learning* (2), that we used for the first time in our Master's thesis on geography teaching.

The said map leads to the idea that the study of a “metropolitan temple”, immediately identified as The New Basilica of Aparecida, is subjected to a sequence of contextual readings, in order to reach deeper levels of understanding of this ²spatial phenomenon. In this sequence, the perceptive reading of the myth of a metropolitan temple informs chapter I: *Cosmogonic Myth: the sacralization of the profane*. Subsequently readings — descriptive, interpretative, and interactive, in chapters II to IV — transform the poetic aspects contained in the original myth into macro-spatial issues, related to the modernization of the Sanctuary of Aparecida. This whole process takes place in accordance with a teaching methodology, called *Drafting the context* and properly adapted to the purposes of a cultural geography of religious space³.

2 Moreira, M.A. M. *Aprendizagem Significativa: teoria de David Ausubel*. São Paulo: Moraes, 1982.

3 Extracted from *Qual o sentido de ensinar geografia*”. Masters' thesis. Department of Geography of the University of São Paulo School of Philosophy, Language and Human Sciences (FFLCH/USP).

The central axis of the map corresponds to a diagonal strip that represents precisely this search for deepening. It divides the landscapes surrounding the sanctuary from the territorial dynamics that pervade the recent transformations of metropolitan areas. This diagonal only provides elements capable of making the temple go from *project* to *Metropolitan expansion* (no contiguities). In other words, the temple will be geographically recognized as a symbol of metropolization, designed and materialized by the ritual practice of a religious institution (The Church and its religious leadership) and popular religiosity in its surroundings.

the center of the diagram shows how this passage from Metropolitan project – understood as a myth for national modernity – to expansion scheme, at any cost, seeking to internationalize the sanctuary, took place. First, in the construction of a *Catholic territory* which led to Aparecida's emancipation from the municipality of Guaratinguetá in 1928, which in turn leads Redemptorist priests to dream of building a monumental sanctuary for the patroness of Brazil. There was then the modernization of the sanctuary, which started in the late 1960s, when a national pilgrimage with over 800 cities and villages celebrated the 250th anniversary of the encountering of the image of Our Lady Aparecida (1717-1967). The *Passarela da Fé* [Walkway of Faith] was then inaugurated – an icon of the architectonic and urbanistic integration of the two basilicas in a single sanctuary. Currently, the shopping complex called *Centro de Apoio ao Romeiro* [Pilgrim Support Center] demonstrates the consequences of the sanctuary's metropolization, and the need for reordering the process which led up to it. It establishes a new proposal for the rupture of spaces (sacred/profane, new/old) and generates another relationship in the perspective of providing services to pilgrims – paradoxically dubbed *consumers of faith*. The pastoral agent seem to understand this *turistification* of the pilgrimage as a requirement of the very change in pilgrim's profiles – from peasant to urban worker. But the local church does not acknowledge how much it contributed, both internally and externally (in the media), to such a profound and rapid “update”.

With the first stage of the project of this center, opened in early 1998, a new phase of metropolitan development is established. From the point of view of Redemptorist leaders, this religious reurbanization was a necessary condition so the sanctuary's official international importance would be acknowledged.

However, observing the ritual performance of the pilgrims themselves in face of the Sanctuary's complexity, we note the emergence of a hybrid pilgrim (merging old and new religious practices), whom we here call *Postmodern Templar*. As true medieval knights, capable of demonstrating their faith by projecting sublime beliefs and values onto the temple, a significant number of pilgrims go to Aparecida as subjects of multiple (temporal and transcendent) determinations, and of so many other mystic indeterminacies. They are migrants, searching for cities and occupying their suburbs; they are old pilgrims, linked to traditional cults of patron saints; they are consumers, longing for new religious artifacts; they are devotees to both popular and erudite Catholicism, who still cling to the indispensable wisdom of their pagan ancestors. They are willing to learn something far beyond (or short of) what the geography of the sanctuary is willing to teach. That is why, in their own way, they find the new temple *strange*, but are quick to make it seem *natural*.

In these *New Middle Ages*⁴, these pilgrims are therefore, existential witnesses of the fact that, in the mythical space of Aparecida, all (objective and subjective) times are possible.

Faced with the Metropolitan expansion, which builds and rebuilds the temple and meets the needs of the pilgrim, there is a continuous spatial rupture in the *locus* urban of Aparecida. What was done with the city-sanctuary while the temple was underway? There we find a troublesome process, although we can only treat it here in a very preliminary way.

At first, the city, which was a former neighborhood of Guaratinguetá, effaces its very rural origins. Decades later, its new basilica begins to centralize most of the urban demands, both modernizing and crippling the relations between the Sanctuary and the city. This counts as a type of second, *urban* destruction of the local autonomy of the city of Aparecida, this time in the name of a well-directed model of metropolization.

Finally, the process definitely breaks away from the local dynamics; it interacts with a global enterprise, and turns its back to the site that gave rise to the city of Apa-

4 Alan Minc (1994), financial adviser to large European companies, is vocal of the apocalyptic effect of the contemporary world as a gradual "victory" of cultural and economic irrationalism over the Age of Reason.

recida. The entrance to the Basilica, in practice, shifted from its North nave (facing the Paraíba River) to the south, directed to the Dutra Highway. It was as if the Sanctuary of Aparecida, after creating and reintegrating the patroness' city, could now dispense with it, as it was able to make a *holy* city within its own domains.

This map of the process which offered a *temple for Mother City* conducts a thesis on the geographical construction of a mythical phenomenon capable of revitalizing itself three times, until it found in the contemporary pilgrim the subject of new ritual practices. Nevertheless, it offers its readers a provocative antithesis: which Mother City does the Sanctuary intend to serve? Old Guaratinguetá, resurfacing in the dynamism of this gigantic Chapel? Everlasting Rome, nationalized in the axis of the urban-industrial economy that fostered Brazilian development, and playing the sacred counterpart of Brasília? São Paulo, able to concretely and symbolically expand its discontinuous context of metropolization? The fact is that Aparecida will maintain a spatial dilemma for future scholars; this dilemma that goes far beyond the challenges proposed by the image of its temple.

Although we would prefer to work with the metropolitan expansion paradigm, we do not refuse to discuss other explanatory variables for the same issue. For this reason, after the presentation of the essential elements of this concept map, we begin to discuss the strategy of studying the mythical dimension of such an object, Albeit not intending to solve or overcome it. The phenomenological approach⁵ that here we intend to realize, the scientific and mythical imaginations are in constant dialogue.

After all, we do not conceive a thesis to describe the religious space of Aparecida as the outcome of exclusively divine forces, or to unveil it as a facade of a clash of social agents in the historical-materialist process; It rather demonstrates that, without a mythology-reflection on its spatiality, neither a socially viable project of local and regional development will not be possible, Nor will be possible to reflect on a theory of contemporary religiosity, which would allow us to conceive geographically integrated projects of tourism and environmental education, and Therefore, strengthen the participation of the various social subjects involved, whether religious, political or economic. We think, precisely, on a cultural issue taken as previously existing: What

5 Triviños (1987) presents the phenomenological approach as one that, by seeking the study of essences, better recovers the existential concerns of interpretation of the lived world, alongside the cultural and symbolic dimensions of knowledge.

myth fuels the development logic of this sacred space?

Maybe thus the walls of academic knowledge –soiled by all those planners who dispense with theoretical-methodological reflections such as these – will serve as a “fortress”, and strengthen the resistance of those who view theory, imagination and creativity as special and indispensable forms of action.

CHAPTER I

COSMOGONIC MYTH: THE SACRALIZATION OF THE PROFANE

1.1 Foundations for the Pillars of the Earth

Since the foundation of Greek Philosophy, to use the Chauí's (1996) onomastic redundancy ⁶, the reading of mythical knowledge has been identified as a path of illusions. Myth is opposed to science (derived from *logos*), just as illusion does not mix with truth.

However, our entire journey would end here if this simple dichotomy or premise of scientific distinction were not, in itself, the experience of a myth. There is no truth that does not contain falsehoods, at least as an assumption of consolidation. Victor Jabouille thinks the question of myth with an educational totality, parodying Fernando Pessoa. He says:

In this second half of the twentieth century A.D., Myth is, more than ever, this nothing that is everything, that we do not know how to define, because it is so vast that it encompasses almost everything that the human imagination has produced over the centuries. There is no doubt that it exists. It can be a narrative, an idea, even an image; before the scholar of ancient mythology, we will undoubtedly choose to define it as a narrative of the deeds of the gods and heroes of antiquity – a global sense that does not distinction between myth, legend and folk tale, which is more necessary for later periods. If, as we point it out several times, there are formal limits to the myth, the substantial limits are fuzzy, or even nonexistent. “Myth,” says R. Barthes, “is integrated into a semi-logical system.” Thus, “nothing that is everything”, the myth is simultaneously code and message” (7).⁷

In a way, Souza (1995), Ruthven (1997), Eliade (1962) and Lamas (1991), among other canonic reflections on myth, digress on the decisive importance of the mythical system and its narrative forms, the mythologies. Myth is a driving knowledge – closed as realization, but open when its possibilities are perceived. Many mythology scholars agree that myths always teach something, therefore allowing us to yield an educational power broader and more challenging than many proven scientific data. Although heeding Detienne's warning that the *myth is an inaccessible form, a scattered fish, in the illusory waters of mythology*⁸, we chose to acknowledge the potential of one of its greatest cognitive paradoxes: to generate creativity (either from facts or from versions of these facts).

6 São Paulo: Ática, 1996 (5th ed.).

7 Jabouille, Victor. *Iniciação dos Mitos*, Sintra/Portugal: Inquérito, 1994.

8 Detienne, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: UNB, 1998. (p. 231)

There are no people, culture, society and geographical spaces on Earth devoid of at least a minimal variety of myths (and mythologies). But it is still rare for communities to embrace the rationalist perspective of seeing myths as mere collections of absurd or impossible explanations.

Joseph Campbell was one of the authors who most referred to the myth as a *collective dream*, able to boost the beauty of existence and, even under the sieve of modernity, make the questioning of gods, death, pain, war, ecological catastrophes less important than the mythical celebration of life. In a passage of evident didactic concern, Campbell establishes a significant example of the classification of the roles, still today, exercised by myth.

The individual has to find an aspect of myth that relates to his own life. Myth basically serves four functions. The first is the mystical function – that is the one I've been speaking about, realizing what a wonder the universe is, and what a wonder you are, and experiencing awe before this mystery. Myth opens the world to the dimension of mystery, to the realization of the mystery that underlies all forms. If you lose that, you don't have a mythology. If mystery is manifest through all things, the universe becomes, as it were, a holy picture. You are always addressing the transcendent mystery through the conditions of your actual world.

The second is a cosmological dimension, the dimension with which science is concerned – showing you what the shape of the universe is, but showing it in such a way that the mystery again comes through. Today we tend to think that scientists have all the answers. But the great ones tell us, "No, we haven't got all the answers. We're telling you how it works – but what is it?" You strike a match, what's fire? You can tell me about oxidation, but that doesn't tell me anything.

The third function is the sociological one – supporting and validating a certain social order. And here's where the myths vary enormously from place to place. You can have a whole mythology for polygamy, a whole mythology for monogamy. Either one's okay. It depends on where you are. It is this sociological function of myth that has taken over in our world – and it is out of date.

[...] But there is a fourth function of myth, and this is the one that I think everyone must try today to relate to – and that is the pedagogical function, of how to live a human lifetime under any circumstances. Myths can teach you that.⁹

Each story told, whether based on true or fabricated fact, functions as a kind of *raw material* of the synchronicity theorized by Carl Jung (1964) to lead explanations to the parallel events involving the *archetypes* from deep psychology. Jean Bolen's

9 Campbell, Joseph. O Poder do Mito, entrevista com Bill Moyers. São Paulo: Palas de Athenas, 1993

study¹⁰ seeks to answer Jung's critics who state that it is possible to tackle theories of the unconscious scientifically, while ignoring the primitive knowledge that, even today, largely fuels civilizations. "Unconsciousnesses", Bolen believes, are the matrices of the instituted formalizations that we call science. Science has, neither in ancient Greece nor in Modernity, extracted its spirit from a *genial chance* of Greek philosophy. Every science is an epistemology rooted in the desire to overcome its own myths, without ceasing, however, to do what every myth does: renew itself before the exercise of self-improvement and its teaching.

M. Louise Von Franz, another scholar of Depth or Analytical Psychology, presents quite relevant examples of how science and myth mutually feed:

[...] The most obvious aspect of such a connection lies in the fact that most of the basic concepts of physics (such as space, time, matter, energy, continuum or field, particle, etc.) were originally intuitive, semi-mythological, archetypal ideas of the old Greek philosophers — ideas that then slowly evolved and became more accurate and that today are mainly expressed in abstract mathematical terms. The idea of a particle, for instance, was formulated by the fourth-century B.C. Greek philosopher Leucippus and his pupil Democritus, who called it the "atom" i.e. the "indivisible unit." Though the atom has not proved indivisible, we still conceive matter ultimately as consisting of waves and particles (or discontinuous "quanta").

The idea of energy, and its relationship to force and movement, was also formulated by early Greek thinkers, and was developed by Stoic philosophers. They postulated the existence of a sort of life-giving "tension" (tonos), which supports and moves all things. This is obviously a semi-mythological germ of our modern concept of energy.

These are just two examples among many that show how even our modern and basic scientific concepts remained for a long time linked with archetypal ideas that originally came from the unconscious. They do not necessarily express "objective" facts (or at least we cannot prove that they ultimately do) but spring from innate mental tendencies in man — tendencies that induce him to find "satisfactory" rational explanatory connections between the various outer and inner facts with which he has to deal. When examining nature and the universe, instead of looking for and finding objective qualities, "man encounters himself," in the phrase of the physicist Werner Heisenberg. (FRANZ, Marie Louise von, *A ciência e o inconsciente* in "O Homem e seus símbolos, 1964)

The various epistemologies crystallized within modern geographical knowledge do not contradict this development of the scientific process. They work on discourse and bring about problems of spatial dimensions, the consequences of which are most-

10 Bolen, Jean Shinoda. *A Sincronicidade e o Tao*, São Paulo: Cultrix, 1997.

ly based on the creation of a new place, or a new form of understanding the relations of this place. French geographer Max Sorre referred to the evolutionary consolidation of human geography in its *ecumene* – the natural and cultural environment that consolidates a human society – to think of a biologically viable geography¹¹. Currents of Marxist Geography¹² reveal the spatial limitations of this consolidation, given the oppression of capital over the working class. However, “humanist” authors, who work with the phenomenological perspective, are the ones most concerned with the symbolic attributes of the social space.

The geographer Yi-Fu Tuan (1983), theorist of the School of Perception, expanded the reading on the cultural and affective necessary for this vitality of places, regions and environments in the most significant anthropic scales. The complexity of symbols and values, which reinvents these significant spaces, can be demonstrated in the following passage:

With the destruction of one “*center of the world*,” another can be built next to it, or in another location altogether, and it in turn becomes the “center of the world.” “Center” is not a particular point on the earth’s surface; it is a concept in mythic thought rather than a deeply felt value bound to unique events and locality. In mythic thought several world centers may coexist in the same general area without contradiction. It is possible to believe that the axis of the world passes through the settlement as a whole as well as through the separate dwellings within it. Space that is stretched over a grid of cardinal points makes the idea of place vivid, but it does not make any particular geographical locality **the place**. A spatial frame determined by the stars is anthropocentric rather than *place-centric*, and it can be moved as human beings themselves move. (p. 150¹³)

When Milton Santos affirms the form-content of space as a complex of events or a hybrid of systems of objects and systems of actions, he also recovers this other luminous face that will help us in this initial and permanent approach between systematized geography and myth. It is the “widening of contexts” promoted by the high informational and communicational density of today’s world. This true realm of ideas,

11 Megale, Januário Francisco (org.) – Max Sorre. São Paulo: Ática (Col.Grandes Cientistas Sociais), 1984.

12 Antonio Christofolletti’s *Perspectivas da Geografia* [Perspectives of Geography] includes two works by the geographer Richard Peet, whose perspective is to show how the inequalities produced by capitalism segment and discriminate the geographical environment according to social class and division of labor.

13 Tuan, Yi-Fu – Espaço e lugar. A perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983

called *psychosphere*, causes beliefs, passions and production of meaning to move, providing rules to rationality or stimulating the imaginary¹⁴.

Our science has a capacity of holistic incorporation that predates the systemic revolutions also pointed out by Fritjof Capra¹⁵ as signs of emerging knowledge. This capacity predates them because it has caused geography to be born as an object of permanent dialogue with so many other specialties. What does not prevent a certain strangeness, in the universe of academic common sense, when the current proposal develops the Geographical Study of a spatiality viewed as “no man’s land”: the mythical space, manifested empirically as a religious territory.

What we see in the contributions of these important scholars is the systematic and rampant overthrow of the “geopolitical wall” of scientific prejudice against unscientific knowledge. Fritjof Capra aptly summarizes this undertaking in the conclusion of one the New Age “bibles” – *The Turning Point*:

The sun has been the planet’s main energy source for billions of years, and life in its myriad forms has become exquisitely adapted to solar energy during the long course of planetary evolution. All the energy we use, except for nuclear power, represents some form of stored solar energy. (403) [...] The main obstacles to the solar transition are not technical but political. (408) The transition to the solar age is really under way now, not merely in terms of new technologies but, in a broader sense, as a profound transformation of our entire society and culture. (408) The shift from the mechanistic to the ecological paradigm is not something that will happen sometime in the future. It is happening right now in our sciences, in our individual and collective attitudes and values, and in our patterns of social organization.

The same sun viewed as a God in pagan mythologies and as the “light of the world” in Christian parables has inherited, in Modernity, all the scientific outcomes of the heliocentric paradigm, and can again serve postmodernity – systemic, ecological paradigm – as a metaphor (“solar age”) of contemporary cognitive openings.

Myth is, therefore, scientifically and epistemologically, a possible instrument to be analyzed and incorporated as support for the study of a spatial phenomenon, not exclusive to geography. However, as a phenomenon of the social imaginary, where the geographical dimension transforms its own nature, the myth goes from analyti-

14 Milton Santos: *Natureza do Espaço – Técnica e Tempo; Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996

15 Capra, Fritjof. *O Ponto de Mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1994

cal instrument to an intervention project, given its intrinsically evolutionary character. Generally criticized for its ideological content – highly manifest when incorporated into the flags of the elites –, myth, as a phenomenon manifested in symbols, is not restricted to the idea of *masking* spacial reality. This is because no utopia (dream for the future) can dispense with the foundations of a golden age, constituted in the symbolic idealization of some past time¹⁶. Likewise, as geographical space, according to Milton Santos, it involves an accumulation of times (past) and future potentialities.

There is a mythical origin in the systems of actions and facilitating means that lead Aparecida to become a mega sanctuary of Brazilian Catholicism. A reading of Marxist (or even Structuralist) influence may indicate the need to think of all interpretations of myth as ways to overcome or speed up its ideological mutation. From this point of view, each myth corresponds to one or several ideologies, a transgression of knowledge that serves established powers. Regis de Moraes, remembering Gusdorf (1979)¹⁷, stresses that such a perspective should avoid two seductive extreme paths.

Secularization is a kind of dispersion of life by the disjointed multiplicity of the immanent. It is the acceptance of the undifferentiated world, in which everything is either profane or sacred. Which in the end is all the same. For Gusdorf, there are today two possible types of alienation: the alienation of myth and the alienation of the intellect. One is the radical attachment to the mythical mode of truth, wanting to re-establish **myth** as a contemporary and exclusive way of facing reality; the other is the chimera of the complex “demystification” of existence, by an equally exclusive acceptance of the **logos**. For the French philosopher, both are unfaithful to the human condition, the plot of which must result from a “counterpoint between mythical consciousness and reflexive consciousness”.¹⁸

The mythical/cognitive instrumental that Regis Moraes calls “counterpoint” reminds us of the “third way” of international non-alignment policies during the Cold War, or of the “middle way” of Eastern philosophies, taken up and Westernized by New Age religions¹⁹. This instrument provides, if theoretically, alternative of power to harmonize the relations between a social body and its territory of experiences and meanings: the space of identities, both sacred and secular.

Thus, the phrase *go to Aparecida* cognitively speaking, suggests a geopoliti-

16 Campbell, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*, São Paulo: Cultrix, 1990.

17 Gusdorf, G. *La magie, la religion et el droit*. Paris/França : P.U.F. 1963.

18 Moraes, Regis (org). *As razões do mito*. Campinas/São Paulo: Papirus, 1988.

19 Aldo Terrin, *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno* – São Paulo: Edições Paulinas, 1996.

cal exercise in understanding that the socioeconomic development of a region cannot do without the cultural representations of its population. And these are intensely grounded in the power of religiosity, of religious myth, which elects sacred spaces as spaces of mystical identity, proportional to the volume of their existential, profane and everyday domains²⁰ – A power, therefore, realized in the realms of the sacred and the profane, permanently articulating them.

In practice, the counterpoint derived from GUSDORF's "extremes" leads to a new "extreme" of alienation, which begins when social representations of the sacred/profane are granted to a privileged political and religious agent: in the case of Aparecida, the Congregation of the Most Holy Redeemer. Thus, every new sacralization of that "special place", instead of breaking with the aforementioned dilemma of secularization, reproduces it as a "perpetual motion", By the sheer fact that conflicts in the profane realm can feed the sacred boundaries, by principle.

When a religious version of the myth in Aparecida is accepted, we enter the limited political paths of ideological (and party mythological) interpretation, which states that the Sanctuary's gigantic proportion manifests the exclusive will of God Our Lady's graces. Redemptorist missions have thus invested, contributing to the development of the Church's power in the destiny of the sanctuary and its international symbolism.

The ongoing geographical issue is deeper than this theological solution. After all, the myth, which we intend to set in conversation with Geographical Science, predates (and encompasses) its "versions", known as mythologies. When it overcomes its own inherent, dense and confusing mist, as Maria Lamas puts it²¹, we come to these mythologies that define their classifications and their sets. But why despise the wealth of this nebulous origin when the risk of a partial interpretation increases in the face of derived myths?

We choose, thus, to overcome this dilemma by interpreting the very "causing" phenomenon of the sanctuary's gigantism as an initial myth, called *cosmogonic*. According to Mircea Eliade, a myth is cosmogonic when it provides an explanation of

20 Claude Raffestin, based on Roger Callois' *Man and the Sacred*, discusses in his work *Por uma Geografia do Poder [For a geography of power]* the interdependence between these two worlds and concludes: *all societies have drawn up these two worlds for the simple fact that they exist, the profane world presupposes the sacred and vice versa. Didn't Bergson say the universe is a god-making machine?* (1996, p. 120)

21 Lamas, Maria – *Mitologia Geral: O mundo dos deuses e do Heróis*. Lisboa/Portugal : Estampa. 1991 vol I e II

the origin of everything regarding a certain people – the constitution of its world and its heroic existence in that space. As it is about the “origin of origins” – prior to the introduction of political elements and interests which may turn it into an official version, Eliade reminds us that *myths tell a sacred history, that is, a primordial event which took place in the beginning of Time, describing several and often dramatic irruptions of the sacred world*²².

It is possible, as we will see below, to tell the myth of the appearance of the image of Our Lady as legend, and situate its truthfulness in the historical context of the seventeenth century. But how can we tell the myth of the construction of a basilica larger than the city, without referring to the national development and integration plan, rooted in the First World – the “model world”, forged on the old European continent? In other words, a *global center*:

[...] it is thanks to the temple that the world is “resanctified” in its entirety... the world is continually purified by the sanctity of shrines....”foundation of the world: where the sacred is manifested in space, reality is discovered, the world comes into existence . 21

It is fundamental to clarify that a phenomenological reading of the “origin of origins” requires a synchronic (parallel), not a diachronic (causal) study of the myth. We are not concerned with whether the “fantastic stories” of Mary’s intercession in that place are true, Nor will we discuss the pagan aspects of its origin, as did Moisés do Espírito Santo (1995), when he revealed the Moorish origins of the apparitions in Fátima²³.

A appearance that challenges us here is represented by the monumentality that the sanctuary has absorbed – the same monumentality that demarcated the entire medieval period in Western Europe²⁴,

and that was transferred to the twentieth century in the Metropolitan religious saga, polarized in Aparecida.

22 Eliade, Mircea. O sagrado e o profano. A essência das religiões. Lisboa/Portugal : Livros do Brasil. 1962

23 Santo, Moises espírito. Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima. Lisboa/Portugal, ISER Universidade Nova Lisboa, 1995 (4ª edição)

24 Marchi, Cesare. Grandes pecadores, Grandes catedrais. São Paulo: M. Fontes, 1991 DUBY, Georges. O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade (980-1420), Lisboa/Portugal: Estampa. 1993

For these reasons, we find in a historical crime novel the elements necessary to reconstruct the synchronicity capable of demonstrating the paths of the mythical origins of the monumentality of the new Basilica of Aparecida: *The Pillars of the Earth*, by Welsh novelist Ken Follett, author of political and crime fiction²⁵.

Follett's medieval saga is set in a small English village where feudal lords, kings and the clergy combine and rival each other in search of their interests. The key figures of the novel are Tom, a migrant bricklayer looking for work, Abbot Philip, who welcomes Tom's services, and Jack, son of Tom's second wife, Ellen, who inherits the dreams and techniques of his stepfather.

As it unfolds, leading up to the foundation of the town of Kingsbridge, as result of the building of its cathedral, Follett's novel demonstrates how economic, political and existential conflicts align with the aesthetic and philosophical transformations of an era, revolutionizing an entire region, in the way of administering and adapting psychological types to the dictates of an era.

Synchronically, we may trace a contextual parallel between the novel's geography and the speciality of our object of study, trying to reach, in this myth of origins, a first level of reading of the religious space: the perception of a mythical journey for the comprehension of a territorially materialized phenomenon.

1.2 Pillars of the Imagination

The novel which will open this investigation is a historical thriller set in Medieval England – far removed, therefore, from the reality of the sanctuary here under investigation. For our purposes, it is a piece of fiction significantly removed in time (11th and 12th centuries) and in space (Anglo-Saxon feudalism); Other novels more closely related to popular Catholicism in Brazil may have allowed a more adequate introduction and provocation to the geographical reflection here intended, if their use was merely illustrative, but *The Pillars of the Earth* is not here serving and merely illustrative role. On the contrary, *Ken Follett's novel*, here recreated by our selection of excerpts, aims

25 Author of such novels as *Eye of the Needle*; *On Wings of Eagles* and *Lie Down with Lions*, Follett drew on the social conflicts of the transition from High to Late Middle Ages, and on the penetration of the Gothic style in England to compose the saga that would lead to the construction of Kingsbridge Cathedral, a combination of several English cathedrals, among which Westminster Abbey.

to meet the role of cosmogonic myth (narration of origins) that sustains the imagination about *a temple for the Mother City*, rebuilt in Aparecida. Thus it is not mere “decoration” to the setting of a scientific theater. It is rather a mythical construction, the empirical reality of which took place in the sanctuary of Aparecida, as it may have in other geographical spaces in Brazil, had similar geographical conditions obtained.

In other words, we are stating yet again, even before beginning the analysis of the novel, that this dissertation is not mainly concerned with tackling the social and spatial formation of the city of Aparecida, Which does not prevent us from discussing it when relevant. This dissertation, above, all demonstrates that without the actualized vitality of myth, this formation wouldn't have been sedimented. By itself, the reading of the context of the sanctuary's development provides this possibility; but it is the symbolic origins of the urban universe of Kingsbridge, the model town within the novel, which certifies that such a possibility is really a new methodological path.

Follett's saga would have but illustrative value, if it were not for the epistemology proposed by Gaston Bachelard. Elyana Barbosa, PhD in philosophy from the University of São Paulo, focuses on the author's thought and opportunely calls him “herald of postmodernity”. And it could not be otherwise. Bachelard is an extremely original thinker; he is acknowledged as someone who breaks with scientific tradition, precisely to lead us to a scientific “new spirit”, literally giving wings to various practices and theories of the creative imagination. As we will discuss later, at the limits of our geography, his work allows us to approach Follett's novel as a kind of synthesis – an Oracle of Delphos, metaphorically speaking, ready to reveal itself far beyond its fictional nature. Provided that a scientifically dynamic and open thought (according to the author's imagination) could assume that the reality of spatial study is built by adjusting the method to the movement required by the agents themselves – in this case, human imagination, creator of all senses.

Eliana Barbosa synthesizes, in her dissertation on the French thinker, the idea that the *imagination* be the most important fuel to the *humanization* of the subject. And precisely because of its creative density, no myth, closed and repetitive though it may be, succeeds to imprison it. Let us see how the Barbosa mentions such dynamism:

It is necessary to consider that Bachelard's philosophy is a philosophy of the subject, of the one who possesses creativity, of the one who is characterized by possessing the imagination not as a faculty, but as a constructive power, this power that affirms man as a subject. Imagination is seen by Bachelard as the essence of the human spirit. It is imagination that instills dynamism into human beings' activities, both intellectual and oneiric, humans as thinkers and dreamers.²⁶

Just as we may join Bachelard in thinking a *new scientific spirit*, we may also see in Follett an imagination capable of articulating “a new artistic spirit” – one that, by rigorous technical research, may open new paths for the Humanities. Other artists and novelists have probably trailed and are currently trailed by this ability. Language and communication scholars ²⁷(Ruthven; ²⁸Barthes; ²⁹ Patai) have been exploring this myth potentiality for quite some time. But, as we were unable to find a more suitable cosmogony for our reflections, we approach this novel only, seeking to make the most of its possibilities.

Every cosmogonic myth tells the origins of only one of so many contexts. Most of the time, it is certainly not born with this task, But something in its composition – a subtlety, a detail that does not escape the imagination of those who want to use it – allows us to significantly transfigure the goals of its narrative.

The next step will be the use of the composition of these essential elements so that the narrative contains a didactic monographic path. It is then that the analytical dismantling of the myth itself is avoided – what belongs to the field of work of literary science and its techniques. We only synthesize the myth in what it has (or should have) of insurmountable, and, therefore, use its strength once more in order to disassemble the real plot of the Sanctuary of Aparecida deploying the Context Drafting Method – from the perceptual to the interactive space, always crossing paths with the intricacies of the creative imagination, as an artist guided by the demands of contemporary science.

This is the reasoning that makes this study a hybrid of continuity and rupture with our previous research on the cognitive formation of spatiality in geography teach-

26 Barbosa, Eliana. Gaston Bachelard: O arauto da Pós Modernidade. Salvador/BA: Universitária Americana, 1993

27 Ruthven, K.K. O Mito. São Paulo, Perspectiva (col. Debates 270) , 1997

28 Barthes, Cônego. Mitologias. São Paulo: Difel, 1982 (5ª. edição)

29 Patai, Raphael. O mito e o homem moderno. São Paulo: Cultrix, 1979

ing. We did not then consider the permanent possibility of imagination in the development of scientific reason; We thought that the levels of understanding of space could be driven or finalized by artistic, religious or mythical manifestations, but not gradually driven by them. This re-dimensioning both breaks with the specificities of each level and follows up on their inherent potential. See the scheme below:

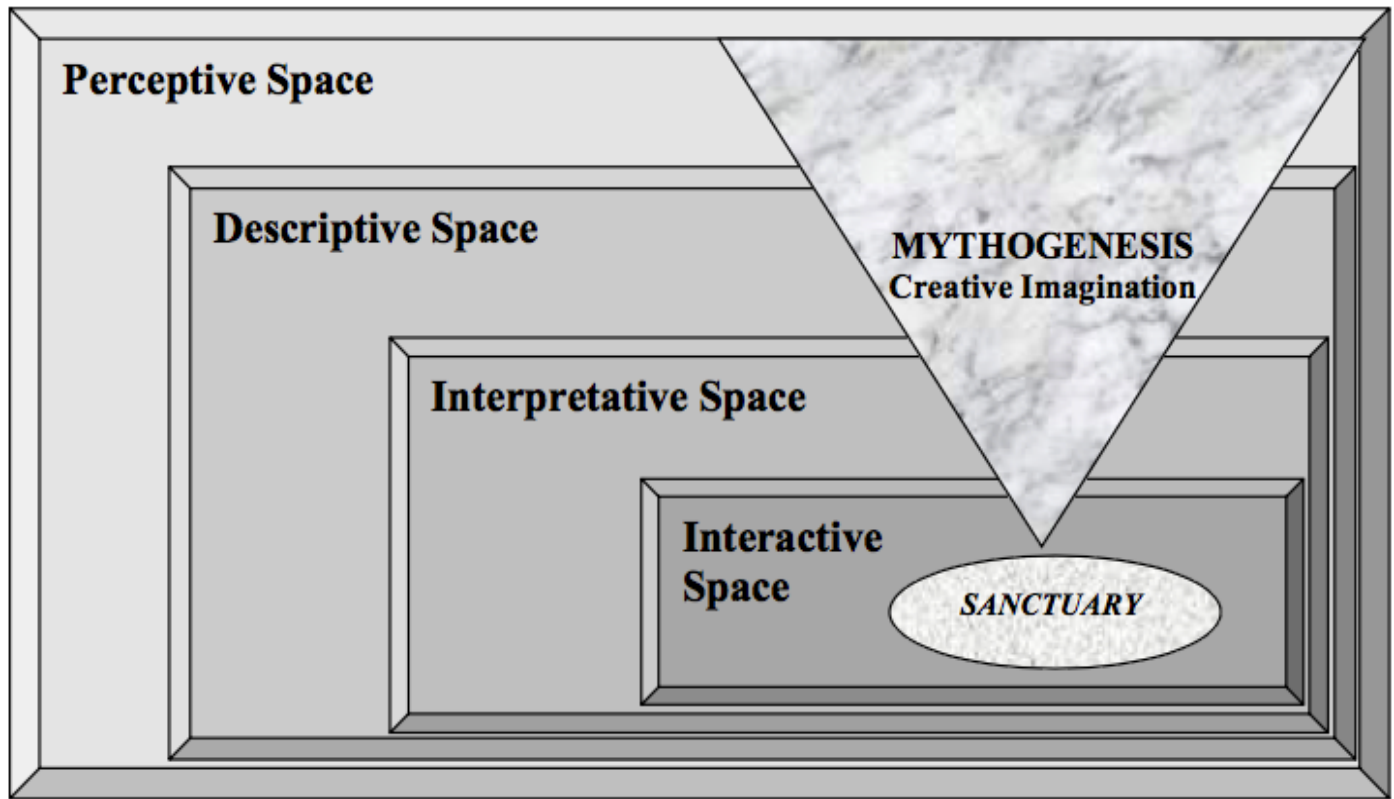


Figure 2: Mythogenesis

Each “space” is equivalent to a level of approximation and deepening of the understanding of the object, setting boundaries between fields of cognitive elaboration, in successively complementary scales. However, none of them is able to properly achieve the reality under study but by the field dimensioned through the creative imagination; a set of different procedures, in form and content, more similar in the theoretical purpose of understanding the given phenomenon. Constantly break away from the structuring of the other levels, the “space of the imaginary” – as we could also call it – runs parallel to the various scientific stages of research, and demonstrates in advance, almost by intuition or clairvoyance, all knowledge pursued by the other levels.

The imaginary and imagination provided constant reflections anthropologists, psychologists and other scholars in the Humanities. This is a super level of under-

standing. The creative imagination works instantly, following the way Bachelard defends the thesis of an inventive reason; *level* or dimension that can be translated into simple “reason”:

[...] Reason, for Bachelard, has the same characteristics as imagination: both are dynamic conceptions of thought; like imagination, reason is, too. When an object is created freely, without a commitment to concrete reality, it is often said that it is the work of the creative imagination. In Bachelard, it is sometimes difficult to make a difference between imagination and dynamic thinking; they are both creators.³⁰

While Jean Bernis (1987) attempts to make a historical and rationally closed – that is, unimaginative – overview of the historical evolution of imagination, Roberts Avens in *Imagination is Reality* (1993) recomposes the adventure of psychoanalysts, linguists and other scholars interested in this intensity of the creation of the present. It helps us find, in Follett’s “prophetic” plot, major (that is, mythical) elements to maybe compose future novels in which Aparecida or São Paulo, and not only Kingsbridge, would be the referential loci!

Of course, this is not our current focus; however, before an undertaking in which imagination builds pillars to support a mythical space, nothing would prevent us from attempting, at the end of this work, the composition of a short story (a brief saga) for the novel we now recover.

1.3 Rereading the Pillars of the Earth

Follett’s two-volume medieval saga tells the tumultuous process that led to the construction of Kingsbridge Cathedral, causing the tiny village to surpass its neighboring Shiring County in size and importance, taking up the central stage. But the story is not focused on the development of the place. In fact, the first reading will lead us to know these places only after the story converges to the coming true of the dreams of the five leading characters.

The medieval man – for Bachelard, the demiurge, the creator – par excellence, is Tom the Builder, master mason, passionate about carrying out a great work: to erect a complete Cathedral and, through it, provide better days for his wife and three children. Until Agnes (Tom’s first wife) dies at childbirth, causing the family to abandon the

30 Elyane Barbosa. G. Bachelard: o Arauto da Pós-Modernidade, 1993, p. 120

youngest in a grove. This child is found and raised by a religious order, whose convent is located in the village of Kingsbridge.

Abbot Philip Shares the same dream as Tom, but he must submit to the political and unethical games of the English Catholic Church in order to fulfill it. Philip, however, had already lost nearly all of his kin, and his sacrifice in Kingsbridge was self-interpreted as the price to pay for the honor of serving God, pretending to serve the King, the Pope, and the local authorities – The latter, almost always, involved in disputes over prestige and land.

On the one hand, Willian Hamleigh, young Earl of a rising family, whose political and marital plans suffer a hard blow. The breaking off of the agreement with his bride's family prevents his marriage, and throughout the novel, the price of the power he seeks is (compensatingly) the destruction of Kingsbridge and its main monument – the cathedral. His capacity for destruction expands, especially as his ex-bride flees to the town in question.

Aliena, daughter of the Earl of Shiring, is the central female character, Not only for losing her nobility and regaining power by the town's resistance in building the cathedral devoted to the Black Madonna of Cedar, but also for embodying a fundamental role in that century of passage to the Late Middle Ages: the recovered nobility in the symbolism of trade – an occupation of the bourgeoisie. William Hamleigh's former fiancée, she is expropriated by him. She seeks shelter and to earn a living in the village of Kingsbridge, and begins to work in the wool market, setting up her annual fair. Years later, Kingsbridge becomes a center famous for its free market – none other than the fair Aliena had started.

Aliena's first husband is Alfred, Tom the Builder's eldest son, who attempts to inherit the craft of master builder after his father's death. But it is Tom's stepson, Jack, his brilliant apprentice, who conquers the heart of the now-*bourgeois* former member of the nobility as a *wandering knight*; it is Jack's destiny is to realize the fate of the other four, making Kingsbridge Cathedral come true.

We could also mention two other central characters, before moving on to the excerpts of the work that synthesizes our cosmogony. One is Ellen, Jack's mother and Tom's second wife. A truly mystical woman who could have be persecuted for

witchcraft and burned, as happened with Jack's father, at the beginning of the novel. Also, Jonathan, Tom's son raised by Philip, who turns into a priest, and prepares to inherit the administration of the dream fulfilled by his two fathers —his biological and his foster one.

These characters symbolize two extremes of the plot, centered around the urban space: the marginal past incarnated by Ellen, and the magnificent future, lived by Jonathan. The former represents the jungle and the quest; the latter, power and glory. But both characters are not effective without the battles staged by the others.

Our cosmogony is divided into four narratives. All excerpts selected from *The Pillars of the Earth* correspond to stages of the constitution of the myth of origins. We will use the Bachelardian symbolic elements – water, fire, earth and air – to compose the mythological narrative, fragmentary but coherent, in the approximation between the events of the novel and the essential events in the history of the Sanctuary of Aparecida. It was necessary to remember the physical presence of such elements in each situation; it will thus be easier to perceive how the four mythical pillars of the plot give rise to the myth that we seek to tackle.

WATER: the 1717 miraculous Paraíba do Sul River fishing

The first parallel with *The Pillars of the Earth* is in the correspondence of professional dreams; between the three fishermen who found the image of Our Lady – João Alves, Felipe Pedroso and Domingos Garcia – and Tom the Builder, working on a house and wishing to build a cathedral. Just as in the 1717 miraculous fishing, it was all restricted to nourishing those dreams, waiting for a moment, an external opportunity.

IN A BROAD VALLEY, at the foot of a sloping hillside, beside a clear bubbling stream, Tom was building a house. [...] Tom was making the doorway of the house. The doorposts would be rounded to look like columns—a touch of distinction for the noble newlyweds who were to live here. With his eye on the shaped wooden template he was using as a guide, Tom set his iron chisel obliquely against the stone and tapped it gently with the big wooden hammer. A small shower of fragments fell away from the surface, leaving the shape a little rounder. He did it again. Smooth enough for a cathedral. He had worked on a cathedral once—Exeter. At first he had treated it like any other job. He had been angry and resentful when the master builder had warned him that his work was not quite up to standard: he knew himself to be rather more careful than the average mason. But then he realized that the walls of a cathedral had to be not just good, but perfect. This was because the cathedral was for God, and also because the building was so big that the slightest lean in the walls, the merest variation from the absolutely true and level, could weaken the structure fatally. Tom's resentment turned to fascination. The combination of a hugely ambitious building with merciless attention to the smallest detail opened Tom's eyes to the wonder of his craft. He learned from the Exeter master about the importance of proportion, the symbolism of various numbers, and the almost magical formulas for working out the correct width of a wall or the angle of a step in a spiral staircase. Such things captivated him. He was surprised to learn that many masons found them incomprehensible. [...]

Tom had been offered the post of builder to the Exeter castellan, repairing and improving the city's fortifications. It would have been a lifetime job, barring accidents. But Tom had turned it down, for he wanted to build another cathedral. His wife, Agnes, had never understood that decision. They might have had a good stone house, and servants, and their own stables, and meat on the table every dinnertime; and she had never forgiven Tom for turning down the opportunity. She could not comprehend the irresistible attraction of building a cathedral: the absorbing complexity of organization, the intellectual challenge of the calculations, the sheer size of the walls, and the breathtaking beauty and grandeur of the finished building. Once he had tasted that wine, Tom was never satisfied with anything less.

That had been ten years ago. Since then they had never stayed anywhere for very long. He would design a new chapter house for a monastery, work for a year or two on a castle, or build a town house for a rich merchant; but as soon as he had some money saved he would leave, with his wife and children, and take to the road, looking for another cathedral.

(Vol. I, pp. 21, 22, 23)

Figure 3: Water

FIRE: The candles rekindle and light the way from the House to the Cathedral

The second parallel with the novel is found in the episode that links the miracle of candles (going out and rekindling by themselves) to the fire caused by Jack, stepson and heir to Tom the Builder's dream. In that seventeenth-century rural Aparecida, the incident gave vent to a community devotion, spreading the strength of the little image of Our Lady to Itaguaçu Port. But the decision to burn down an old church meant a hope for family fulfillment. Jack's ethics decided on the miracle of life.

I'm not going to do it, he thought.

Tom would be so happy if the cathedral burned down. Jack was not sure he liked Tom—he was too forceful, commanding and harsh. Jack was used to his mother's milder ways. But Jack was impressed by Tom, even awestruck. The only other men Jack had come across were outlaws; dangerous, brutish men who respected only violence and cunning, men for whom the ultimate achievement was to knife someone in the back.

Tom was a new type of being, proud and fearless even without a weapon. Jack would never forget the way Tom had faced up to William Hamleigh, the time when Lord William had offered to buy Mother for a pound. What struck Jack so vividly was that Lord William had been scared. Jack told his mother that he had never imagined a man could be as brave as Tom was, and she said: "That was why we had to leave the forest. You need a man to look up to."

Jack was puzzled by that remark, but it was true that he would like to do something to impress Tom. Setting fire to the cathedral was not the thing, though. It would be better if nobody knew about that, at least not for many years. But perhaps a day would come when Jack would say to Tom: "You remember the night Kingsbridge Cathedral burned down, and the prior hired you to rebuild it, and we all had food and shelter and security at last? Well, I've got something to tell you about how that fire started...." What a great moment that would be. [...]

[The monks] snuffed the candles in the quire stalls as they went, but they left one burning on the altar. The door banged shut. Jack waited a little longer, in case there was still someone inside. [...]

Thoughtfully, he began to collect the inflammable rubbish from under the eaves and pile it up on the catwalk exactly below one of the mighty rafters. When he had a pile a foot high he sat down and looked at it. His candle guttered. In a few moments he would have lost his chance.

With a quick motion he touched the candle flame to a piece of sacking. It caught fire. The flame spread immediately to some wood shavings, then a dried, crumbling bird's nest; and then the little fire was blazing cheerfully. I could still put it out, Jack thought.

The kindling was burning a little too quickly: at this rate it would be used up before the roof timber began to smolder. Jack hurriedly collected more rubbish and piled it on. The flames rose higher. [...]

The atmosphere became hot and smoky in the little angle of the eaves, even though the freezing night air was only an inch away on the other side of the roof. Some of the smaller timbers, to which the lead sheets of the roof were nailed, began to burn. Then, at last, a small flame flickered up from the massive main beam. It was done now. There was no turning back.

It was done now. There was no turning back.

(Vol. I, pp. 256-260)

Figure 4: Fire

EARTH: Fr Vilela, on July 26, 1745, inaugurates a new altar to the Virgin in the chapel of Morro dos Coqueiros.

The third parallel is established by the record of the inauguration of the altar and chapel to the Virgin, in 1745, when the image and the temple finally meet. Just as in Kingsbridge, the image has been bringing the mystical and socioeconomic conditions of realization of a new era of faith and devotion. Jack and Aliena, the novel's leading couple, demonstrate to prior Philip how devotion to the image of the *Weeping Madonna* may build the new cathedral.

[The congregation] looked indifferent. Philip plowed on. "And Kingsbridge will prosper again, one day. The widows shall marry again, and the widowers find wives; and those whose children died shall conceive again; and our streets will be full of people, and our shops stocked with bread and wine, leather and brass, buckles and shoes; and one day we will rebuild our cathedral." The trouble was, he was not sure he believed it himself [...]. There was a disturbance at the back of the little church. Philip looked up irritably. [...] The church door was open, and all those at the back were looking out. Philip could see quite a crowd outside—it must contain everyone in Kingsbridge who was not in the church, he thought. What was going on? [...] First, two priests came in carrying a statue of a woman on a board draped with an embroidered altar cloth. The solemnity of their demeanor suggested that the statue represented a saint, presumably the Virgin. Behind the priests walked two more people, and they provided the bigger surprise: one was Aliena, and the other was Jack. Philip regarded Jack with affection mingled with exasperation. That boy [...] He had been away two years but he had aged ten, and his eyes were weary and knowing. [...] Then Jack began to speak.

"The Weeping Madonna came to me in a far, far country," he began. Philip resented his taking over the service but he decided not to act precipitately: he would let Jack have his say. Anyway, he was intrigued.

"A baptized Saracen gave her to me," Jack went on. The congregation murmured in surprise: The congregation murmured in surprise: Saracens were usually the barbaric black-faced enemy in such stories, and few people knew that some of them were actually Christians. "At first I wondered why she had been given to me. Nevertheless, I carried her for many miles." Jack had the congregation spellbound. He's a better preacher of sermons than I am, Philip thought ruefully; I can feel the tension building already. "At last I began to realize that she wanted to go home. But where was her home? Finally it came to me: she wanted to go to Kingsbridge." The congregation broke into a hubbub of amazement. Philip was skeptical. There was a difference between the way God worked and the way Jack worked, and this had the hallmark of Jack. But Philip remained silent. [...] "So I asked her: 'With what? I have no money.' And she said: 'I will provide the money.' Well, we set off, with the blessing of Archbishop Theobald of Canterbury." Jack glanced up at Philip as he named the archbishop. He's telling me something, Philip thought: he's saying that he's got powerful backing for this. Jack swung his gaze back to the congregation. "And along the road, from Paris, across Normandy, over the sea, and all the way to Kingsbridge, devout Christians have given money for the building of the shrine of the Weeping Madonna." [...] There was a breathless silence as Jack unlocked the chest with a huge key and lifted the lid. [...] People crowded around to stare: none of them had ever seen so much money. Jack raised his voice to be heard over their exclamations.

"I have brought her home, and now I give her to the building of the new cathedral." Then he turned, looked Philip in the eye, and inclined his head in a little bow, as if to say: Over to you.

(Vol. II pp. 316-319)

Figure 5: Earth

AIR: in the Miracle of the Chains, fallen from the wrists of a slave in prayer, the chapel is freed from the Padroado [patronage], being under the Bishopric of São Paulo, in 1888.

The fourth and final parallel comes from the modernized atmosphere, which emerges, both in Aparecida and Kingsbridge, on the occasion of celebrations indicative of a new order. The old Basilica of Aparecida, under the Bishopric of São Paulo, has in the image of the abolition of slavery a new polarizing responsibility. In 30 years, it became the center of the newly emancipated city, free from Guaratinguetá. As in the Miracle of the Chains, Kingsbridge no longer depends on the nobility of Shiring, much

to William Hamleigh’s dismay, as he attends the celebration and sees the triumph Tom the Builder’s family.

Kingsbridge was still growing. It had long ago overflowed its original walls, which now enclosed fewer than half the houses. [...] On a cold Easter Sunday, Sheriff William Hamleigh rode through Newport and crossed the stone bridge that led into what was now called the old town of Kingsbridge. Today the newly completed Kingsbridge Cathedral would be consecrated. He passed through the formidable city gate and went up the main street, which had recently been paved. He dwellings on either side were all stone houses with shops in the undercrofts and living quarters above. Kingsbridge was bigger, busier and wealthier than Shiring had ever been, William thought bitterly.

He reached the top of the street and turned into the priory close; and there, before his eyes, was the reason for the rise of Kingsbridge and the decline of Shiring: the cathedral. It was breathtaking. [...] There had never been a building like this anywhere in England.

The market still took place here every Sunday, and the green in front of the church door was packed with stalls. William dismounted and left Walter to take care of the horses. He limped across the green to the church: he was fifty-four years old, and heavy, and he suffered constant pain from gout in his legs and feet. Because of the pain he was more or less permanently angry.

The church was even more impressive inside. [...] The church was full of people craning their necks to stare up at the windows He pictures showed Bible stories, Heaven and Hell, saints and prophets, disciples, and some of the Kingsbridge citizens who had presumably paid for the windows in which they appeared—a baker carrying his tray of loaves, a tanner and his hides, a mason with his compasses and level. I bet Philip made a fat profit out of those windows, William thought sourly.

The church was packed for the Easter service. The market was spreading into the interior of the building, as always happened, and walking up the nave William was offered cold beer, hot gingerbread and a quick fuck up against the wall for threepence The clergy were forever trying to ban peddlers from churches but it was an impossible task. [...]

The voices of several hundred monks were raised in song, drowning the conversations and the cries of the hawkers, and Prior Philip entered the church at the head of a procession. There never used to be this many monks, William thought. The priory had grown along with the town. Philip, now over sixty years old, was almost completely bald, and rather stout, so that his formerly thin face had become quite round. Not surprisingly, he looked pleased with himself: the dedication of this cathedral was the aim he had conceived when he first came to Kingsbridge, thirty-four years ago. [...] Near the end, Prior Philip announced the appointment of a new sub-prior: it was to be Brother Jonathan, the priory orphan. Jonathan, now in his middle thirties and unusually tall, reminded William of old 'Tom Builder: he too had been something of a giant.

(Vol. II pp. 529-33)

Figure 6: Air

Paulo Azevedo’s Brazilian Portuguese translation of Follett’s novel, which we have consulted, runs approximately 1,100 pages, in two volumes. Therefore, quantitatively speaking, the excerpts selected do not amount to 1% of the entire novel, nor do they serve as a *trailer* to Follett’s feudal adventure.

For our undertaking, as previously mentioned, these excerpts rescue the four elements of the creative daydream that Bachelard points out as “archetypal paths of the human imagination”. Their sequence – water, fire, earth and air – only coincide with the didactic attempt to expose the cosmogony as a narrative. The myth does instantly make up a narrative, but as an extraordinary feat of the gods unfolds, accord-

ing to Mircea Eliade.

Therefore, to make up the myth of origin of the temple under study, the seven characters – directly or indirectly portrayed in these pages – act as “gods” who emanate acts and relations capable of making this collective dream possible. Let’s start reading the four narratives.

Tom the Builder is, first of all, the architect of the dream. And there would be no way to highlight this miraculous fishing of Aparecida, among so many extraordinary events of this type – resembling other hierophanies all over Brazil, as we will see – if the determination of a belief in the supernatural did not boost his experience. By refusing a job maintaining a castle, avoiding settling on a common work and leaving himself at the mercy of a nomadism that would endanger the lives of his children and his first wife, Tom makes his life a religious instrument of a secular nature.

The terracotta image of Our Lady of the Immaculate Conception was only caught in the three Port of Itaguaçu fishermen’s nets because, at that moment, this determination was present in the episode that journalist Luciano Ramos also turned into a novel:

[...] In the confrontation that we imagine to elaborate this story, the highest and lowest levels of the social structure oppose each other , perhaps for the first time in eighteenth-century Brazil. Instead of gold, diamonds or sugar cane, however, the reason for the discord was a prosaic sharing of fish – coincidentally, precisely the animal that served as a symbol for early Christians.”³¹

Conflict drives a certain existential dream to a more collective interaction. The collective dream lived expands and becomes the reflection of a myth. And the myth, overcoming the existential challenges (rites of the four imaginary elements) materializes geographically in the symbolism of the great city. This is the trajectory of temples like that of Aparecida that, as a rule, suggest being rooted in a sacred phenomenon (hierophany), overcoming profane resistance and triumphing as more sacralized than before.

However, when we recognize in Follett’s novel –accompanied in Ramos by the same perspective – the genetic importance of tensions for the constitution of sagas (narratives of dreams and myths), we must support the thesis that the cosmogonic

31 Ramos, Luciano – A Padroeira. A origem do Culto e a Senhora Aparecida. São Paulo. Paulinas , 1992

myth precedes the sacred as pre-sacred. It will be their developments in specific myths, beliefs, values and cultural and religious practices that will determine which of its dimensions will inherit – including in space – the quality of “sacred” and which others, in the profane domains, will establish new conflicts to strengthen the same myth.

This may be observed in the diagram below, which intends to reflect on the “saga” of Aparecida.

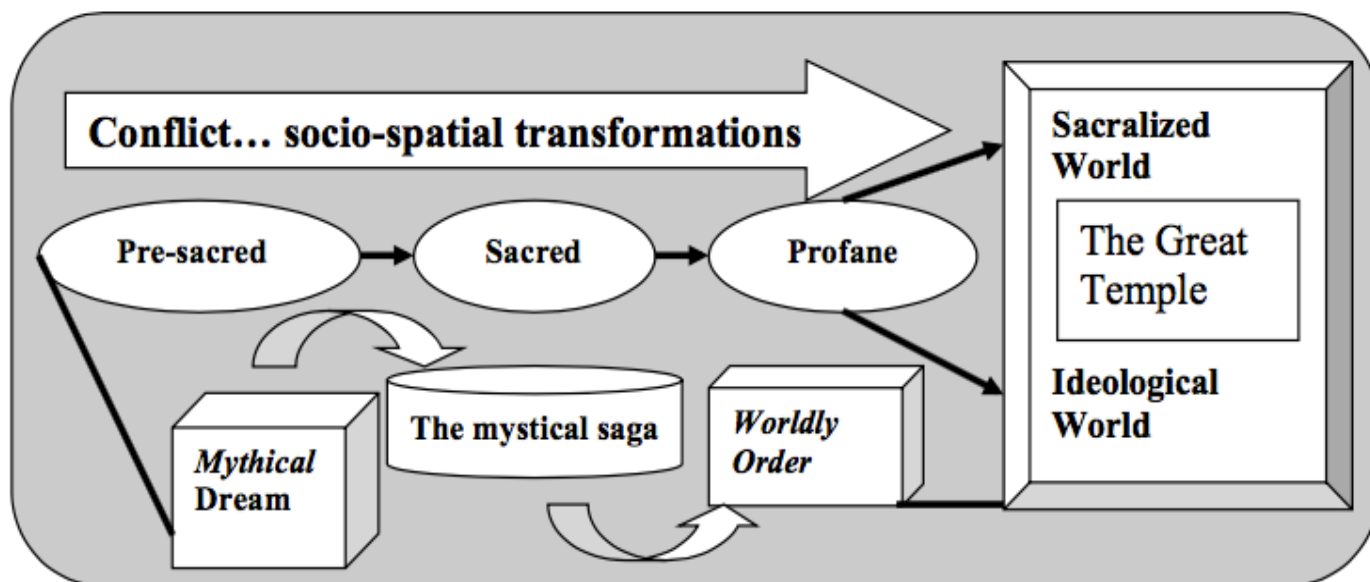


Figure 7: Diagram of the “saga” of Aparecida

Let us see how the excerpts below help us interpret this path.

The first excerpt demonstrates that the dream of Tom the Builder starts partly mythical, partly existential process without which it would not be possible even to dream the temple. However his acts and reflections show an absolute control of his will. Tom does not simply dream; he lives the dream of building “another cathedral”. At first, no one understands that pre-sacred and interior determination – not even his first wife, Agnes.

As in the novel’s excerpt, the hierophany – the sacred realized in time and space – in the waters of the Paraíba River in October 1717, according to the documents recorded by historian Júlio Brustoloni³², was not “originally sacred”. The image’s sacredness and the miracle of its appearance were constituted in the clash of building and

32 Redemptorists priest and official historian of the events related to the sanctuary of Aparecida. Author of several works published by Editora Santuário, such as *A Senhora da Conceição Aparecida: História da Imagem, da Capela e das Romarias* [Our Lady Aparecida: history of the image, the chapel and the pilgrimages] (1979).

destroying forces absolutely indispensable for this irradiation, exactly as we will see in the passage rooted in the element Fire.

But then where can we find the supernatural instance, capable of triggering the creating, creative dream (the builder dream) of the cult in the ancient “chapel” of Aparecida? Precisely in that purpose, that insistence that made the three fishermen – Domingos Garcia, Felipe Pedroso and João Alves – persevere for more than 6 kilometers downstream, according to the report of Fr João Morais and Aguiar that appears in the Guaratinguetá Books of Designated Historical Heritage (August, 1757). The three participated in a fishery commissioned to supply the entourage of the count of Assumar, Dom Pedro de Almeida of Portugal. And, as expected, by the Paraíba River’s very nature (from the Tupi “para iwa” = unprofitable River, according to Aurélio Buarque de Holanda’s *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*), it was bound to failure. Luciano Ramos tells us, in his novel, that their determination was motivated by an impending loot the village, in case the entourage was not satisfactorily supplied in order to continue traveling to Minas Gerais, which, since 1710, was a conflicted region and under the proprietorship of São Paulo. The plentiful fishing, therefore, would allow the resistance of the village to the shores of the Port of Itaguaçu. Similarly, Tom’s “stubborn” search led him to the brink of death (individual and family), until a mystical event would overcome death, restoring his dignity.

What we interpret is simply the redundancy that **there would be not *miracle fishing without fishermen***. Human creation, according to the philosophical perspective of phenomenology, cannot follow a “supernatural essence” independent of the challenges and tensions of this very creation, except as pure human imagination, capable of creating gods, personifying them and nurturing them of the most noble and complex ethical values. It is not a matter of opting for a materialistic view of the myths that trigger religious systems. It is about thinking of the supernatural as forces based on human natures, as mysterious and, in this sense, divine as the strangest external manifestations that involve our daily lives. By the same principle, there would be no Cathedral as a “sacred house”, without some “Tom the Builder” that initially inspire the sacredness of this craft. It is what we call a pre-sacred dream.

But the dream is dreamed for many nights by several *demiurges* and ordinary men. Why do only a handful come true and are, for the most part, overshadowed by their own achievements? Because in the dreamer’s saga, which no longer takes place

in a solitary way, some co-participant element of this adventure goes beyond the control of the original dreamer to sacralize and depersonalize (in the sense of removing individuality from) his work. Usually, this phenomenon is mediated by an external agent, an “angel” serving the supernatural.

It is the passage of the text that presents us with the destructive action, akin to Hindu god Shiva’s, triggered by Jack’s heroism when he “unintentionally” set fire to the Old Cathedral. It is a destruction that transforms, by the symbolism of fire, Tom the Builder’s original dream into a collective saga, capable of making the new temple viable.

All events leading up to the old church fire point to the importance of that extreme solution as the only way for Tom’s family to survive. As Tom’s second wife’s son, Jack found himself trapped by his mother’s choice and the need to conquer his stepfather as his real father. Therefore, unlike Tom’s dream, Jack’s saga is external – given that sets to work – and sacred, since there was at last a reason greater than someone’s dream to erect a divinely just and humanly necessary work: the temple.

The dream of the three fishermen involved endurance, determination and success. It could now be shared by the testimony of a miracle, witnessed by others and attributed, no longer to them, but to the divine and sacred will of the Virgin. It could thus project itself into a public hierophany, accompanied by the articulation of other supernatural manifestations to that initial miracle. The second miracle performed through Our Lady’s intercession, of greater intensity, was said to take place on one of the afternoons of prayer, at Felipe Pedroso’s house, when the candles were extinguished and lit again, “spontaneously”. Also recorded in the official account of Fr João Aguiar, extracted from the historiography of Brustoloni, the episode demarcates the definitive reasons for starting a saga, in which other agents will be as important or even more so than the fishermen. All leading to a certainty: the Virgin wished for a chapel to sacralize that local community.

Part of this substitution in the attribution of importance is related to the time of passage of the sacred adventure to attain the instituted order, under the domain of what we could call *Catholic State*. In Brazil of the gold cycle, in the mid-eighteenth century, the sanctuary of Aparecida, still with an old chapel dedicated to the Mother

of God, becomes an official pilgrimage spot in a rather strategic territorial position. Guaratinguetá was the junction of two pivotal travel routes of that period: the Minas Gerais-Port of Parati gold route and route of the integration troops, connecting São Paulo and lower Southern lands to Brazil's future national capital: Rio de Janeiro, promoted in 1763 to the colonial headquarters.

It is in these terms that we may think of the third excerpt of the cosmogonic myth as a form of "ecclesial institution of sacred adventure". Here we find a latent paradox in the incorporation of strictly profane elements and procedures to control and expand the sacredness of the original myth. Careful attention to the liturgical "invasion" triggered by the arrival of the Cedar Madonna shows that the entire episode is centered on Philip, the Kingsbridge's spiritual leader. His prophetic preaching using the book of Job is initially unable to lead his flock to the prosperity foretold by the Church. Apparently, he does not know what the intentions are of that group led by Jack and Aliena (his mistress, future wife and main representative of the bankrupt nobility and the rising bourgeoisie). His mistrust and discomfort notwithstanding, there is no conflict, which would have labeled Jack's strategy as reprehensible behavior, irreconcilable with his great purposes.

Taking advantage of a metaphor from Hindu Cosmogony, we can affirm that the destructive heroism of Shiva (Jack) was not opposed to the ordaining service of Vishnu (Philip). On the contrary, if the message of the sermon delivered sought a divine sign regarding that motivational crisis – the village could neither afford to build the cathedral nor repel its stagnation and very annihilation, promoted by the forces of William – nothing better than to "divinize" a profane sign, to keep it under the ecclesial power and manipulating it for general benefit. The passage is judicious and precious. It points out that, in general, in the history of the Roman Church, devotion to Mary and its manifestations denote achievements of an external mystique³³. It is as if, in the Holy Trinity, Marianism fosters a *quaternity*, recalled by Boff, alien to theological postulates, but strategic for the exercise of evangelization, mainly due to its iconoclastic concreteness. Whether in the numerous variations of the figure of the mother of God – transformed into dogma by the church since the fourth century – or in the

33 Lucio Pinkus in *O mito de Maria: uma abordagem simbólica [The Myth of Mary: a symbolic approach]*. São Paulo: Paulinas, 1991 & Erich Neumann em *A Grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 1996.

basilicas, *royal houses*³⁴(Anson) remade in Christian temples “headed” by Saints and our ladies who have also divinized themselves, the exercise of reaching and involving the faithful still passes through these acts of materialization of divine phenomena.

A paradox then ensues, as this divine use is politically indispensable for the achievement of the greater goal: to build the cathedral. When, by virtue of the circumstances that make the ends justify the means, the sacred gives in to strategic politics, its nature, even containing a mystique, is desecrated. The religious institutional order gains its breath, raises its headquarters, and consolidates itself at the price of the desecration that power imposes. Without power, Philip would only continue to reproduce the Tom the Builder’s dream, without means to oppose the violence of the king’s noble allies, such as Willian Hamleigh – all thirsty for lands and servants to offload their expansionist (and often neurotic) political ambitions.

That “profane power”, derived from a “sacred instrument”, made resistance possible. A similar thing happened in Aparecida: its expansion from regional to national sanctuary, the struggles and agreements between clergy and nobility (or bourgeoisie) for the recognition and promotion of the cult of the Virgin were mainly responsible for the realization of the myth in the form of a temple; that is, they crystallized the origin of the myth in the profane materiality of the political game. Philip’s political cunning proved more constructive than Jack’s saga or Tom’s dream.

Not only did Philip correspond to the sign given by Jack, but also went to work to appoint him the new master of the restoration of the cathedral. The architectural plan of renovation comes from the mixture of exile and pilgrimage that Jack made through Western Europe. Thence he extracted two fundamental alterities for the political-economic growth of Kingsbridge: the miraculous image of the Black Virgin (responsible for the supply of wealth) and Gothic technology, as a new style of ecclesiastic construction that would give the village the symbolism of imposing urban modernity. In Aparecida, this translates into Benedito Calixto’s initiative; he wished to surpass his work neo-Gothic See Cathedral, designing a neo-Romanesque New Basilica of Aparecida, in the molds of the Metropolitan Cathedral of Washington, in the USA. For Jack, on the contrary, it was the Romanesque that should be outdone.

34 ANSON, Peter. A construção de Igrejas in nova enciclopédia católica. Rio de Janeiro, 1669 (vol. X).

A third factor, to be considered, did not come from outside, but it also had to go into exile to harmonize with this strategy: the market initiative represented by Aliena. Jack becomes the architect of the new church, and Alinena becomes the fair entrepreneur who will give yet another reason to set on religious pilgrimages to Kingsbridge: the possibility of closing good business. In Aparecida, not until recent years has this strategy been adopted, due to a series of contradictions to be discussed later. Evidently, there too, this profane and institutional composition fed the resistance of forces opposed to the reconstruction of the cathedral and reorganization of the site, now recognized as a sanctuary. But proportionally also increased the logistics of the village in organizing the best means of facing any opposition.

Years later, after struggles and surmountable circumstances, the cathedral became a landmark of convergence. Tom's dream, Jack's saga, and Philip's political cunning traced different paths, but produced the same road. With the inauguration of the new temple, all other paths would converge to that road (including those of its radical opponents). With William's humiliating arrival to the consecration of the cathedral, in the fourth excerpt, we see a hegemonic atmosphere in Kingsbridge capable of making us understand why, metaphorically, *all roads lead to Rome*.

The last excerpt has the cathedral and its city seen through the eyes of the enemy – the one who made a living out of trying to leave it a land without “mythological pillars”. William highlights the greatness of Kingsbridge and compares it with the decline of Shiring (the “rival” settlement, which his castle controlled). He concludes that all this is certainly due to the hegemonic force symbolized by the cathedral.

He then goes on to describe the work in its grandeur, consistent with the economic strength of its exterior and by the architectural effect of its stained glass windows and its luminosity. He speaks of the ostentatious presence of people and riches until he meets its triumphant rivals: Aliena (the bourgeois), Jack (the international pilgrim and architect), Philip (the ruling cleric) and Jonathan (Tom's youngest son, hence his physical likeness), his successor. Despite his humiliation and the desire for revenge, William eventually associates Jonathan's image to that of Tom the Builder, acknowledging through his stature – “he too had been something of a giant” – the importance of his initial dream, now definitely realized. It was as if those four gods could still be

struck by force of personal vengeance; the cathedral, on the other hand, hosted an omnipotent and omnipresent sanctuary. It had become an indestructible geographical space, through hegemonic sacralization and the ideology of territorial integration.

Similarly to Kingsbridge's transformation, Aparecida changed from chapel to sanctuary as the coffee cycle changed, enriched and depleted the Paraíba Valley, and the marks of the sanctuary permeated the imposing Morro dos Coqueiros' Mother Church. Now the prophetic prosperity of the place could be mirrored in the temple, and gradually come into being.

First – after the patronage regime, during the Empire of Brazil, when the sanctuary was under lay management –, the Church takes over the power to control the destinies of the chapel. Then, Redemptorist missionaries are called to fulfill the plans of romanizing evangelization advocated by the First Vatican Council (Oliveira, Fr, 1985); they then began to discipline the pilgrimages to show their leadership power. Finally, in the coronation of Our Lady as Queen of Brazil in 1904 (50 years after the institution of the dogma of the Immaculate Conception, in 1854), they showed what the 1888 reinauguration of that Morro dos Coqueiros basilica had announced: the sanctuary would become hegemonic (i.e. sacralized, centralizing and indestructible).

If the Cosmogony of the temple that we will investigate is guided by a myth that goes from the individual dream to ecclesiastic hegemony, it remains for us to interpret the type of modernization that the myth operated in the geography of this Paraíba Valley Kingsbridge.

Unlike the scenario transformed in Ken Follett's novel, the sacred space of the village of Aparecida will assume a spatial role much larger than its physical size or its economic strength.

The city will develop in the shadows of the Sanctuary, which, in its turn will follow the logic of political-territorial interests that make its Cosmogony absolutely insufficient to explain the new transformations of the religious space.

On the other hand, the four stages of the Bachelardian elements – the dream of water, the saga of fire, the political order of the Earth and the hegemony of air – come to be controlled, increasingly, to incite new dreams and at the same time maintain their character of "indestructible place".

The price of this maintenance is, however, high. While William's revenge (the old monarchical nobility) is not realized – except in the possibilities of reform that Jonathan (future prior of Kingsbridge) or Saly (Jack's daughter, and heiress of his trades) could promote –, new challenges are foreseen and answered within an always limited space of malleability of a power that has become hegemonic, but not absolute...

This reminder is a double warning. It reminds us that William's eyes also look at the Basilica, in Aparecida, with other perspectives of revenge. After all, good and evil can not stay rigid in a cosmogonic myth, lest it loses its pedagogical functions. However, the second warning is more categorical: Follett's Kingsbridge is infinitely smaller than ours; therefore, our subjects are much more complex and challenging. In what context can we interpret them without losing sight of their capacity for resistance – what many call *faith*?

CHAPTER II

MYTHOGENESIS IN APARECIDA



2.1 The Pillars of a context

Aparecida is considered, even in the regional and urban geography of Brazil, as an exemplary case of city-sanctuary. The combination of its religious function with the sectorized trajectory of its urban development allows us to recognize this statement as partially true. The information provided by the Secretariat of Culture of the State of São Paulo³⁵ confirm several aspects of this “urban function”. They allow us to deduce the impact that the annual pilgrimage and excursions bring: sometimes feeding the bombastic headlines regarding the record figures every October 12 (official feast of the patroness), sometimes avoiding academic work that criticize the exclusive attention dedicated to the religious space as undermining other local specificities. Even in the Secretariat of Culture’s reports, every urban function of Aparecida represents a real miracle.

The district of Aparecida was created by a provincial law of March, 1842, but the settlement dates back to 1717, when three fishermen would have found an image of Our Lady Aparecida in the waters of the Paraíba do Sul River, which saint became patroness of Brazil. On December 12, 1928 it was emancipated from Guaratinguetá, and became an autonomous municipality. Having initially based its economy on livestock and sugar cane, rice, cassava and corn plantations, the municipality stands out today as tourist spot. It annually welcomes 8 million pilgrims.” (Região administrativa de São José dos Campos – Secretaria Estadual de Cultura do governo do Estado de São Paulo – 1993).

The urban transformation of this district manifests, through such a synthesis, an intensity as miraculous as the fishing that gave rise to it. It should be noted that, of all the “official” estimates on the annual movement of pilgrims, this was the highest, exceeding even (precise or generic) calculations made by the municipality and the sanctuary, when annual estimates were presented in the region’s newspapers³⁶.

What is the scientific nature of the “miracle” that imposed on a rural district of the Paraíba Valley such demographic size and a tourist-based economy? Apart from the Marian mystery that, in recent centuries, has led thousands of devotees to new forms of materialization of the Christian faith, it is less fitting to speak of *miracle* then *mirage*,

35 Diagnosis of the Administrative Region of São José dos Campos, published in 1993, with cultural data from each of the municipalities of the Paraíba Valley Metropolitan Region and Northern Coast, in São Paulo.

36 We systematically consulted the regional section of Folha de São Paulo and the Jornal Valeparaibano, both published in São José dos Campos.

seeing as the statistics of urban infrastructure of Aparecida and its urban area seldom match these figures.

The following table compares data from the same aforementioned publication with those of the Secretariat of Culture. It is intended to serve as a reference for business or social initiatives within the state of São Paulo. Considering its relative timeliness and the similarities with the almanacs and tour guides³⁷ one can immediately establish a reasoning that reverses the question of *miracle* urban - non-existing-in *ecclesial Mirage*. Is Aparecida a city with a National Sanctuary or has the Sanctuary of Our Lady Aparecida somehow become urbanized, i.e. created a” city “ capable of complementing its minimum needs in the current regional context?

See the Table below:

Table 1: Urban infrastructure of the cities of Aparecida and Guaratinguetá

DATA	APARECIDA	GUARATINGUETÁ
Area	112 Km2	825 Km2
Altitude	550 m	530 m
Distance from the capital city	173 Km	178 km
Population	30,612	91,778
Urbanization rate	94.31%	90.61%
Populational growth rate	0.41%	0.77%
Population density	261,94 people per km2	102,88 people per km2
Region of government	Guaratinguetá	Guaratinguetá
Voters	23,334	60,524
Industrial sector	22,3%	25,65%
Construction sector	2,9%	3,2%
Commercial sector	22,8%	17,6%
Service sector	48,3%	51,1%
Hotel (rooms)	613	144

37 Guia Quatro Rodas (Ed. Abril 1996) dimensions Aparecida’s tourist potential with other picturesque countryside cities in São Paulo, despite estimating pilgrims by millions.

The data, extracted from the previously cited material of the Secretariat of Culture of the State of São Paulo, point that Aparecida's urban infrastructure doesn't seem to match with the grandiose figures of its sanctuary's pilgrimage – which conclusion is supported by comparison with the data for the neighboring city of Guaratinguetá, from which Aparecida was emancipated in 1928. Before discussing this, it is worth complementing the justification of this comparison with the words of the Secretariat of culture, regarding Guaratinguetá.

Guaratinguetá – a brief history:

Strategically located between the coast of São Paulo and Minas Gerais, it emerged around 1630, in the lands disputed by the Countess of Vimeiro and the Count of Monsanto, founded by Domingos Luiz Lemes. On February 13, 1651, with the establishment of new families, it was elevated to the category of village, becoming a city on January 23, 1844. Its economy went through the cycles of sugarcane and coffee, and then to livestock, as agricultural activities declined. Today, agriculture predominates, while coexisting with an expanding industrial park and a commercial center important for the entire Paraíba Valley” (Op. cit., 1993).

Guaratinguetá may be noted to play a role in complementing Aparecida's urban development. The latter's history, location and social dynamics have been following the former's development – to the point of intermingling their urban centers (conurbation). In this sense, from the strategic space that Aparecida inherited from Guaratinguetá, we may continue to call it *city-sanctuary*.

But if we disregard the large extent of joint urbanization (Guaratinguetá/Aparecida), restricting ourselves to Aparecida's history, this framework will be quite problematic. We should then admit that the Catholic sanctuary, located in a village in the interior of a decadent region – the post-coffee cycle South Paraíba Valley – made up a path for its own development, encouraging the autonomous urbanization of that village. This makes it appropriate to work with the idea of an *urbanized sanctuary* to deal with the genesis of the myth that settled in the geography of Aparecida.

The context that unfolds the myth of the previous chapter represents the descriptive reading of the object of study. The historical aspects that, in this century, have built up all the infrastructure for the sanctuary's gigantism and the city's atrophy, are treated as guides to the installation of a new architectural necessity – the new basilica – that materialized the aforementioned urban mismatch.

To recognize this induced mythogenesis, we take as bibliographic reference work *A Senhora da Conceição Aparecida*, by Redemptorist historian Fr Júlio Brustoloni. The book surveys the main documentation produced regarding the sanctuary, even in the period before Redemptorist administration.

Since 1894, when the Congregation of the Most Holy Redeemer took over management of the patroness' chapel, the sanctuary began to be reorganized according to the Catholic Church's Romanization strategies (Fr Oliveira, 1985). It should be noted that the installation of this Catholic territoriality within the boundaries of the Diocese and future Archdiocese of São Paulo took place in 1745, the same year of the inauguration of the old Temple of Taipas. But it was only after the proclamation of the Republic and its ensuing separation between Church and State that the necessary political – even symbolic, in so far as they allowed for a Divine Queen of Brazil – conditions for the development of more offensive spatial action came into being, to wit: demarcating the sacred space amidst a “desecrated” secular state. Brustoloni demarcates in this passage, the strategic beginning of the creation of a national identity for the sanctuary, reinventing the pattern of pilgrimages to Aparecida.

The great pilgrimages of 1900, organized by the bishops of São Paulo and Rio de Janeiro, gave new impetus to the pilgrimages to the Sanctuary of Aparecida. Their purpose was to celebrate the Jubilee of the turn of the century decreed by Pope Leo XIII. On January 6, 1900, bishops in the Brazilian Episcopate Collective Pastoral stated: “When undertaken in the true spirit of faith, pilgrimage is a singularly effective homage to Our Lord Jesus Christ. We hope the clergy will promote and direct pilgrimages to the main shrines of Brazil, and that those who are unable to go to Rome and to the other Catholic shrines set to be the subject of pilgrimage in this homage to Jesus Christ will be incorporated into them.” (Pastoral Colectiva do Episcopado Brasileiro de 1900, p. 28) [...] Dom Joaquim Arcoverde, Archbishop of Rio de Janeiro and Dom Cândido de Alvarenga, Bishop of São Paulo, organized the pilgrimage of their dioceses to the Sanctuary of Aparecida. The Aparecida Redemptorist chaplains, having already 5 years of experience in dealing with pilgrims, also wanted them to be organized so they would be more spiritually fruitful. The first pilgrimage was that of São Paulo, the state capital, led by Don Alvarenga. It arrived at the Shrine on September 8, 1900, with approximately 1,200 pilgrims. Pilgrims from Jundiaí, Bragança and Taubaté joined it. The pilgrimages of Piquete, Lorena and Guaratinguetá followed. The most solemn – due to large number of priests and lay people, and for its organization – was that of Rio de Janeiro, that arrived on December 16. Archbishop Arcoverde led the pilgrims personally. They all came by special train, the only public means of transportation of the time. And they continued to come annually. Until the 1930s, Central do Brasil provided special trains, being later replaced by other means of transportation. In parallel, spontaneous groups of pilgrims who came by foot or on horseback continued.” (Brustoloni, J, 1979, p. 179/180.)

The figure of these organized pilgrimages showed the institutional representative strength that the Church had and could have in face of the new political order in the early twentieth century. Here, the mythical battle within Kingsbridge took place in the territory of the capitals (Rio de Janeiro and São Paulo), but, in the Sanctuary, the Church could already be said to be victorious, as, six years ago, Redemptorists had established the basis for the transformation of that chapel into a model Vatican consulate. It is also quite clear that the episcopate's resolutions gave followed Rome's instructions closely, which, in its turn, did not clash with the political interests of the Brazilian state. It is no coincidence that Central do Brasil special trains provided means to these pilgrimages. This was only the beginning of a partnership with the state. Interrupted on certain occasions, but, in the case of Aparecida, it became fundamental for the initial modernization of its pilgrimages.

The next chapter of this offensive (in the sense of territorial affirmation) took place in the year 1904, with the Feast of the Coronation of Our Lady Aparecida as Queen of Brazil. Were this title given her in Canudos, in the messianic episode of Antônio Conselheiro, or even in Juazeiro do Norte, in the Cariri Valley; her coronation as "Queen" of Brazil would most likely be taken as provocation against the Republican principles, proclaimed in 1889. It is worth remembering that the separation between Church and State in the 1890s solved once and for all the "religious issue" in the Empire's political scenario³⁸, but it created a new problem for the Church: how to face the Republic's secular laws, with Catholicism no longer able to be the state's official religion?

If the Catholic leadership for the most part lacked an efficient strategy, which was partly due to internal disputes, this was not the case with the high echelon of bishops and cardinals. Figures such as Cardinal Arcoverde and don Alvarenga could respond to the new challenges in the Church's relationship with the state, demonstrating the former's strength without being branded subversive by the latter. After all, as Della Cava (1976) reminds us, this ambiguous political statement was one of the only ways to maintain the institutional dimension of the Church:

38 The book *História do Brasil [History of Brazil]*, (Folha da Manhã, s/d), thus refers to the religious issue: *It could be summed up to the conflict between the Catholic Church and Freemasonry. As both parties radicalized their positions, the quarrel almost eventually became a confrontation between the emperor himself and Pope Pius IX. In the strife between the throne and the altar, the former was shaken, and would soon fall; the latter held on.*

It is true that the clergy did not advocate, then, the overthrow of the Empire, which would occur in 1889. This was not an option for them, for several reasons, especially because the supporters of the change were inspired, since 1870, in Republican doctrines and other ideas that priests viewed as equally antagonistic to Catholicism, or even more so. This has been the case all over Europe, where Republican and liberal ideas had chained the Church, and even the Vatican. It was for this reason that, when the Republic was proclaimed in Brazil in November, 1889, the Catholic hierarchy hailed the “fall” of the Empire as a liberation from the Church [...] At the same time, however, the Church could not officially receive the Republic with open arms, for it had always opposed, like Rome, the ideologies that were underlying it. The political dilemma faced by the Church was only resolved in 1890, when the carefully drafted Collective Pastoral care of the Brazilian hierarchy swore allegiance to the new government, demanding, however, total freedom for the Church to act in society like any other free citizen or corporate entities of the nation and, as a result, continue to oppose the doctrines that were contrary to the Catholic faith” (Cava, 1976, p. 34-35.)

Cava tries to situate the context of the Church, in the state of Ceará, amid the conflicts triggered by the leadership of Fr Cicero. Decades later, as Walker (1995) also shows, Ceará would have the second largest Brazilian sanctuary in national importance and volume of annual visits. It is interesting to note that the path leading to this grandiose sanctuary follows a completely opposite direction to that of the sanctuary of Aparecida, which allows us exploit another historical and comparative dimension. The hypothesis that the socio-cultural rooting of pilgrimages in different regions of Brazil had to be articulated to the manipulation strategies of (religious and non-religious) institutions, precisely so it would bear other fruits.

If, in Juazeiro do Norte, it resulted in the creation of an authentic city-sanctuary in the Northeastern backlands, despite the national clergy’s opposition, in Aparecida, this articulation sacrificed the city on behalf of the organization the Marian sanctuary required. In the case of Juazeiro do Norte, it is possible to speak of a mythogenesis in the episode of the transfiguration of the host, during the communion of Blessed Maria de Araújo, and the heroic conduct of the its fate by Fr Cícero’s leadership (Cava, 1996).

However, in Aparecida, did the miracles resulting from the appearance of the image in the Paraíba do Sul River perform a similar function, when we refer to this “genesis of the myth” in terms of spatial transformation? Probably not, considering the fact that it is the broader context of tensions and conflicts that recreates a “text” – a systematic narrative – that we may call mythology. The original myth of devotion to

Our Lady of Aparecida is part of a different context, and has currently been absorbed into the myth of the National Sanctuary, which, spatially, will only originate in the turn of the twentieth century. We understand, therefore, that unlike what happened in Juazeiro do Norte, two distinct mitogenetic contexts overlapped in the same place.

It cannot be said that the presence of the Redemptorist administration organized the entire mytogenesis of the religious spatiality of Aparecida, as the permanent interest of the state in the affirmation of the national identity – from the Old Republic to Estado Novo and popular and military regimes –, which the cult of Our Lady of Aparecida made viable, should not be ignored. The two forces combined in the same cultural policy were sufficiently effective to develop this mythogenesis of the religious capital of Brazil, from the first organized pilgrimages to the pilgrimage of the image itself to Rio de Janeiro, in a great ritual of consecration Our Lady Aparecida as the country's patronness (1931).

The chronology below documents the stages of political and symbolic consolidation of the Sanctuary's mythical origin, as here described. At the same time, it delimits the historical "coincidence" (synchrony) between the period of formation of a national identity – the first thirty years of the twentieth century –and the threshold of another period, marked by the ambiguity between the incorporation of this identity and its latent transformation³⁹.

Table 2: Chronology of the city of Aparecida

1717 – Fishermen find the image. Beginning of the village
1740 – first chapel made of Brazilian satintail, Itaguaçu Port)
1745 – Inauguration of Morro dos Coqueiros chapel. Creation of the Diocese of São Paulo.
1817 – Debret and Ender reproduce the chapel in paintings
1822 – Saint-Hilaire visits Aparecida in March. D. Pedro I in August.
1842 - created the parish. Extinct two years later.
1857 – Preto Zacarias set free (first miracle attributed to Our Lady Aparecida).
1860 – Augusto Emílio Zaluar visits Aparecida.

39 Source: Freitas, Oswaldo. *Aparecida, Capital mariana do Brasil*, [Aparecida, Marian Capital of Brazil], by Oswaldo Freitas (1978, pp. 26-27)

1877 – inauguration of the Aparecida train station.
1880 – second creation of the parish; extinct two years later.
1888 – Inauguration of the church after reform and expansion.
1891 – District of Aparecida created the District in the municipality of Guaratinguetá.
1894 – Arrival of Redemptorist priests.
1900 – First issue of newspaper “Santuário de Aparecida”. First organized pilgrimages.
1904 – Solemn coronation of the image of Our Lady Aparecida.
1906 – Aparecida is elevated to village.
1908 – The Sanctuary receives the title of Basilica. Consecration in 1909.
1912 – Electricity and Guaratinguetá-Aparecida tram service.
1917 – Bicentennial anniversary of the image’s finding in the Paraíba do Sul River
1928 – Aparecida is elevated to city. Created the municipality.
1930 – Our Lady of Aparecida proclaimed Queen and patroness o Brazil.
1931 – The image leaves Aparecida by 1st time. National consecration at the Federal District.

In reading this chronology, it is important to note its tuning with Christian imagery: the power contained in that which is small (the image the Brazilian satintail chapel), but revealed in what is grand (the ceremony, the territorial institution and planned, directed action). In general, all events cooperate for the construction of the Great National Sanctuary.

Oswaldo Carvalho de Freitas, in selecting these dates in his study of the Marian capital, does not refuse a religious reading of the myth of Aparecida, and, in this sense, performs a geographic descriptive contextualization (also called *chorographic*). In scientific terms, this eventually authorizes the reproduction of the idea that only theological discourse is able to reflect on the development of religious spatiality in a sanctuary. Geography would only help in demonstrating relevant (physical and human) aspects surrounding the sanctuary itself. A risky purpose that, according to De Freitas, must proceed with the following caveat:

A reader versed in social studies, but less prone to devotion, may try to accept the emphasis given in this compendium to religious aspects, which the true scholar cannot underestimate. It would be like trying to write about Mecca, Benares, Lourdes, Lhasa, Nara or Salt Lake without giving due emphasis to the activities of Muslims, Hindus, Catholics, Buddhists, Shintoists and Mormons, who give these cities their true characteristics. It is not, therefore, a distortion, a poorly done approach, an exaggeration, an out-of-place devotion, but simply the realization of a reality. A reality, let us say in passing, very honorable for the city of Aparecida, as its orderly inhabitants seek to live a climate of work and respect consistent with what pilgrims will seek there in their devotion to Brazil's patroness.⁴⁰

De Freitas is clearly concerned with dismissing the idea that the religious aspect of cities such as Aparecida may remove the scientificity of his study. At the same time, he maintains the traditional linearity of the interpretation that everything in Aparecida has always been and always will be done by pilgrims and by Our Lady. Even if we agreed with the functional exclusivity, we would immediately counter by saying that it was not always so. The pilgrimages to the Sanctuary have changed their meaning in the more than two hundred years his chronology encompasses, because pilgrims and the Sanctuary itself have changed socially and territorially. This change, for De Freitas, is taken as linear, therefore not confrontational; for us, it is currently occurring by the new tensions composed within this myth.

His chronology also reveals the peculiarities of Aparecida's political and administrative institutions. Until the 1890s, the village's attempts to become autonomous were undone a few years later. The creation of the District of Aparecida, in the mid-nineteenth century, was not effective until 1891. Brustoloni describes pre-Redemptorist management as "secular", always highlighting the financial and political difficulties experienced by the chapel and the village at the time. But with the turn of the century – and the political and pastoral presence of the Congregation of the Most Holy Redeemer, – the old settlement, now a district, will remain in a kind of *territorial abandonment*, often remedied by the Sanctuary's "benevolent action", according to Brustoloni's account:

Standing within the chapel's patrimony, the village owed all of its improvements not to Guaratinguetá, but to the Sanctuary's safe. These improvements were, above all, a duty of the state, which, as it was then united to the Church, would collect the tithes of the people; they were more beneficial to the inhabitants of the chapel than to pilgrims. To this day, it is nearly a requirement that improvements of the city should be funded by the Sanctuary. They all forget

40 Freitas, O. C – Aparecida, Capital Mariana do Brasil . Lorena/ São Paulo, 1978.

that 97% of the money pilgrims spend stays local trade, and that the pilgrims receive little from the city; almost all of the services are offered them by the administration of the Sanctuary. As a neighborhood of Guaratinguetá, which granted emancipation unwillingly and was unfair in dividing territory, Aparecida has always been mistreated by politics. The district was neglected to such an extent that, in the early twentieth century, D. Duarte had the Basilica pay for Dr. Oliveira Braga's street pavement. Federal government has recently conducted important work in the city. We are interested, however, in reporting the work done by administration of the chapel (Brustoloni, J. 1979 p. 95)⁴¹.

Here is the linear perspective that interprets the relationship between the sanctuary and the city as a one-handed act (from *sacred* to *profane*), observing the urban development of the place: public authorities never satisfied the interests of the pilgrims and of the town citizens, nor could they manage the chapel itself. But, when the Chapel gains autonomy – submitting to the administrative monopoly of the congregation –, public authorities ironically begin to work on improving the city of Aparecida.

One can clearly see here the systematization of a directed and planned context, quite distinct from the inexpressive situation in which the Sanctuary was, before the turn of the twentieth century. All administrative acts that will coordinate this realization of the increasing grandeur of devotions and pilgrimages to Our Lady will take place under the combination of forces: an ecclesiastical offensive and its partial and necessary benevolence towards the urban environment, added to the local and regional political conflicts, usually resolved by the ceremonial federal authorization to that offensive. It is precisely this “game”, conditioning countless activities developed in the Sanctuary and in the City – understood as urbanized territory of the chapel – which we call mitogenesis.

2.2 Territorial Networks: The Pillars of the Temple

Having carried out the administrative conquest of the chapel and initiated this dialectical partnership with public authorities, the Church – in the regional diocesan representations, also led by Cardinal Arcoverde of Rio de Janeiro – will favor a series of conditions so that the “Marian capital” is not a mere symbolic title. Thus it is essential to encourage the worship of Our Lady Aparecida beyond the limits and surroundings of the Paraíba Valley and the Rio/São Paulo axis (including southern Minas Gerais).

The traditional accounts of the origins of this devotion in the eighteenth and

41 Brustoloni, Fr Julio – A senhora da Conceição parecida. Aparecida: Editora Santuário, 1979

nineteenth centuries demonstrate a great concern in certifying that the small image attracted pilgrims from the most distant areas of Brazil – although detailing such regions as Northern Paraná, interior and coastal São Paulo, southern Minas Gerais and Triângulo Mineiro, State of Rio de Janeiro and punctual areas of the state of Bahia, Northeast and Midwest. This means there is a “zone of direct influence” that still covers less than 1/4 of the national territory (despite accounting for 50% of its population). This was already representative at the beginning of the century, but not enough to certify that the devotion to the Patroness and her sanctuary formed a set of strictly national manifestations.

Within the political (of the Old Republic) and economic context (of export agriculture), modernization, as a project, gave the first signs that any official political action was unfeasible without the means of transportation and mass communication.. The mythogenesis of Aparecida’s religious spatiality is, first of all, a political action; and its “pastoral” activity was (and continues to be) consistent with marketing strategies.

The D. Pedro II Railway Network, which inaugurated the Aparecida station in 1877, making possible the first institutional pilgrimages (in 1900), demarcates the importance of means of transportation in this strategic system of communication. Pilgrimages to Aparecida was thus possible, by prior appointment, using the railway and not only the irregular paths of the region.

The update of this policy of cult irradiation, via transportation systems is definitively established, in the 1945-55, with the inauguration of the Presidente Dutra Highway. But like the impact of the railroad, the transportation infrastructure could not by itself cause the devotion to Our Lady to expand from regional to national scale, not so much because rail and road networks were – and still are – very unevenly distributed throughout the territory, but, fundamentally because, with urban-industrial modernization, the use of the intercity road network is preceded (sometimes even dispensed with) by the communication system. It is preceded by the communication system, in the sense that the new pilgrims coming from the same or from other centers of emission of devotees will be attracted to the cult and will often follow it without “physical displacement to the sanctuary; it is “dispensed with” when we quantify the devotion to Our Lady outside Aparecida, in the form of material cults of dissemination, toponymy, etc...

We will see, in the next chapter, how this combination is revealed through the broadcasts of Radio Aparecida from the 1950s onwards.

The pioneering work of geographer Maria Cecília França (1975), on the small Paulista centers of religious function, makes an initial diagnosis on the limitations of the physical-territorial area of influence of Aparecida, compared to the influence of the other Paulista shrines. França maintains that, the feast of the Patroness at Basilica of Aparecida, as a national sanctuary, attracts believers from a smaller area than the Feast of Our Good Lord Jesus at Perdões, Pirapora and Iguape:

Most pilgrims that attend the patroness feast come from the very state of São Paulo. 10,767 out of the 22,344 people who entered Aparecida by highway on October 12, 1968, came from the Mid Paraíba Valley and 2,716 from Greater São Paulo. No other area of São Paulo was expressive. The state of São Paulo was represented by 15,404 people (69%), Minas Gerais by 4,550 people (20%) Rio de Janeiro by 1,323 (6%) and Guanabara by 658 (3%). [...] Therefore, 98% of the pilgrims that attended the feast in Aparecida came from these four states. Only 2% of pilgrims came from other states – a very inexpressive number, clearly showing that, even though Aparecida was now a national sanctuary, welcoming pilgrimages from other countries, it did not extend its religious influence much beyond southeastern Brazil, and even there it was mostly attractive to the very area in which it is, the South Paraíba Valley and vicinities⁴² (FRANÇA, 1975, pp. 35-41).

In the perspective of a transportation network dissociated from the communication system that feeds devotion to Our Lady, this reasoning is still correct. However, the diagnosis of the restricted area of influence has, in the case of the Sanctuary of Aparecida, a more serious limitation – as we will see in more detail later –, which is the diversification of dates of organized pilgrimages (including those instituted by the dioceses), which, already in the 1960s, was already significantly shifting the flow of pilgrims to many other times of the year, in no way linked to the official feast of the patroness.

It is also worth remembering that, until the 1960s, every weekend of May (the month of Mary), September 8th (Nativity of Our Lady) and December 8th (Immaculate Conception) were more celebrated than October 12th, according to Rizzardo Da Camino, who, in Brazil alone, recorded approximately 100 variations of the epithet “Our Lady”. Not to mention the syncretism and the other local saints, all other dates can suit the institution of the Marian capital.

42 FRANÇA, M.C. Pequenos Centros Paulista de Função Religiosa. São Paulo: I.G.USP, 1975.

However, our work points to a different way of interpreting this area of influence: in the latent urbanization process, which was only potentialized up to the mid twentieth century, Aparecida's autonomy made it different from other religious cities studied by the author. This difference, of course, is not rooted in the ancient village neighboring Guaratinguetá, but reconstructed by the aforementioned mythogenesis.

At the end of the work, however, França uses the central aspect that will demarcate the need for other spatial references to understand the religious polarization of Aparecida. Its devotion was not reordered to cater to rural population, but to "modern", urbanized migrants.

Thus, we see that the three urban centers are linked, because they are the target of the attraction of floating populations, and because, in their social and economic characteristics, they differ little from each other; moreover, they are perfectly integrated into rural life, both of their areas and of the areas from which pilgrims come. In the latter case it is the religious function alone that integrates them in an exogenous environment [...] Not only do rural populations benefit from what the festival and the city can provide, but it also makes its contribution as a form of folk manifestation, from the presence in the street trade with products from the countryside and with offers in cash or in kind to the Saint [...] It is, therefore, the isolation in which they spends most of their time, first of all, that leads rural populations to go to urban centers during the Feast of Our Good Lord Jesus, or to join pilgrimages in search for broader horizons, which they find in the city and in the confraternization with the local population. The cult of Our Good Lord Jesus is more popular for countryside folk than that of Our Lady Aparecida, precisely because it is linked, in the state of São Paulo, to small semi-urban centers where, along with the attraction the city exerts on the caboclo, they do not feel the impact of the opposition between rural and urban. (pp. 393-95)

A fullblown urban sanctuary was, therefore, what was designed in Aparecida since the first decades of the twentieth century. This geographical component was not part of the socio-territorial development of the pilgrimage centers studied by França. At the same time, none of them absorbed nationwide ecclesiastic and governmental policy as that in Aparecida, to the point of creating their local and municipal autonomy in 1928, and establish their own Diocese, in 1958, with the implantation of the Archbishopric of Aparecida.

But if the transportation network did not, by itself, expand this area of influence in the national territory, how did the myth related to this national spatiality develop? What path was being followed by the Redemptorist administration to build this recognition of the image found at Port of Itaguaçu as Queen, Patroness, Lady and Mother

of Brazilians? What element of modernity could suit popular Catholicism by transforming the “contradictions” of syncretism, pointed out by Rubem César Fernandes⁴³ in a model of metropolitan devotion? Finally, what decisive instrument would have created the conditions for the mythical construction of the Great Temple (New Basilica) and prevented other places claiming, with their saints, their popularity and traditions, to become “national shrines” as well?

The most appropriate answer lies in the geographical recognition that transportation systems are now *Mass Communication Systems*, transporting people, Images, information and, above all, patterns of behavior. And, in these terms, the largest media for spreading devotion to our Lady nationwide was the newspaper *O Santuário de Aparecida*⁴⁴. The newspaper – founded in the early twentieth century, initially as monthly publication, then weekly – appears as the most extensive source of dissemination of all modern evolution of the Sanctuary. Many of the ideas that will cultivate the official pilgrimages to Aparecida and influence many devotional habits – many of which, as we will see, independent of the pilgrimage – have been recorded there as a significant memorial of everyday life.

Mariangel de Faria Vieira⁴⁵, in her Master’s degree in history, investigating the ideological content of articles published in the aforementioned newspaper, gives us some keys to interpret its impact from the middle of the twentieth century onwards. Her work focuses on the period of the 1960s, 1970s and 1980s, investigating the ideological content of the newspaper, and emphasizing that the Church used it more extensively to promote its positions than to spread the cult of Our Lady. According to the researcher,

43 See the interesting geographical and anthropological reflection made by the researcher of the Institute of Religion Studies (ISER), in the essays gathered in *Romarias da Paixão* [Pilgrimages of passion] (Rio de Janeiro, Rocco, 1994), especially in “Aparecida: Nossa Rainha Senhora e Mãe, Saravá!” [Aparecida: Our Queen Lady and mother, Sarava!].

44 According to Editora Santuário – in the print house of which a newspaper and other publications related to the patronness are published –, Santuário de Aparecida the most widespread printed media in the country, surpassing even the newspaper *O São Paulo*, by the Archdiocese of São Paulo. With 50,000 copies printed per week, it is still relevant as means to spread official Catholic values, despite becoming insufficient since the 1950s, when radio broadcasting (in addition to other media) began to complement it.

45 Author of the Master’s thesis *Uma devoção estratégica: o culto a Nossa Senhora Aparecida (1960-1989)* [A strategic devotion: the Cult Of Our Lady Aparecida (1960-1989)], (Pontifical Catholic University of São Paulo, 1993).

[...] *the guiding objective of the research was to conduct a systematic analysis of the newspaper Santuário de Aparecida, which allowed for understanding the pastoral practice guidelines imprinted in the Redemptorist orientation, through their religious discourses, political or otherwise, targeting and produced for devotees of Our Lady, and who find their explanation in the newspaper. Interestingly, the surveys and quantitative analyses reveal a relatively small number of articles dealing with issues related specifically to Our Lady Aparecida. Only 76 out of the 2,769 keywords raised in the thematic axis “religion” referred directly to Our Lady Aparecida (2.74%). In view of this small quantitative representativeness, and taking into account that the newspaper sets as its primary goal to spread devotion to Our Lady Aparecida, it is evident that this goal is not realized. It is possible to think of ideological uses of the strength and the space that this devotion opens into the community of the Church and Our Lady’s devotees, creating for the newspaper a viable context to spread the principles and values which, as media of the official Church, it represents [...] The social function of the newspaper, as shown in the analysis, is that of spreading the Church’s self-image – one that sets the conditions to improve its strength and spread its influence and popular approval, thus enabling the Church to exert its power.*⁴⁶ (pp. 161-162)

Paradoxically, we understand that it was exactly this strategy of “indirect disclosure “ that opened space for the consolidation of the Sanctuary of Aparecida as the shrine of shrines in Brazil. The “general positions” defended by the newspaper were broad enough to represent the various Catholic followings of the country – including those within the Episcopal Conference of Brazil (CNBB) – and, at the same time, engaging to forward an evangelizing discourse, in which Marian messages (of strengthening church presence in the Christian life) were the permanent tonic.

In short, we had, in the first half of the twentieth century, a set of political and religious actions, led by Redemptorists and bishops of the secular clergy, which were well-adapted to the economic infrastructure brought by the industrialization model, dynamized from the 1930s onwards. This set corresponded to a kind of “earthwork “ on the mythical terrain, on which the new basilica in its monumental architecture would be erected. In mythogenetic terms, the regional scale of the politico-theological irradiation of the sanctuary was already surpassed by the national scale. However, some “barriers” could only be overcome in the course of the construction of the temple; particularly those that involved the new social demands of the pilgrims.

It is also worth remembering that, in light of Michel Rochefort’s characterization

46 Vieira, Mariangel F. – Uma devoção estratégica o culto a Nossa Sra Aparecida (1960- 89) São Paulo. Dissertação de Mestrado em HISTÓRIA – puc São Paulo, 1993

of *region*⁴⁷ as a space delimited by an area of influence, whether direct or indirect, where a system of services “flows” in urban networks, the regionalization of Aparecida could not be conceived in the same physical criteria of religious centrality as other existing shrines in the country. The national scope of its scale could only be given qualitatively in territorial terms, since, in physical construction, a national road network did not fully exist; it was progressively made according to urban-industrial development. However, would it be possible to diagnose this development without a *technical and informational* network that, in the case of Aparecida, had only started with the newspaper and moved on to a radio station (also the largest Catholic station in Brazil)?

According to Milton Santos, in addition to representing an entire transport infrastructure of matter, energy and information networks, *they are also social and political, due to the people, messages and values that attend it*, since, *without them, the network is in fact a mere abstraction, despite the materiality with which they impose themselves on our senses*⁴⁸. This geographical view of the territorial problem reinforces the idea that the Sanctuary was present wherever its newspaper arrived. It potentiated the national and therefore superior representativeness of devotion to the Church. This was and remains a pastoral concept and practice of “citizenship”, which sometimes cooperates and sometimes antagonizes the classical citizenship of the modern state.

Hence the importance of Mariangel Vieira’s analysis, since it allows us to think of the newspaper as a priority instrument of Mythogenesis in Aparecida. Through the newspaper, other texts, articles and reflections were systematized and spread in this information network that would allow the sanctuary to be representative in the entire territory.

As “mythogenesis”, this occurs until the moment when new material and structural challenges – related to the changes in the industrial model, arising with post-war developmentalism – pushed the reconstruction or updating of the same strategy. Examples of these new challenges are:

47 See *Redes e Sistemas – Ensinando sobre o Urbano e a Região* (São Paulo: Hucitec, 1998), especially Part I, where the author explores the role of tertiary activities.

48 SANTOS, M. A Natureza do Espaço. São Paulo: Hucitec, 1996, página 206.

- The Republican transformations with the end of Estado Novo and the post-war industrial economy;
- Energy, road and financial infrastructure policies moving to São Paulo, Brazil's economic capital;
- The urbanization of the Paraíba Valley, consolidating new economic activities in the regional environment of Aparecida;
- The migratory phenomenon expanding to the Central and Southern Brazil, making new populations regionally engage in a kind of “national pilgrimage”.

With the permanence of that “non-initiative” of the local authorities – which we have already mentioned as an ideological element of the Catholic offensive – in face of these new and challenging materialities, the need for a new temple begins to be consolidated, that is, a new “node”, a monumental locus to polarize this mesh of pilgrimages and devotions. Therefore, the myth of the temple (which should also be the largest in Brazil) erupts as a metropolitan myth; and its mythogenesis, in the context described here, incorporates all political and ecclesiastic imagery dimensioned by the penetration of the newspaper *Santuário de Aparecida* (which would lose its leadership to Rádio Aparecida only in the 1960s).

In this sense, myth – this “nothing that is everything”, as Pessoa puts it⁴⁹—, keeps on “eternally returning” (ELIADE, 1993), as this biblical “narrative” from times immemorial (BARTHES, 1967), modernized by the newspaper *Santuário de Aparecida* –especially for us, which have associated the new Basilica and Kingsbridge cathedral. This mythogenesis – more fertile and objective than the previous chapter's cosmogony – peaks during the twenty years (from 1946 to 1965) when the new basilica rose out of the blueprint to tower as an unfinished work. Although we have not dedicated ourselves to this period, we would like to frame it as a limit situation that transposed, for construction, the same modernization needs measured in a cult of national scale. Thus, just as devotion in the Sanctuary could not be informed only by regional and popular agrarian Catholicism in a territory undergoing industrialization, the temple could not linger in that medieval rhythm, which, in those early years, projected it for future generations.

It is on overcoming this limit situation that we will develop our interpretative reading of the myth; we will be able to recognize it as a metropolitan myth thereby.

49 See definitions collected by Zelita Seabra in *Tempo de Camélia – O espaço do mito*, Rio de Janeiro: Record, 1996.

CHAPTER III

THE MONUMENTALITY OF THE TEMPLE



The years that followed this mythical-religious origin of Aparecida fulfilled the purposes of many mythologies: to solve insoluble existential problems in the composition of distinct, even antagonistic forces. In the case of the Sanctuary of Aparecida, the “insoluble” was represented internally by the Aparecida’s official birth, as it became autonomous in 1928, and its inability to maintain itself as religious capital of the country, externally commanding the network of flows which it polarized.

Let us return here to the moments before emancipation and after the most lasting partnerships between the Church and the Republic. In September 1929, at the end of the Marian Congress in Aparecida, it was decided to ask the Vatican that Our Lady Aparecida be officially acknowledged “patroness of Brazil”. Brustoloni tells us that:

Cardinal Sebastião Leme, Archbishop of Rio de Janeiro and eminent devotee of Our Lady, was leading the movement. The request was sent to Rome shortly after the Marian Congress and, on July 16, 1930, Pope Pius XI declared Our Lady Aparecida as patroness of Brazil. Nothing would be more becoming, said the Pope in the “*Motu proprio*”, than to meet the request, which came not only from the bishops, but from all Brazilian Catholics who had been zealously and piously venerating the Virgin Mary’s Immaculate Conception since the discovery.” Our statement, proceeds the Pope, will serve for the spiritual good of the entire Brazilian people, and for their ever-increasing devotion to the Mother of God . After the document was received, in October 1930, Cardinal Leme began preparations. He agreed with the bishops to celebrate a Marian Congress in Rio de Janeiro, in which everyone would take part. On that occasion, Cardinal Leme wished to bring the authentic image and consecrate Brazil to its protection before it. Authorities and the people would be invited to publicly proclaim Our Lady Aparecida as their patroness.” (BRUSTOLONI, J., 1993, p. 186).

The key element of this partnership was the fact that the consecration of the patroness did not take place in the intended “religious capital” of Brazil, but its then federal capital and largest metropolitan center. A nation would be consecrated by means of a *profane capital*, if we can thus refer to the symbolic role played by Rio de Janeiro in this context of territorial transformations.

In the early 1930s, a historical landmark of the industrialization of the Brazilian territory and its regional integration, there was the consolidation of another instrument for the construction of this nationality. Therefore, nothing would be more natural than to perform another great solemnity of mythical reaffirmation of the protection of *Great National Mother* under its territory from the most representative urban center of the

intended transformations: Rio de Janeiro.

How then to work, theologically, with this key element? Would this indeed be a suitable path for maintaining the growth of worship and pilgrimages to the National Shrine – a countryside sanctuary, still dubbed a *chapel*, which only conquered the “airs of Metropolitan grandeur” when the small terracotta image, 36cm high and weighing 2,550 kg, was solemnly presented in a public space –?

The same 1929 Congress seems to have planted the first seed to translate this key element into a monumental work, condemning the municipal autonomy of Aparecida to a spatiality of permanently repressed demands. The seeming contradiction in the opposition “religious capital x profane capital” has not been resolved; it has only moved to a new space and functional reorganization.

The *text* thus created a specific and fully attractive *context* to justify the need of building the new basilica for the venerated image. This *mythogenetic context*, as we saw in the previous chapter was, until then, directed by the circulation of the newspaper *O Santuário de Aparecida*; it was also able to create a city, by external territorial delimitation and municipal domains defined according to the National Sanctuary. But it was still necessary to erect an exclusively sacred territoriality; symbolically and architecturally as grandiose and expressive as the urban space in which the Virgin was consecrated. It was, from then on, to compose a monumental work and extract from the *context* an *effective condition* for new and permanent solemnities.

We call *monumentality* this architectural and urban landscape that was constituted as a goal of realization and development for the sanctuary of Aparecida, in the course of 25 years – if we count a transition period between the end of this mythogenesis and the beginning of the construction works of the new basilica. This monumentality was originally in the *text* of the myth until it was transferred to a context, the geography of which could point, symbolically, to three dimensions of the nascent industrial urban world, definitely consecrated to Our Lady Aparecida: (1) **Modernization of networks** (expressed by the improvement of transportation and communication systems) ; (2) **Metropolization** (moving, from the metropolis of Rio de Janeiro to that of São Paulo, the most direct orbit of political-religious interaction with Aparecida); and (3) **Symbolic Migration** (ritualized, geographically, in the pilgrimages made by devotees and by the image itself).

To become monumental, the Sanctuary of Aparecida adopted its own model of sacred urbanization. The District of Aparecida was emancipated in a tumultuous clash of interests between Redemptorists local leaders – such as Canon Antônio Marques Henriques, editor-in-chief of the newspaper *Luz D' Aparecida* – and Guaratinguetá city hall. In an article published in the journal *Ângulo* (Aparecida, 1st trimester, 1988, pp.10-16), historian Fábio José Garcia dos Reis presents us with a whole scenario of clashes for emancipation, in which it is evident the indirect Redemptorist involvement in the search for a municipal autonomy. On the other hand, faced with the new context of officialization of the patroness, in the early 1930s, it was expected that the Sanctuary itself would establish a permanent partnership with the local government, in order to develop its infrastructure for its best pastoral irradiation. But that's not exactly what happened.

The records that justify the need for the construction of a new basilica for Our Lady Aparecida, to which we have had access simply ignore the events of the 1930s that could make this work possible with some initiative of the public authorities. It was as if the *need for construction* was purely ecclesiastic, and the surrounding infrastructure (transportation, energy, services, hosting, etc.) were arising spontaneously, without municipal or federal involvement.

According to the architect José Júlio de Assis Braga⁵⁰ (1987), *as of 1926, the priests felt the need for a new church, and the old basilica was already small for its congregation. The construction began to be idealized in 1939, after the failed attempt to expand the existing religious building. The place chosen was Morro das Pitas.* At this point, it would be worthwhile to answer a few questions before tackling monumentality. Why were Redemptorist priests the only ones to feel this exhaustion of the old Basilica? Why was the Basilica alone thought to be small, when Aparecida – counting under 5,000 inhabitants at the time – lacked minimum conditions to welcome such pilgrimages? Finally, why does the city-sanctuary still fails to provide services to visitors, to the point of a complex support center being planned, 60 years after strategically occupying Morro das Pitas?

The answer to these questions may be found in a simple postulate: for the Sanctuary, the *holy city* of Aparecida was never the town or the urban site that gave

50 BRAGA, José Julio de Assis. Diretrizes para expansão urbana de Guaratinguetá – Aparecida. TGI – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – USP, 1987.

rise to it, but a complementary and internal reality, capable of regulating its own independent “urban world”. In this sense, an Augustinian urban world following the conceptions in his *City of God*, where each shrine represents at most one *consulate*. In another sense, however, to be truly independent, this “urban world” must contain and express a vast territorial power; assume the role of capital, of Metropolis: of *Mother City*. The new temple had to incorporate grandeur at any cost. And the cost really was the maintenance of the urban limitations of Aparecida.

In the beginning, the contrast couldn't be accounted for by the spiritual symbolism of welcoming the patroness of the world's largest Catholic population into the world's largest church; three years later, it was realized that this “house” could be even greater if its accommodations were functionally multiplied, so that it would not be dependent on the surrounding “village”.

However, before we account for the idea that the monumentality of the temple both incorporated and barred the urbanization of Aparecida, let us look at two accounts recorded in our main source to describe the construction process and the administrative transformations it has undergone: D. Antônio Ferreira Macedo's – Aparecida's coadjutor archbishop, responsible for coordinating the official pilgrimage of the image from 1965 to 1968 – and Noé Sotillo's – Redemptorist priest who was at the head of the administration of the works in the new basilica for 22 years. Both share the view that the need for the work was imposed by the increasing volume of pilgrimages, but each acknowledges different means to achieve that intended monumentality.

Júlio Brustoloni, in presenting the document, makes an important caveat regarding their veracity, given the technical limitations that involve them:

Our goal when publishing these **Notícias e documentos sobre a construção da Basílica Nova de Aparecida** [News and documents on the construction of the New Basilica of Aparecida] is to collect, in a single volume, the resolutions, news and documents concerning the construction of the New Sanctuary contained in the Aparecida Redemptorist Chronicles, in the parish's Books of Designated Historical Heritage and collection of letters. We also add the **Reminiscências sobre a construção da nova Basílica** [Memoirs on the building of the new Basilica], written by His Excellency D. Antônio Ferreira de Macedo, Coadjutor Archbishop of His Eminence Sr. Cardinal D. Carlos Carmelo De Vasconcelos Motta, and the “Memórias dos meus 22 anos à frente da Administração da Basílica Nacional” [Memoir of my 22 years at the head of National Basilica], by Fr Noé Sotillo, the Sanctuary's administrator and treasurer. These two manuscripts were prepared at my request. (Brustoloni, 1992, p. 3.)

In his memoirs, D. Macedo initially explores the same idea that Júlio Brustoloni defends as a concrete and greater justification for the construction of the new temple: the idea that the construction of the new basilica came from the sharp increase in devotion to Our Lady Aparecida, which always caused the largest flow of pilgrims:

Archbishop D. Duarte Leopoldo e Silva, busy with the construction of the Cathedral of São Paulo and the Central Ipiranga Central Divinity School, did not want to comit to that project, and always stated he would leave that to his successor [...] D. José Gaspar de Fonseca e Silva, shortly after his inauguration as D. Duarte's successor, in 1939, had as his first concern, among others, the urgent construction of a new basilica, worthy of Brazil's patroness. As it was a work of great scope and of no less responsibility, after consulting the ecclesiastical assistants of the Archdiocese, he was quick to consult Cardinal D. Sebastião Leme, from Rio de Janeiro, who, more than anyone else, was interested in the cause and always spoke of the need to build a new basilica. There was a meeting in Aparecida, with the vicar Fr Oscar Chagas de Azere-do. At the end of the meeting, it was established they were first to study where it should be built. It was decided to build on the site of the old Basilica, because it is a traditional place. Expropriation was necessary, in order to secure a much wider area. The vicar was in charge of summoning all the owners to a meeting, chaired by D. Leme and D. José. The owners refused the request. Donation was not requested, but paid expropriation. Don Sebastião, disappointed, stood up and said: "Then the image will go away" The new basilica will be built somewhere else.. It was a real bomb, but most did not believe in such a possibility (Brustoloni, J., 1992, p. 06)

This passage reminds us of that ecclesiastical "offensive" of 1904, when the organized pilgrimages began to set Aparecida apart from other shrines. This time, however, it was necessary to overcome resistance from owners (possibly merchants from the central area of the city) and technicians evaluating proposed areas. This proves, by evidence even of the time elapsed – more than a decade – that such an offensive had no considerable popular or government support. At least until then.

And this isolation in the "cause " of the work cannot be attributed to the fact that other forces did not feel the need for a more welcoming Basilica. During holidays or solemn feasts⁵¹, visitation of approximately 15,000 people to a church with a 300 maximum occupancy considerably pressured for some kind of reform to the temple. In 1939, for example, 22,990 pilgrims visited the Sanctuary, according to *Guia dos Romeiros*, [Pilgrim's Guide] (1951), cited Francisco Assis Fernandes, in a sociological study about the chants and litany used in traditional pilgrimages to the Sanctuary

51 According to records of the "Ecos Marianos" almanac, published annually by Editora Santuário.

(1980, p. 181), as proof of the weak polarity of Aparecida until the mid-twentieth century.

But the most striking question in the present research is: why was such a gigantic reform proposed? Would it be only to respond to the radicalism of the owners? Because they did not accept to yield a single span of land, was it necessary to grant millions of spans to Our Lady?

The threat of building somewhere else was not intended to pressure owners; it just reinforces the idea that Redemptorists, from then on, would not waste time negotiating with local powers. The technical studies commissioned by D. José Gaspar show the following steps of this undertaking.

D. José soon thought of acquiring a plot of land nearby. Morro do Cruzeiro was the most attractive one. Morais Farm, which includes the said Morro do Cruzeiro, was soon bought. D. José had two other farms bought behind a Morro do Cruzeiro, both of which comprise 100 acres – Vieira Farm and Nogueira Farm –; this was done in order to expand the area and avoid that houses were built nearby. The commission of engineers specially invited by D. Joseph, comprised Dr. Anhaia de Melo, Dr. José Amadei, Dr. Winter and Dr. Cintra. Their technical examination of soil conditions counseled against the building on that site. The Dutra Highway did not exist. D. José turned to the opposite direction, to the side called “Morro das Pitas”, located above the neighborhood of Ponte Alta. It belonged to several owners. D. José preferred the higher mountain chain behind Morro das Pitas. The whole chain spanned a large area, and the electrical company’s high-voltage lights had not yet been built. It belonged to Rodrigo Pires do Rio, who prepared to sell for Rs\$ 300:000\$000 (three hundred million réis, in the Brazilian currency the time). Everything was set. Then, D. José traveled from São Paulo to Rio to attend the inauguration of D. Jaime Câmara; he died of a plane crash on his way back, when he would stop by Aparecida and draft the deed. The Pires of Rio de Janeiro waited... but the capitular vicar, Mons. Ladeira, could not or would not resolve this. The project was abandoned...” (BRUSTOLONI, 1992, p. 06).

The process of choosing the site represented much more than the real estate difficulties of making a purchase suitable to the “needs”. This rather reflected the mythical construction of a political and pastoral need, which is now expressed in the challenges of territorial materialization. The “100 acres”, purchased even before the technical evaluation, would not only be a minimum space of work, but the basis of the monumentality required since the mythogenesis of Aparecida emerged. The Morro das Pitas property, purchased on the initiative D. José Gaspar’s successor, D. Vasconcelos Motta, was smaller (400,000 m²), and faced opposition by other groups – including Catholics such as the Vincentians –, but represented the same monumental space.

D. Vasconcelos Motta's threat to take the sanctuary to Roseira or Guaratinguetá was political pressure rather than a justification for the rejection of a less interesting place.

Hence it is understood that choosing a limited and manipulable architectonic project, aligned with clergy interests, was a natural consequence of such a centralizing policy of the sanctuary: in an enormous church property – a “holy latifundium” – the new temple should not be monumental due to the genius of a craftsman, but due to the grandiosity of the area which materialized the monumentality of the myth:

On November 4, 1946. The last purchase of all terrain of Morro das Pitas and surroundings, making an area of 400,000 m². Vila Viiceninna questioned it for a long time, due to the vicar's pains, but eventually gave in. Soon after, architect Dr. Benedito Calixto De Jesus Netto was invited to de design it. On account of the Basilica, he made study trips to Europe and the two Americas. It was accompanied by Dr. João Isnard. After much travel, he brought from the USA a copy of the sanctuary of the Immaculate Conception in Washington, which served as a model for plagiarism. There was no originality. An office was set up in one of the rooms in the Metropolitan Curia of São Paulo. Every time one visited the so-called construction office, in the Curia was the Italian architect Júlio Fabro – graduated from the School of Fine Arts of Italy – designing the project. Calixto received visitors, gave ideas, suggestions [...] Finally the project was completed by the month of May, 1949. Dr. Calixtus took him to Rome. It was revised and perfected by Commander Dr. Dioclécio Redig de Campos. The Roman Commission of Sacred Art retouched and added to it. Finally, in June 1949, the project was approved by the Holy See with praise. Dr. Calixto received for the work Cr\$ 2,000, and the project legally belonged to the Basilica. But it was in the power of Dr. Calixto, under pretext of accompanying the work. After his death, hs sons refused to hand it over to the administration, (Op. cit., 1992, p. 8.)

The discussion about the urbanistic and architectural aspects that settled in the realization of this monumentality has never gone ahead. In part because, despite the opposition of some Redemptorists and other members of the clergy, public opinion never strongly criticized the gigantism of the new basilica. After all, the work was immense, but not immediate, thus technically differing from other great development projects that marked the 1950s. However, some details that emerge from this episode involving the project – still unclear – are sufficient to identify the mythical continuity made concrete in the building.

The neo-Romanesque style, copied from the Cathedral of Washington and, after that, the neo-Gothic See Cathedral in São Paulo were in themselves a double paradox. Regarding the context of baroque and colonial constructions in the Upper and Mid South Paraíba Valley, in the state of São Paulo, the style adopted for the new

basilica hinted at being *regionally avant-garde*. Bruno Zevi, in *Saber ver a Arquitetura* [Knowing how to see architecture], points out that one of the fundamental characteristics of the Romanesque style is the constitution of an extremely complex and elaborate metric, capable of accompanying the density of literary poetics. The man's journey (devout, faithful, pilgrim) was to respond to *psychological requests much more complex than an unambiguous guideline*⁵².

However, this poetic density, adapted to religious symbolism, has become absolutely strange in the landscape context of the region. To highlight this landscape discomfort created this work created, we refer to the description of Percival Tirapelli who, after reflecting on the details of religious buildings in the Paraíba Valley, draws the following picture for Aparecida:

The analysis of the architectural ensemble of the city immediately reveals two distinct sets. The city that grows on the hill and the rationalization of space for the construction of the new basilica. Both sets are polarized by their basilicas. Their functions are the same, but their conceptions of design and ensemble are distant. For better understanding, I divided the analysis into two parts: First, the profile of the hill and the architectural masses that rival each other in commercial and religious importance. Second, the organic and dynamic layout of the hill, as opposed to the geometrism that surrounds the new basilica. (TIRAPELLI, 1983, p. 153.)

Tirapelli later defines more precisely the said *geometrism*:

Lost the natural beauty, desacralized the hill, balancing between religious and commercial interests, there arises, on Morro dos Pitãs, the dantesque profile of the new basilica. It is the exteriorization of the religious ideals of the city that must be maintained: the domination through the architectural mass of the church. Then arose a visual imbalance, because a single construction is equivalent to an entire city. The balance of religious strength has been regained. In order that this new force be not overcome, the new Basilica of the city was isolated, forming two distinct lines in urbanism. (*Op. cit.*, 1983, p. 156.)

His reading is both biting and revealing in the treatment of this monumentality. The author acknowledges not only the work's dissonance to its environment but also the urbanistic condemnation of the original city's acropolis. After all, no plan for the reorganization of the urban space of Aparecida had been articulated, in the course of these 20 years that demarcated what we call the "romantic" phase of construction – from 1946 to 1967 (in the celebrations of the 250th anniversary of the image's appearance).

52 ZEVI, Bruno. *Saber ver a Arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 1996

However, the articulation of the communication system – represented by the inauguration and development of Rádio Aparecida in 1951 – and the transportation system (with the intensification of road flows would decisively transform the organic constitution of the monumentality of the temple. It is true that many of the popular contributions responsible for financing the *15 million bricks spent on the work* (Almanac “Ecos Marianos” 1982) did not directly relate to the presence of these systems. However, it is still more authentic to recognize that, from a certain point in time, not only the systems should be more and better used, but also the symbolism of the Marian capital would have to adapt to the demands of modernizing centralism experienced in the political geography of the country (from populist democracy to post-1964 military dictatorship). If until the mid-1960s it was possible to erect a religious capital in the medieval molds of Kingsbridge, from then on the logic of modernization (of the networks and equipment of services) appears as the only way to support the myth, making it definitively Metropolitan.

We may demarcate this period of reorganization of the construction of the temple through two fundamental episodes for the contextualization of the current spatiality of the sanctuary. The first corresponds to an *external symbolic migration* of the image of Our Lady, reversing the arrival of the Cedar Madonna in the third excerpt from *The Pillars of the Earth*. This is the National pilgrimage of the image, led by D. Antônio Macedo, in celebration of the Jubilee of the 250 years of miraculous fishing in October 1717. The second, on the contrary, reveals an *internal symbolic migration*, strategically neutralizing the possibility of criticism or intervention in the functionality of the work: the construction of a walkway between the two basilicas of the sanctuary city. It was the pedestrian passage known as *Walkway of Faith*.

Therefore, between 1967 and 1972, the modernizing acceleration of construction, centralizing the works exclusively in the hands of the clergy, will give the motto for the understanding of how this monumentality really took effect.

3.1. The Symbolic Migration: an Inverted Pilgrimage

In 1967, two years after the close of the Second Vatican Council, which, together with the relevant changes in the Liturgy of the Catholic Church, recommended the expansion of devotions to the Virgin Mary, the Sanctuary of Aparecida received an international gift: *The Golden Rose* by Pope Paul VI. As was the case with the

international sanctuaries of Fátima, in Portugal, and Guadalupe, in México, the 250 years of the appearance of the image were celebrated yet this official symbol, which acknowledged what that space represented for the Catholic faith. And the context of the cultural transformations of the bustling 1960s imposed religious manifestations of resistance such as this, which we will begin to analyze in this geographical dimension. After all, how did such a celebration develop?

Júlio Brustoloni synthesizes the quantitative dimension of the national pilgrimage of the image of Our Lady, initially making a history of its most significant processions prior to the delivery of the Golden Rose:

From Ribeirão do Sá and Ponte Alta, the image made a pilgrimage with the fishermen's family and then returned to Itaguaçu. Years later, it will return, led by the people, to its "new altar" built by the devotees between Ribeirão do Sá and Ponte Alta, no longer to go from house to house, but to receive at its altar the families who would come on a jubilant pilgrimage to seek its protection. We have already seen how the image was taken every year to the Guaratinguetá Mother Church. It was customary until 1889, when it was there at the end of January, due to the then prevailing drought, and in the first half of October when the parish celebrated the customary feast at the Mother Church. With chapel once again under the diocese, the image did not leave its sanctuary until the evening of May 30, 1930, when it was taken to Rio de Janeiro, receiving fervently acclaim from all the people and authorities. It was a historical pilgrimage followed by others. [...] During the 1932 Constitutionalist Revolution, the image was secretly taken to São Paulo, where it remained between September 25 and October 6. Among the pilgrimages in the region that contributed most to the development of the sanctuary were those to São Paulo in 1945 and 1954, and to Rio de Janeiro, on the occasion of the Eucharistic Congress in 1955. On July 14, 1945, the sacred image was carried festively to São Paulo, where it would preside over the "Night Of Our Lady", organized by the then Archbishop Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta. Faced with the post-war climate of social insecurity, the Archbishop wanted to awaken in the people a reaction of fidelity to Christian principles, threatened by materialistic ideas. The people crowded the Cathedral, and throughout the night the people of São Paulo paraded and prayed in front of the image. This deeply impacted devotion to Our Lady Aparecida, reflecting on a larger scale with the coming of pilgrims to the Sanctuary. The same phenomenon was repeated in 1954, at the celebration of the first Marian Congress in São Paulo and in Rio de Janeiro in 1955. (BRUSTOLONI, 1979 pp. 189-190)

The historian ends this account by recalling that the idea of the national pilgrimage originated in 1964 – the Year of the military coup – as authorities and Minas Gerais families asked Cardinal Motta, who was Archbishop of Aparecida at the time, that he would allow the image to visit other Brazilian state capitals. Once again, therefore, the irradiation of devotion to Our Lady – as in 1930-32, 1945 and 1954-55 – would play

an important role in the political history of the country: legitimizing the new regime in progress, improving the partnership between state and church so that the myth of the patroness could realize its coverage on a national scale. Júlio Brustoloni continues:

These two factors – the popular movement calling for the pilgrimage and the preparation for the Jubilee – led Cardinal Motta, together with the bishops of the pro-sanctuary Council, to propose to the archbishops and bishops the departure of the image, in preparation for the festive celebration of the Jubilee in 1967. There were two sets of pilgrimages: the first one from May 3, 1965 to December 24, 1966 and the second from February 29 to October 30, 1968. There were so eight pilgrimages in the first period, and seven in the second, and the image was returned to its sanctuary after each pilgrimage. Almost all archdioceses, dioceses and prelatures were visited by the image. In many territories, nearly all cities were visited [...] In the places of pilgrimage, approximately 1.5 million holy wafers were distributed; 1,300 places were visited during 508 days. The route of the trip exceeded 45,500 kilometers, of which 15,500 by air and about 100 by river. About 23 archdioceses, 74 dioceses and 8 prelatures received the visit of the image. (BRUSTOLONI, 1979, p. 191)

In 1990, Fr Francisco de Paulo Peixoto transcribed a summary of *Crônicas da Peregrinação Oficial da Imagem pelo Brasil* [Chronicles of the official pilgrimage of the image through Brazil], written as a logbook by D. Antônio Macedo. Under *Preparations*, the following entry is found:

As the situation in Brazil worsened, several people, by letter or by voice, insisted that the image visit at least the capitals and states, so Mother of Heaven would bless Brazil through her miraculous image [...] By a happy coincidence, on April 20, 1965, a Commission arrives from Belo Horizonte, with a request for the image to go there on May 13. The request was written on parchment and signed by president Marshal Humberto de Alencar Castelo Branco, Marshal Costa e Silva (Minister of War), Magalhães Pinto (Minas Gerais governor) and other high civil and military authorities. It was then decided to meet this request and begin the first pilgrimage on May 3, 1965. Soon a memorandum was addressed to every national Episcopate, to the president of the Republic and to all governors” (D. Antônio Macedo, *Crônicas...*- transcrição de F. Peixoto, 1990)

It is interesting to note that Fr Brustoloni’ reports, D. Macedos’ logbook (responsible for the National pilgrimage) and the bulletins and correspondence researched in the archives of the Metropolitan Curia of São Paulo and Aparecida⁵³ do not contradict each other by stating that the national pilgrimage of the image was exclusively intended to meet the devotional will of the Brazilian population. And, in this sense, the

⁵³) Research conducted in 1996, in order to verify the official records of the pilgrimages of the image of the patroness, as well as confirm the descriptions made by the manuscript of Fr Antônio Macedo.

political circumstances that revolved around such events should not be taken as decisive for the realization of such pilgrimages. A perspective of mythical interpretation of the event would not fail to recognize that this *devotional will* was as authentic as it was ideological. After all, it was a unique opportunity to use partnerships with government authorities.

A popular appeal to the presence of a pilgrim image, akin to Our Lady of Fátima's abroad, expressed itself in several localities of the country. In the case of the Portuguese Virgin, the image was sculpted by order of the creators of this world pilgrimage – the International Junior Catholic Women's Council, held in (Ghent, Belgium, April 1946). During the following decades, different Catholic and business organizations sponsored the longest and most comprehensive pilgrimage of a Catholic icon after the crucifix. All the continents were traveled, even if the socialist countries or “not truly Christians” (according to documents related to these trips) had been avoided⁵⁴.

These trips of the image of Our Lady of Fátima – including Brazil in 1952, 1953 and 1961 – established a reference of *ritualization* to achieve the most strategic ecclesiastic objectives in the development of a sanctuary. Without a doubt, except for the particularities of the Vatican, the Sanctuary of Fátima demarcates, in the symbolism of the global space, the model that Aparecida began to seek on a national scale, especially from the second half of the 1960s.

And why the search for such a model at this stage of its development? Why only in a political framework of authoritarianism and suspension of civil rights should the population be heard in religious terms and answered in their Marian appeals?

The number of locations visited in approximately two and a half years combined with the acceleration of the works for the completion of the new basilica in the 1970s, allowed us to suggest and defend a typically geographical answer to such questions, without detracting from the political and religious motives constantly perceived in this event. Road and air transportation systems were consolidating the regional integration desired by national leaders since the end of the nineteenth century (Gomes et al.,

54 Through Fr Luciano Cristino, outreach coordinator of the sanctuary of Fátima, we obtained the document: “*A Imagem peregrina de N. S. Fátima através do mundo* [The pilgrim image of Our Lady of Fátima around the world”, in which we learn of the history and the itineraries of these symbolic journeys; it also states there are currently six replicas of the image traveling the continents. One of them was most recently in São Paulo, in the Monastery of Luz, in May 1996. The oldest image was in Brazil for the first time in two phases (1952 to 1954), generating the first model for a liturgy of the pilgrimages of Our Lady Aparecida

1995) allowing and effecting as never before a larger flow of labor, goods and values.

On the other hand, although in the same wake of socio-spatial processes, the consolidation of the São Paulo metropolis as a “model” of urbanization and modernization of Brazilian daily life, ended up helping a double perspective: the religious reading of a secular appeal – migrating to a city is not a sin, rather a token of giving, as many “new basilicas” are being built –, and the secular reading of a religious appeal – modernity allows Christians to devote themselves to Our Lady Aparecida even at a distance, by means of these new events and communication systems.

Recognizing these spatial factors, we now dwell on the description of this external symbolic migration. Let’s start with the list of itineraries, prepared and traveled under the leadership of D. Macedo:

As Belo Horizonte was the first to request the visit, a roadmap was organized that covered the Archdioceses of Southern and Central Minas Gerais. Five archdioceses and six dioceses were visited, comprising 107 places during 34 days (from May 3 to June 6, 1965), over a distance of approximately 3,000 kilometers. The second request came from Salvador, where the second centenary of the creation of the parish of Conceição da Praia was celebrated. It followed the Rio-Bahia highway, from Salvador to Juiz de Fora, departing from Salvador and visiting two archdioceses and eight dioceses, in the states of Bahia and Minas Gerais, in a total of 90 places visited, in 32 days (June 27 to July 29, 1965), traveling approximately 5,000 kilometers. Then came the province of Rio Grande do Sul, with one archdiocese and ten dioceses, comprising 91 places visited during 41 days (from February 24 to April 3, 1966, traveling approximately 5,000 kilometers. Then, the entire state of Santa Catarina, alongside the southern, southeastern and eastern regions of the neighboring state of Paraná and the diocese of Santos on the coastal region of São Paulo; it covered two archdioceses and six dioceses, in a total of 152 places visited, during 52 days (April 19 to June 15). In the state of São Paulo, two archdioceses and four dioceses entered the 1966 program, in a total of 97 places traveled, over 38 days, covering approximately 3,000 km. The most important pilgrimage was that of the northernmost regions of the country, reaching the states of Ceará, Piauí, Pará, Amazonas and Mato Grosso, and the territories of Roraima, Rondônia and Acre, and the north of Paraná. In this itinerary, 6 archdioceses, 9 dioceses and 8 prelatures were visited, comprising 127 places during 51 days (August 18 to October 7, 1966) and approximately 12,600 km, 10,315 km of which by air. In addition to these great pilgrimages, three smaller ones were made: a) Nova Era, Ponte Nova and Viçosa, three places under the Archdiocese of Mariana, during three days (13 to 16 August, 1966, making up 400 km); b) Santa Rita de Caldas, Borda da Mata, Ouro Fino and Jacutinga, under the Archdiocese of Pouso Alegre, during 3 days (14 to 16 December, 1966 in a route of 300 km); c) Diocese of Taubaté, in a total of 13 places during 7 days (17 to 24 December, 1966, traveling approximately 300 km, 200 of which by air.) The last pilgrimage covered the northeastern territory with part of Bahia, Espírito Santo and Rio de Janeiro. Three archdioceses and

19 dioceses were visited, covering 195 places, during 60 days (October 14 to December 12, 1966) traveling 10,000 km, 2,000 of which by air (MACEDO, op cit., 1990)

In summary, the pilgrimage comprised 885 localities visited in 321 days, in a total of 21 archdioceses, 65 dioceses and 8 prelatures, covering 45,000 km, 13,515 of which by air. One million and one hundred thousand holy wafers were distributed.

The investigation regarding the degree of planning of these itineraries allows us to affirm that their strategic role in the development of the sanctuary of Aparecida and, consequently, in the construction of the new basilica, was not due to consensual action of the Redemptorists or the majority of CNBB bishops. Randomly, from the first pilgrimage to Minas Gerais, other dioceses were expressing interest in receiving the image or asking for clarification to plan the event itself⁵⁵. Thus, only in so far as trips were being made that it became more evident for the people of Aparecida and its surroundings that Brazil's patroness should extend her domains to so many other localities beyond her sanctuary.

A clear expression of the breadth of her domain was translated into the symbolic marks that the image has left as historical proofs of its visits. Numerous chapels, parishes and even localities (neighborhoods, villages and streets) were renamed *Aparecida*. A similar process also occurred in the visit of Our Lady of Fátima to Brazil, thus repeating, on a national scale, what other Our Ladies had already done in several regions since colonization.

Another relevant aspect to be highlighted before viewing the itineraries and their most significant records is the representation of the hierarchies of the states that were more quickly and intensely manifested by the visit of the image. Minas Gerais, Bahia, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul and Rio de Janeiro, in addition to the various diocesan nuclei of the state of São Paulo, still form the main regions of concentration of devotees of Our Lady Aparecida. This indicates a certain intensification of the geographical domains of devotion as more relevant than the conquest of new ground. This seems to contradict the idea that 6th pilgrimage, to the North and North-east regions of Brazil, would have been the most important. But if we see it from the

55 In a survey conducted in the archives of the Archdiocesan Curia of Aparecida, we were able to see several official correspondence exchanged between the bishops and D. Macedo. Requests for visits, confirmations, clarification of itineraries and solemn programming, as well as warnings of possible changes in the itineraries, were the main issues dealt with in these correspondences.

perspective of marketing – and not in its physical and quantitative aspects –, we will easily understand why it was more important for the devotee to know that the image was in the Amazon than to hope that the Virgin of Aparecida would be venerated and the Paraná, Minas Gerais and São Paulo.

To illustrate the density and territorial scope of these visits, the main pilgrimage routes of the image will be presented, as well as the lists of locations visited. Later we shall assess the representativeness of such a sizeable enterprise.

3.2 The itineraries of the national pilgrimage

The first illustration maps the itinerary of the eight nationwide pilgrimages, seeking to demonstrate the joint territorial scope of these expeditions.

The set of these itineraries allows access to relevant elements to address the internal challenges of the sanctuary that, in the following year (1967), would complete 250 years of mysticism, beginning a broad process of modernization. First of all, we noticed a strong time management in order to serve as many locations as possible. In larger cities, the places that were most remote and inviting to welcome the image for a few hours were also attended. Many of these, today, have become headquarters of dismembered municipalities in the following years and, as we have already noted, have strengthened their participation as poles of devotion to Our Lady.

The following tables, for regional detail, record the various localities mentioned in these routes, along with some cartograms of the municipal mesh showing localities visited, in eight Brazilian states.

Table 3: Cities visited and national pilgrimage routes (1965/1967)

1st Pilgrimage: MINAS GERAIS

Piquete (SP) / Delfim Moreira (MG) / Bicas / Itajubá / Santa Rita / Pouso Alegre / Campanha / São Gonçalo / Cambuquira / Conceição do Rio Verde / Caxambu / São Lourenço / Lambari / Três Corações / Varginha / Campos Gerais / Boa Esperança / Santana V. Grande / Três Pontas / Carmo da Cachoeira / Nepumuceno / Lavras / Perdões / Santo Antônio do Amparo / Bom Sucesso / (Ibituruna) / Oliveira / Carmópolis / Itatiaiuçu / Colônia L. Sta. Izabel / Divinópolis / Para de Minas / Itauna / Azurita / Mateus Leme / Betim / Belo Horizonte / Diamantina / Eua / Ponta do Paraúna / Inimutaba / Curvelo / S.J.Lagoa / Paraopeba / Caetanópolis / Sete Lagoas / Prudente Moraes / Matozinho / Pedro Leopoldo / Macaúbas / Santa Luzia / Bom Despacho / Luz / B.Jesus Amparo / Itabira / Caraça / São Gonçalo do Rio Abaixo / Monlevade / Santa Barbara / Barão de Cocais / Caeté / Cocais / Asilo da Piedade / Taquaraçú / Sabará / Belo Horizonte / Ouro Preto / Mariana / Itabirito / Esperança / Congonhas / Cons. Lafaiete / Cristiano Altoni / Carandai / Ressaquinha / Barbacena / Barroso / Tiradentes / São João Del Rei / Prados / Dores do Campo / Correia de Almeida / Santos Dumont / Ewbank da Camâra / Juiz de Fora.

2nd Pilgrimage: BAHIA

Salvador (BA) / Santo Amaro / Cachoeira / São Felix / Muritiba / Conceição da Feira / S. Gonçalo / N.S. Humildes / Santo .Antônio Capuchinos / Poções / V. Conquista / Nova Conquista / Divisa Alegre (MG) / Pedra Azul / Medina / Itaobim / Aruçuai / Itinga / Padre Paraizo / Três Barras / Nucuri / Teófilo Otoni / Itambacuri / Campanário / Frei Inocência / Vila Matias / Chanim Pequeno / Gov. Valadares / Cel. Fabriciano / Ipatinga / D. Cavati / Alpercata / Engenheiro Caldas / Inhapim / Ubaparanga / Caratinga / Manhumirim / Manhuaçu / Fervedouro / S.Fco.Glória / Bicuiba / Carangola / Alvorada / Miradouro / Muriaé / Itamuri / Leopoldina / Visc. Rio Branco / Ubá Guidoal / Astolfo Dutra / Cataguases / Além Paraíba / Tebas / Argirita / Guarará / Bicas / Mar Espanha / Rochedo / Roças Grandes / S.J Nepomuceno / Rio Novo / Cel. Pacheco / Guaiana / Benfica / Lima Duarte / Igrejinha / Valadares / Orvalho / Manejo / S. Barbara / Monte Verde / Rio Preto.

3rd Pilgrimage: RIO GRANDE DO SUL

Porto Alegre (RS) / Guaíba / Barra Ribeira / Tapes / Camaquã / S. Lourenço / Pelotas / P.Osorio-Cimensul / Arroio Grande / Jaguarão-Pelotas (Paróquia) / Povo Novo / Quinta / Junção / Rio Grande-Pelotas (Rádio) / Cascata / Colônia Maciel / Canguçu / Piratini / Pinheiro Machado / Bagé / São Gabriel / Rosário do Sul / Livramento / Passo de Guarda / Alegrete / Uruguaiana / São Borja / S. Antonio Missões / S.Rosa / Giruá / Ijuí / S. Luiz Gonzaga / Santo Angelo / Cruz Alta / Tupanciretã-Julio Castilhos / Santa Maria / Cachoeira do Sul / Rio Pardo / Sta Cruz Sul / Lageado / Estrela / Arroio do Meio / Encantado / Mucum / Cel Pillar / São Marcos / Garibaldi / Crlos Barbosa / Farroupilha / Caxias do Sul / Forquetá-Caravaggio / S.M.Farroupilha / Bento Gonçalves / Veranópolis / Nova Prata / Rio Branco / Guabiju / São Jorge / Paraí / Nova Graça(Araça) / Nova Bassano (Brescia) / Vila Flores / Nova Roma / Flores da Cunha / Ana Rech / São Marcos / Criúva / S. Fco.Paula / Três Cachoeiras / Colônia / Vila São João Torres / Farroupilhas / Cambará / Itambé / Celulose / S.J.Ausentes / Bom Jesus / Vacaria / Lagoa Vermelha / Passo Fundo / Carazinho / Chapada / Tesoura / Palmeira das Missões / Seberi / Frederico Westphalen / Iraí / Sarandi.

4th Pilgrimage: PARANÁ / SANTA CATARINA

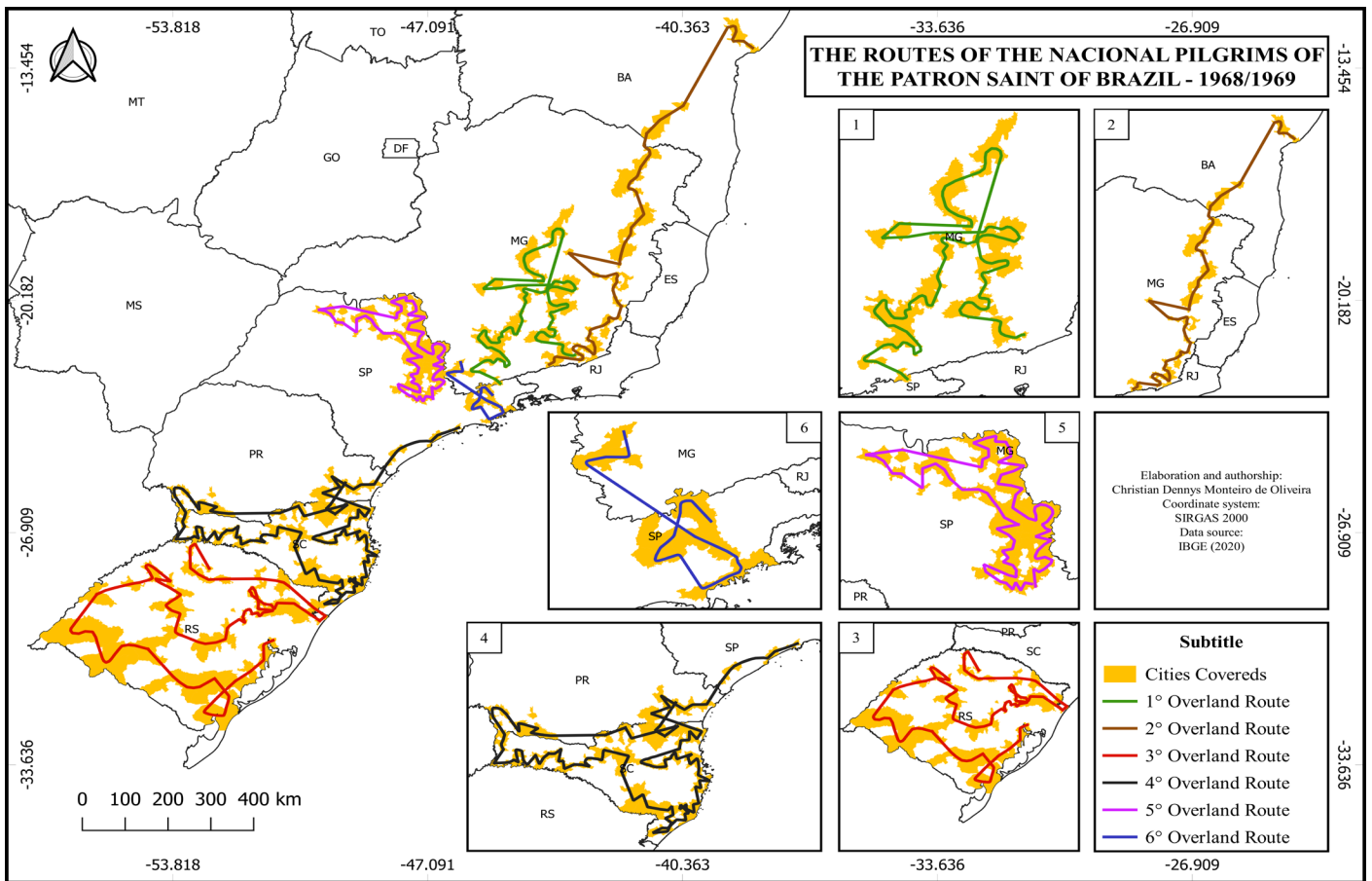
Curitiba (PR) / Rio Negro / Mafra(SC) / Rio Negrinho / S.Bento Sul / Campo Alegre / Major Vieira / Canoinhas / Valões / Porto União(SC) / União da Vitória / Gen Carneiro / Palmas / Rinção / Clevelândia / Mariópolis / Vitorino / Pato Branco / Francisco Beltrão / Renascença / Marmeleiro / Santa Izabel do Oeste / Realeza / Capanema / Pérola do Oeste / Rio Claro / S. Antônio Sudoeste / Barracão / Dionísio Cerqueira / S. José Cerqueira / S. José Cedro / Guarujá do Sul / Guaraciaba / S. Miguel Oeste / Iporan / S. João / Itapiranga / Mondaí / Caibi / Palmitos / Cunha Porã / Maravilha / Modelo / Saudades / São Carlos / Caxambu / Cel. Freitas / Chapecó / Xaxim / Xanxerê / Faxinal Guedes / Vargeão / Ipurumim / Lindóia / Concordia / Jaborá / Joaçaba / Herval / Luzerna / Treze Tílias / Videiralponéia / Rio das Antas / Caçador / Lebon regis / Santa Cecília-Curitibanos / Lages / Painel / S. Joaquim / Bom Jardim Serra / Lauro Muller / Orleans / Urussunga / Siderópolis / Crisciúma / Ararangua / Jacinto Machado / Turvo / Meleiro / Maracajá / Morro da Fumaça / Jaguaruna / Tubarão / Capivari / Braço do Norte / São Ludgero / Armazém / Gravatal / Laguna / Imaruí / Imbituba / Santo Amaro da Imperatriz / Palhoça / Aririú / S. José Norte / Campinas / Estreito / Florianópolis (SC) / Barreiras / Biguaçu / Tijucas / Camboriú / Itajaí / Brusque / Azambuja / Gaspar / Ilhota / Blumenau / Indaial / Timbó / Rodeio / Acurra / Apiuna / Ibirama / Lontras / Rio do Sul / Laurentino / Rio do Oeste / Taió / Pomerode / Jaraguá do Sul / Guara Mirim / Joinville / Araguari / S.Fco. Sul / Itaiópolis / Alto Paraguaçu / Lapa (PR) / Araucaria / Pinheiros / Orleans / Rondinha / Campo Largo / S.J.Pinhais / Curitiba -N.S.Mercê / Cabral / Senhor Bom Jesus / Portão / Igr.Ucranianos / Coração de Maria / Morretes / Paranaguá / Jacupiranga (SP) / Registro (SP) / Peruíbe / Itanhaém / São Vicente / Santos.

5th Pilgrimage: SÃO PAULO

Valinhos (SP) / Campinas / Indaiatuba / Monte Mor / Elias Fausto / Capivari / Mombuca / Piracicaba / Águas de S. Pedro / Sta. Barbara Oeste / Sumaré / Nova Odessa / Americana / Iracemópolis / Limeira / Cordeirópolis / Rio Claro / Araras / Leme / Pirassununga / Porto Ferreira / Descalvado / S.Cruz Palmeiras / Sta Rita Passa 4 / São Simão / Bento Quirino / Cravinhos / Bonfim Paulista / Ribeirão Preto / Sertãozinho-Barrinha / Jaboticabal / Bebedouro / Colina / Barretos / Olimpia / Catanduva / S.J.Rio Preto / Mirassol / Balsámo / Tanabi / Cosmorama / / Votuporanga / Simonsen / Ecatú / Nova Granada / Orlandia / S. Joaquim da Barra / Guará / Ituverava / Miguelópolis / Fazenda Borges / Aramina / Igarapava / Buritizal / Pedregulho / Cristais / Franca / S.J. Bela Vista / Itirapuã / Patrocínio Paulista / Batatais / Brodosqui / Altinópolis / S.A da Alegria / Cajuru / S.Rosa do Viterbo / Tambaú / Itobi / Casa Branca / Cocais / Mococa / S.J.R.Pardo / Itaquara / Tabiritiba / Caconde / Divinolândia / S.Sebastião da Grama / Vargem Gde. Sul / S.J.Boa Vista / Águas da Prata / Aguaí / S.Antonio Jardim / Espirito Santo do Pinhal / Mogi-Guaçu / Mogi Mirim / Itapira / Lindóia / Serra Negra / Amparo / Pedreiras / Jaguariúna / Vinhedo

6th Pilgrimage: VALE DO PARAÍBA

Sta. Rita de Caldas (MG) / Borda da Mata / Ouro Fino / Jacutinga / Taubaté (SP) / São Luiz do Paraitinga / Ubatuba / Caraguatatuba / Jambeiro / Jacareí / S J dos Campos / Caçapava / Campos do Jordão / São Bento do Sapucaí / St Antônio do Pinhal / Pindamonhangaba / Carajutuba / Moreira Cesar.



7th Pilgrimage: BRAZIL 1

Rio de Janeiro (avião) / Salvador (BA) / Fortaleza (CE) / Sobral / Parnaíba / Teresina (PI) / S. Luiz (MA) / Belém (PA) / Santarém / Óbidos / Parintins / Itacoatiara / Manaus (AM) / Boa Vista (RR) / Manaus (AM) / Porto Velho / Rio Branco (AC) / Guarará Mirim / Cuiabá (MT) / Corumbá / C. Grande (MS) / Entrocamento / Alveira / Dourados / Fátima do Sul / Ponta Porã / São Pedro / V. Vargas / R. Brilhante / Loanda (PR) / Planaltina / Ananporan / Quatro Marcas / Graciosa / Paranavai / Sumaré / Alto Paraná / Tamboara / Paraíso do Norte / São Carlos Iraí / Florais / Nova Bilac / Barão de Lucena / Nova Esperança / Castelo Branco / Maringá / Maringá Velho / Marialva / Mandaquari / Jandaia do Sul / Barrazópolis / Iaviporã / Jardim Alegre / / Lidianópolis / Porto Ubá / Monte Alto / Capela S. Domingos / Jardim Flórida / Faxinal / Mauá / Araruva / California / Apucarana / Arapongas / Rolândia / Astorga / Iguaraçu / Angulo / Capela S. Roque / Flórida / Lobato / Colorado / Alto Alegre / N.S das Graças / Bentópolis / Guaracy / Jaguapitã / Vila Prado / Mirassolva / Florestópolis / Porecetú / Alvorada do Sul / Sta Margarida / Bela Vista / Vila Gandhi / Primeiro de Maio / Ibaci / Sertanópolis / Cap Boa Esperança / Ipiobopã / Jardim Sol / Londrina / Jatazinho / Serra Morena / Cornélio Procopio / Santa Mariana / Bandeirantes / André / Cambará / Jacarezinho / S.A Platina / Conselheiro Mairinko / Ibaiti / Japira / Jabuti / Pinhão / Tomazina / Siqueira Campos / Venceslau Braz / Arapoti / Calogeras / Jaguariuna / Piraí do Sul / Castro / Tronco / Carambei / Ponta Grossa / Imbitura / Lontrão / Irati.

8th Pilgrimage: BRAZIL 2

Rio de Janeiro (RJ) / Aracaju (SE) / Estância / Iporanga D'Ajuda / Laranjeiras / Maruim / Rosário do Catete / Carinópolis / Capela / Japaratinga / Gen. Mainard / Muribeca / N.S. Glória / Graco Cardoso / Moita Redonda / Aquidã / Cedro de S. João Propriá / Japotã / Pacatuba / Estiva do Raposo / Brejo Grande / Ilha das Flores (AL) / Betume / Passagem / Neópolis (-SE) / Piaçabuesu / Penedo (AL) / Junqueira / São Miguel dos Campos / Mal. Deodoro / Maceió (AL) / Pilar / Satuba / Cidade dos Menores / Bom Pastor / Fernão Velho / B. Jesus Jaraguá / Capela / Viçosa / Petrobás / Atalaia Velho / Atalaia Branca / Corumbá / Porangala / Marimbondo / Aparecida / Caldeirão / Palmeiras dos Índios / Lagoa São José / Bom Conselho (PE) / Sta Terezinha / Brejão / Garanhuns / Neves / Jupi / Lageado / Cachoeirinha / Caruaru / Belo Jardim / Sanheró / Pesqueira / Mimoso / Arcoverde / Sertania / Monteiro (PB) / Campina Grande / João Pessoa (PB) / Cabedelo / Bayeux / Campina Grande / Juarezinho / Junco de Seridó / Sta Luzia / S. Mamede / Patos / Malta / Candido / S. Bento / Aparecida / Souza / Mariópolis / S. Gonçalo / Cajazeiras / Petrolina (PE) / Juazeiro (BA) / Casa Nova / Remanso / Xique-Xique / Barra Rio Grande / Capixaba / Retiro / Morporá / Ibotirama / Paratinga / Bom Jesus da Lapa / Riacho de Santana / Igaporã / Caetitê / Pancadão / Ibitira / Catioba / Maguezita / Brumado / Livramento / Aracatu / Anagé / Vitória da Conquista / Itambé / Itapetininga / Bandeira / Itororó / Rio do Meio / Faz. Sta. Luzia / Itamirim / Floresta Azul / Ibicaraí / Itapé / Itabuna / Salubrinho / B. Vitória / Ilhéus / Pontal / Iconha / Rio Novo / Guacui / Celina / Alegre / Gerônimo Monteiro / C. Itapemirim (ES) / Morro Coco / Travessão / Campos (RJ) / S. Fidelis / Itaocara / Aparibe / Santo Antônio

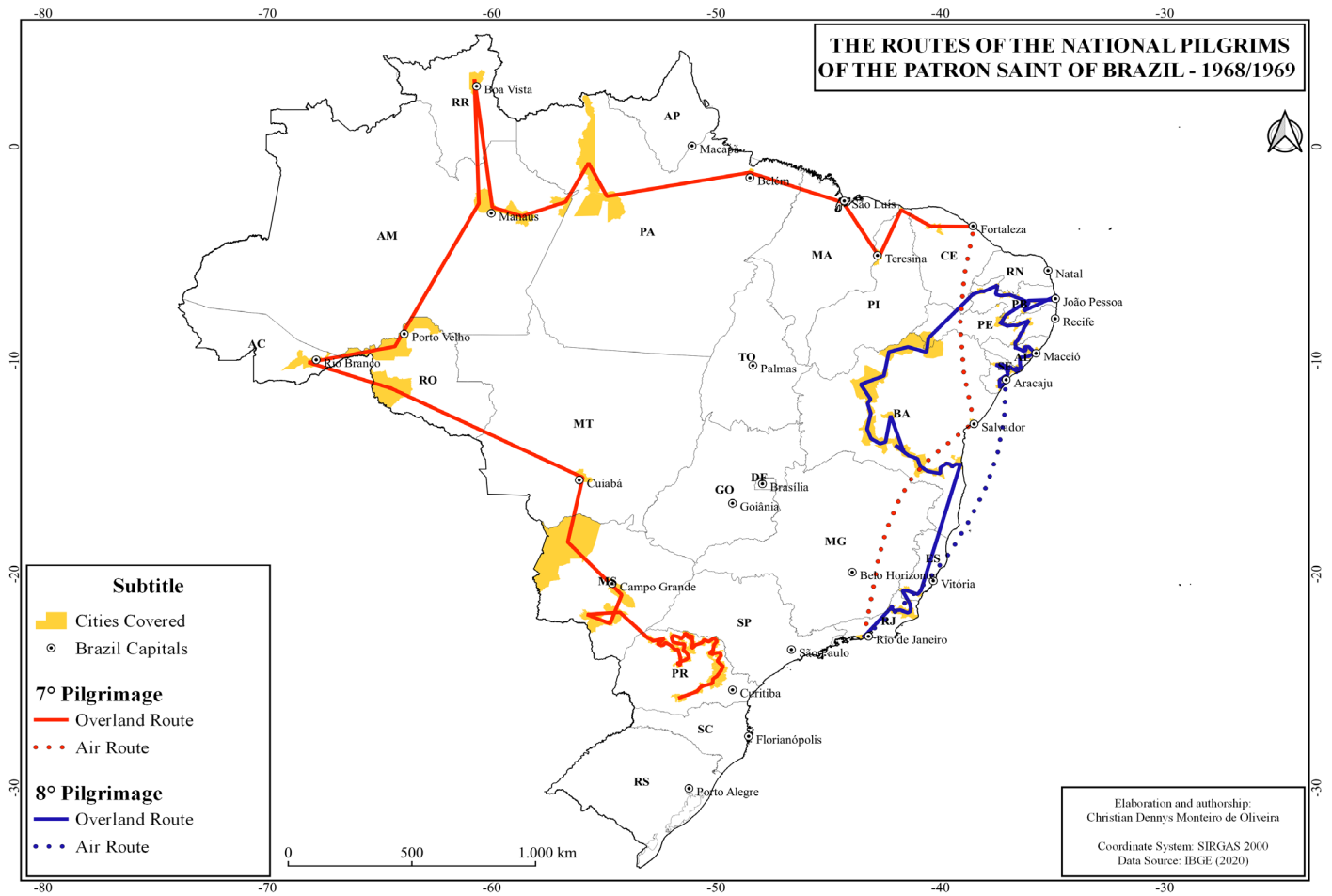


Table 4: Pilgrimages of the image of Our Lady Aparecida

Pilgrimages (in chronological order)	Total number of places visited	Distance (Km)	Duration (days)
1st Minas Gerais	107	3,000	34
2nd Bahia	90	5,000	32
3rd Rio Grande do Sul	91	4,000	41
4th Paraná and Santa Catarina	152	5,000	52
5th São Paulo	97	3,000	38
6th Brazil (1)	127	12,600	51
7th São Paulo – Vale	20	1,000	13
8th Brazil (2)	195	10,000	60
National Total	870	43,600	321
In 1968, the image made seven (regional) pilgrimages...			
9th Bauru (SP), Uberaba (MG), Marília (SP), Assis (SP)	97	4,000	40
10th Campo Mourão (PR), Sorocaba (SP), São Paulo (SP)	38	400	60
11th Campanha (MG), Luz (MG)	26	1,200	08
12th Southern Minas Gerais, Serra da Mantiqueira (SP)	07	200	04
13th Uberlândia (MG), Campanha (MG), Mogi das Cruzes (SP)	16	2,000	17
14th Nova Friburgo (RJ), Niterói (RJ)	47	3,500	24
15th São João del Rei (MG), Petrópolis (RJ)	20	2,500	19

Regional Total	251	13,800	172
TOTAL	1,130	57,400	493

It is necessary highlight the “complementing devotions” as a *National Saint* it does not compete with local Saints; on the contrary, the ritual of reception of the image was usually mediated by the presence of locally venerated saints, even if they had a strong regional irradiation, as is the case of Our Lady of Nazareth, patroness of the Amazon. It is interesting to remember that, according to D. Macedo’s account, when visiting Belém do Pará, the itinerary of the image of Aparecida perfectly intersected with the itinerary of The Taper of Our Lady of Nazareth.

The most uncomfortable question, posed in the observation of such representations, comes precisely from the areas and states absent from the eight routes presented. As the 2nd part of the pilgrimages did not go beyond the field of the most direct influence of the central and southern Brazil, we found that areas such as Brasília, the north/northeast of Minas Gerais and states such as Goiás (which then included Tocantins) and Rio Grande do Norte were excluded from this event. If the eight itineraries were close to these areas, and if the visit would expand the national representation of the pilgrimage, it can even be speculated that, in these areas, there was significant resistance to welcoming the image of the saint. But where could such “resistance” come from?

It is worth citing a relevant excerpt from D. Macedo’s logbook, in the entries recording the pilgrimage to the capital of São Paulo, in 1968 (therefore, after the commemorations of the Golden Rose), when the Brazilian political scene caused political positions within the Church to harden.

São José do Jardim Europa Mother Church (June 4 and 5, 1968). Reception as usual Unfavorable time of arrival, as it is an aristocratic neighborhood of many Israelites and Protestants. Great attendance. No wake during the day. Coronation ceremony at the time of farewell. Church of the Immaculate Conception (June 5 and 6, 1968). Grand reception. Beautiful throne, as in the previous parish, many people at night wake and visitation throughout the day. A most solemn farewell. Santo Amaro (June 6 and 7, 1968). Very simple reception. No embellishment. Low attendance. There was no throne for the image, due to no malice on the part of the vicar, as he just did not wish to have work at the end of the mass. There was a communist-looking *little lawyer* who has a lot of influence on the vicar, who thought that this pilgrimage was nothing

more than fanaticism and idolatry. Fr Ávila objected, and so did the people. He eventually apologized. The image was supposed to stay in this parish three days, but it agreed it would stay only one. (MACEDO, 1968)

It is thus understood that the national image pilgrimage did not correspond to an event of consensual appeal, and much less dissociated from political and financial issues, involving mass movements. This is the reason why, in the last part of the document that summarizes D.Macedo's report as head of the pilgrimage (Peixoto, 1990), four factors were labeled as *criticisms we had to face*: (1) the accusation that the pilgrimage was fundamentally a funding campaign for the Basilica; (2) the large crowds gatherings in most places visited; (3) the improvisation and unpreparedness in setting up the itineraries and solemnities that made up the trips; (4) the use counterfeit images in parallel events, to detour devotees from the official itinerary.

Therefore such "criticisms" signaled the same problems that the Sanctuary would come to live, internally, from the moment when the symbolic migration resized the works of the new basilica, accelerating its construction after the Golden Rose Jubilee and establishing the basis for creating the internal dimension of this migration.

3.3 The genesis of the metropolization of the Sanctuary

Since 1955, the year in which the construction of the new basilica began, the main decisions on the course of the works were taken by the New Basilica Executive Board, which met monthly in the Metropolitan Curia of São Paulo, under the presidency of Cardinal Motta, then Archbishop of São Paulo.

The minutes book was reproduced in Brustoloni's 1992 dossier; not only follow can we the entire path of the construction in its official records, but also confront such records with the testimonies of D. Macedo and Fr Noé Sotillo – appointed treasurer at the 55th meeting (May 12, 1967). There are 91 minutes that, until 1978, describe the most important occurrences of construction and events directly or indirectly related to it.

In addition to the formalities, tributes and presentation of reports on the progress of the works, the minutes book subtly recorded the impasse that was established in the late 1960s with Mariutti Company, responsible for the Basilica's various reinforced

concrete services (*pillars* of the foundation) until that time. The 1967 minutes record that Mariutti had also won the tender for building the central dome, and would finish its construction in July, 1968. Subsequent meetings indicated that “work on the structure of the dome was proceeding normally”

But from 1969 to 1971, many of the actions related to the construction ceased to be formalized and were probably decided by the administrative centralization that Noé Sotillo began to incorporate at this turn of the decade. The minutes of the 68th meeting (July 6, 1971) present the new panorama of achievements and responsibilities with regard to the works:

MINUTES OF 68TH MEETING. Under the chairmanship of Cardinal D. Carlos Carmelo De Vasconcelos Motta, Metropolitan Archbishop of Aparecida, met on the 4th floor of the “Brasilia Tower” of the Basilica of the National Shrine of Our Lady of Aparecida, in its sixty-eighth meeting, the New Basilica Executive Board, on Tuesday, July 5, 1971, 2:30 pm. The meeting was attended by D. Antônio Ferreira Macedo, Mons. Osvaldo Bindão, Fr Francisco Batistela, Dr. Benedito Calixto de Jesus Netto., Mr José Ricardo Barbosa and Dr. Luís Alves Coelho. The session being opened by Cardinal Motta, D. Macedo suggested that Dr Calixto presented a report on what had taken place in the construction of the new basilica in the last two years, since the last meeting was on April 17, 1969. The report is as follows: artesian aquifer drilled for the whole basilica, reservoir built on terrace top; work site and temporary sanitary facilities partly built; work site extended with the construction of the storeroom, workshop and warehouse for storage of materials; gas-station installed; small cafeteria built, to cater to pilgrims; temporary upper reservoir taken down, water system connected to artesian spring compensating reservoir; cleaning and adaptation in the mango tree grove area; sanitary facilities built in that location; daycare for breastfeeding mothers built, with large restroom to serve the grove area; daycare furniture purchased; workshop machinery purchased; pilgrim room and respective restrooms finished... (Sanctuary of Aparecida minutes book, 1971)

The following text, written from Benedito Calixto’s accounts, records that approximately $\frac{1}{4}$ (one quarter) of the basilica was ready, making up a total of 2,450 m² of built area (a 11,000 people occupancy). After delving into other problems related to the complexity of the construction of the dome – a stage that served as the main pretext for administrative reorientations –, other interesting aspects of the social pre-tensions of the work are mentioned:

[...] All these works were executed with workers of the Basilica under Fr Noé Sotillo and the supervision of the architect, Dr Calixto, except the pavement, under the care of the specialized firm (Serveng – Civilsan General Services). After Dr Calixto’s long and extensive report, the closure of the dome was dis-

cussed...The cardinal appointed D. Macedo head of the pastoral of the Basilica, leaving the technical work to Dr Calixto and the priests who work in the Basilica. (Sanctuary of Aparecida minutes book, 1971.)

This meeting took place on July 6, 1971; the next meeting was scheduled to September.

Although Fr Sotillo is not mentioned as having attended the meeting, his presence is evidenced by his signature on the minutes. After all, the historical value of this meeting could not be revealed if the administration of the works, already in his hands, were not the main element of realization of the new policy of the Church for this architectural enterprise.

From this record, we are able to match such general “advances” of the work with the project of a fully National Sanctuary, ritualized over several monumental events – especially in the national pilgrimage celebrating the Golden Rose – and achieved in the course of those *miraculous* 1970s.

Before, however, we focus our reflections on Noé Sotillo’s inspiring testimonies – and on his representation, which should allow us to associate him with the *mythical* character Jack from *The Pillars of the Earth* –, we must contextualize geographically the technical and political changes in a clear way, which changes began with the delivery of the Golden Rose, and ended with the inauguration of the Walkway of Faith, linking the new basilica and the old center of Aparecida.

These five years of transition should be remembered as a *reference period* that will allow us to understand: a) why an urban construction the monumentality of which follows a much more business and commercial logic (as opposed to an ecclesiastic one) must be interpreted as “metropolization”; b) how, within this same logic, the symbolic migration of the image transformed its flows into the ability to attract astronomical contingents of *existential pilgrims* or migrants; c) which allowed – and continues to allow – the installation of urban infrastructure equipment inside the Sanctuary itself. Let us see, therefore, what specific conditions are these that, after 27 years of the inauguration of the Walkway of Faith, turned the sanctuary of Aparecida into a *shopping paradise*, simultaneously minimizing and amplifying discomfort and awkwardness.

The 1970 IBGE demographic Census is the first major official indicator to indicate Brazil's urban population to have exceeded the rural population. The metropolitan expression of this urbanization, now evidenced in housing, already had São Paulo as its operational model since the 1950s. The trend towards "technological modernization" that began to shape the role of the São Paulo metropolis from then on did not complete or extinguish the other standards of modernization. Therefore, the so-called demographic transitions – when the central metropolises of capitalism turned peasants into workers and these into service workers and/or consumers, over nearly a century – began to be experienced in São Paulo and its neighboring urban network in less than a generation. Thus it is possible to demarcate a referential context for the development of the sanctuary of Aparecida, precisely at the moment when this new modernization of the São Paulo metropolis begins to resonate in the constituent elements of its surroundings.

Amelia Damiani, in an article that deals a *theory of urbanization in poor countries* in order to recall fundamental elements of Milton Santos' theses, helps us in this contextualization. Citing excerpts from various works by Santos⁵⁶, Damiani allows us to absorb several concepts that are in tune with the idea in question: the development of the sanctuary of Aparecida, in monumental terms, could only take place at the time when its organization began to meet the different social demands of a clearly urbanizing population:

From the point of view of commodity flows, the entire country becomes the "region" of its "center". The urban network and its study is no longer characterized by a traditional focus on geography; it is rather part of the process of unraveling the terms of the organization, in the second half of the twentieth century in poor countries. It no longer makes sense to understand cities in isolation. In reality, the unit of geographical study is the urban network [...] perhaps it will lead us to discern a typology of transitional or passage forms and even establish a perspective. The urban network, given its methodological meaning, may be defined as [...] the result of an unstable balance between masses and flows, the to concentration and dispersion tendencies of which vary over time, and are in relation to structural and technical data of an economic, sociocultural and political order [...] Local cities, regional cities, incomplete and complete metropolises may be distinguished, in a basic classification of recent space. Metropolises would be responsible for the macro organization of space, although the first of them, to exercise the totality of their functions, dependent on external contributions, not responding to economic and social needs with their own resources, fruit of the delay of their industrialization as well as of the forms this industrialization assumes [...] In any case, a prerequisite for the existence of a city system is nationwide integration by transportation. And at

56 In particular, *O Espaço Dividido: os Dois Circuitos da economia Urbana dos países Subdesenvolvidos*(1979)

the same time triggers the primordial direction of flows [...] as a result of the technological period and due to the lack of elasticity of employment, people leave the countryside without necessarily stopping in the local city.[...] Urban macrocephaly is a product of modern economic relations, due to how they develop. In adjusting unequal exchanges, involving poor countries, it does not represent a delayed anomaly, or a pathology averse to modernity [...] There is, in principle, a greater concentration than that recorded in developed countries, as a reflection of the non-fluidity of the elements of progress". (DAMIANI, 1997, pp. 238-239)

We have pointed out as urban acceleration of the works of the new basilica in the late 1970s, precisely this scenario that shows, in Aparecida, the beginnings of the São Paulo metropolis macrocephaly, urgently demanding a mass religious spatiality in its urban network. After all, if the metropolis of São Paulo had to respond growing trade, leisure and housing demands, as well as other social infrastructure tools, the same could not but apply to religion. Unless we consider which places are most suitable for such an investment.

The demand just as urgently met, with the same urban infrastructure overload, fed by the *advantages* of the transportation and communication systems – so well synthesized in the pilgrimage commemorating the Golden Rose.

Aparecida's neighboring regional cities – Taubaté, Guaratinguetá, São José dos Campos (SP), Resende (RJ), etc. – also went through the readjustment to the urban network of the national metropolises, and contributed only to reinforce Aparecida's particular spatial concentration, as evidenced by Nice Müller's research reported in *O fato urbano na bacia do Paraíba no Estado de São Paulo* (1968) [The urban fact urban in the Paraíba basin in the state of São Paulo]. For this reason, especially from the 1970s, there is no way to establish more intermediation schemes for religious services, characterized as metropolitan symbolic demands. Just as local cities sent migrants to larger cities or metropolises, local parishes and shrines – to stay for the moment in the internal motivations to Catholicism – began to directly or indirectly promote the explosion of this same macrocephaly in religious and hierarchical terms.

The context of urban densification – translated into a migratory boom and combined with the technological modernization of the São Paulo and Rio de Janeiro metropolises, although in different proportions – has a very important political dimension that must be stressed here. As we have seen in the description of the national pilgrim-

age and of the administrative reformulations of the New Basilica Executive Board, hardly will we find in the history of Aparecida another period when there has been such a full and effective partnership with the state. For this reason, we understand that the ascending period of the military dictatorship in Brazil (1964-1976) has greatly contributed to the establishment of this urban acceleration. That is, one cannot speak in the socio-economic context of Brazilian urbanization, modeled by São Paulo in the 1960s and 1970s, ignoring that the political and institutional arm that leveraged – until structurally collapsing in the 1980s and 1990s – the process of technological and territorial modernization of the metropolis was the state and its institutional (civil and military) partnerships.

We realize, by the actions of the administrator of the works of the sanctuary, that the institutional identity between church and state, even at that time, is much less of an ideological character and much more of a methodological nature. The fact is that there was a government rush to confirm the *economic miracle* of national development; and the Church, particularly in Aparecida, knew how to strategically take advantage of this haste to enter religious *modernity*: a metropolitan religiosity, paying the med-term price of saturation and superficial religious consumption (as we will see in the next chapter).

Thus, it seems to us exemplary to read Benedito Calixto's vent his feelings – he who was the architect who took up the 1946 commission for the new Basilica – concerning the “flood” changes approved by the Sanctuary so the works would continue at the time; Calixto writes the following in his 7th notebook:

September 16, 1971: I was in Aparecida on September 8. We held a meeting of the New Basilica Executive Board. The Cardinal, had been to Rio de Janeiro and met with Minister Andreazza; they scheduled the inauguration of the Walkway for December 8, with the presence of President Medici. He reported that he had also been with the nuncio, who had suggested the Basilica's three aisles be finished for 1972, that is, within a year, if a loan was made. The meeting discussed the possibility of executing the work in one year, in concrete or steel. Of course, as always in these meetings, the opinions were the most ridiculous [...]. Now I must say a few things on the subject of the aisles: I find it absurd to take such a sizeable loan to finish the three aisles in one year. Admitting that everything went well, that the Basilica obtained from the federal government such a loan of Cr\$ 60,000,000.00, they would get into big trouble, because, in order to pay it later, they would have to stop everything; also, as far as I know, their savings would not be enough. According to Fr Noah, the Basilica would drown in debt for over 20 years. And all this for what? Because, it seems to me, the federal government is really interested in “promoting” it-

self, and a visit from the pope in 1972, the year of the 150th anniversary of the independence, would be great publicity. And for the pope to come, nothing would more appropriate than whitewashing it all by telling His Holiness that the world's largest Basilica, raised in honor of God and of the Most Holy Virgin, invoked in Brazil as national patroness, Virgin Aparecida, would be, in 1972, ready to welcome His Holiness and liturgic blessing... Evidently, the idea of having the pope come to Brazil rang in the Cardinal's ears as if his dearest dream would come true: seeing the pope in Aparecida before his death. As always, no one thought of the consequences of all this. No one thought that Aparecida is not in the least ready to welcome anyone, let alone the pope. No one thought any of that would eventually become a problem, once the three aisles are finished. No one thought that completing the Basilica implies a huge number of additional services, such as pavement, electricity, parking and lots of other things yet to be done, and that the substantial loan is to cover the aisles alone, and it may not be enough even for that; all it takes is a small damage in the course of construction for everything to come crumbling down. Then, there will be no aisle, no pope, nothing [...] I am not in favor of this idea of finishing the basilica in one year. Even considering the Fr Noé's capacity to face certain problems, I don't think he sees things clearly. Because the truth is that everyone lacks vision in Aparecida (BRUSTOLONI, 1992, Benedito Calixto's 7th notebook pp. 597-600.)

The author of the project of the new temple – and by extension, the architect of the urban reformulations of the sanctuary – died on July 21, 1972, without seeing his work (or what was made of it) completed. But the paradoxical dimension that turned the monumentality in construction into a race against time was perfectly captured by the architect: *No one thought that Aparecida is not in the least ready to welcome anyone, let alone the pope.* And even when this occurred, eight years after his death, on July 4, 1980, the *world's largest Basilica* was still supported by *the world's most limited holy city*, if we consider the disproportion between the investments of/in the sanctuary with the deficiencies in urban infrastructure. As a result, Calixto's grievances were indeed heard, but in the "Aparecida" that the Church began to create within the walls of its own sanctuary. And the Walkway of Faith was the first landscape piece of this recreation. The new Basilica was not being simply linked to the old one; the work's articulation to "old city" (a symbol of the old Brazilian urban spatiality) was rather betting in those hasty, debt-contracting and arrogant measures as a modern and safe way to its redemption. No one could stop progress, only reinvent its contradictions. There remained, on the one hand, Calixto's ineffective protest, and, on the other, Fr Sotillo's "giving to the greater cause"; It is precisely *this other* side that we will proceed to characterize from now on.

3.4 The (re)construction of the new basilica (1967-1988)

At Júlio Brustoloni's, in the early 1990s, Fr Noé Sotillo wrote these (unpublished) memoirs, which were added to the Board's minutes and Benedito Calixto's 7th notebook. The memories consist of 102 items arranged in no necessarily chronological order, highlighting the evolution, deadlocks and the characters that made the construction of the New Basilica a unique challenge for the realization of this "National Sanctuary". We view this material as the main document upon which to base our interpretation of the new basilica as *metropolitan temple*. Without it, it would probably be impossible to delimit this period-synthesis of structural changes in the construction's management, nor would we be able to demonstrate the Sanctuary's territorial dynamics, which, from then on, incorporated the logic of development of the Greater São Paulo.

In the first items, Fr Sotillo tries to portray the reasons that led him to become treasurer of the Basilica – in place of Fr Pedro Henrique Floerchinger, who would have left in May 1967, as documented in the minutes of 55th Board meeting – as due to chance. He says he *was always a missionary unexperienced in financial business*. He states to have only begun to deal with managing a temple when he became superior and vicar of the Penha Sanctuary (East Zone of the São Paulo capital). He was appointed to the post through Fr Faria, who lived with him in the community, responding to a request from the Redemptorists' Provincial, Fr Leardini, who was looking for Floerchinger's replacement. In January 1967, he began to assist in the Treasury; in May, he took up the financial responsibility for the costs of the work.

This is followed by a description of the financial state and work routine in his first months as head of Treasury. He mentions the lack of organization related to shortage of funds and of rational management methods. The first items summarize the technical limitations of the Treasury and of the works – which would have changed significantly five years later, thus bearing witness to the importance of its administration:

Financial Situation When I arrived, I was amazed at the lack of resources in face of the commitments made. There was a Cr\$ 50,000,000,000 deficit. I was terrified, and complained to Fr Peter; he calmed me down, and told me with his peculiar faith: Our Lady will not fail us. Slow and steady, everything will fall into place. Be patient. I told the Cardinal that I would quit on the spot if I had to work with debt. He told me that made two of us; he, too, was not willing to take up debts; he had had enough of that in São Paulo, with the cathedral. If we run out of money, the work will stop. No more debts. We are in no hurry to finish

the work. It will be ready when it will! Thank God we never needed to stop, but things were hard at first. Money was short!

The state of construction As of January 1967, the following parts of the church were built: the north aisle facing the city, with open windows: Brasília Tower and the gallery that joins the two. The 18-storey tower had the ground floor and the 2nd, 3rd and 4th floors with finishings and vista point. All other floors rough. Since 1959, Sunday masses were celebrated there. Confessions took place in the upper galleries... The dome was on the ground floor, with the pillars' springline in iron. Nothing else had been built. The works began in 1955, and I arrived 12 years later. I was visiting the missions, I did not even get close to the work in those years. I was familiar with nothing, I knew nothing. (Op. cit., p. 183)

It is evidently surprising how the cardinal's opinions on the works and taking up debts may have changed so much, in 4 years. Additionally, how little had been finished in 12 years calls attention. But what are twelve years in the logic of the old medieval cathedrals? Proportionally, much more than the twenty years counted from the inaugural ceremony in 1946, or 40 years, since the first Redemptorists letters began to record the need for the new temple. Finally, what had been done was not part of the process, then in its infancy, since it set the threshold of the centralizing modernization that Sotillo began to incorporate – especially after Mariutti had been removed, and he took over the executive control of the work.

The decisive moment in the conquest of this control was the deadlock around the construction of the central dome. The contract signed by D. Macedo estimated the work in Cr\$ 500,000, to be paid in four years, an approximate monthly value of Cr\$ 35,000. This referred only to the partial concreting of the dome without finishing. Four more years were needed for its completion. An agreement established only partial payment (50%) of the monthly debt, but this only resulted in more delay and, consequently, noncompliance with other items of the schedule. Sotillo carefully words the end of his description of this episode, recalling that, from 1967 to 1971, Mariutti was discreetly pulling away. The path to his omnipresence was opening up:

I can't say they acted badly or dishonestly. On the contrary, they honored their commitment and delivered the concrete dome, ready, albeit with financial help from the Basilica. D. Macedo was very fond of and blindly trusted Mariutti. So much so that he made the purchases for construction and then presented the bills for payment. When he went to São Paulo, he put at the disposal of D. Macedo and Fr Pedro a car and driver to take them wherever they wanted. At Christmas they sent beautiful and expensive gifts to The Bishop. They knew how to please. They were keeping a low profile! When they finished the work and the contract with the Mariutti, the Basilica took over the employees they

sent away. We were interested in them, because they knew the work well. I also remember that only things written down in the contract were honored. This on their part. Thus, any other service provided was charged as overtime and with the social laws of 150%! This led us to assemble our own team of workers. (Op. Cit., p. 185.)

Subsequently, Sotillo highlights how much work was necessary to finish the shoring of the dome. He admits that three out of the four years of delay might have been saved, had currently used materials been available then. However, the same reasoning would apply to any technical undertaking. What is not explained, and would merit a more specific investigation, is the costs for this broad administrative concentration. Either the basilica was badly misusing 85% of its revenue (5% went to the CNBB and 10% to the Archdiocese of São Paulo and then to Aparecida) until 1967, serving diverse interests, or a new logic of construction had become the only way to prevent a complete halt of the project.

In a way, the two possibilities are not mutually excluding. Only the first one, however, suggests the existence of a set of irregularities, the solution of which Sotillo took care only to dilute and optimize, in face of the financial facilities arising from two sources conquered at this time: the multiplication of donations (expanded in the celebrations of the Golden Rose) and federal loans. After the request of the Apostolic Nuncio for the acceleration of the construction of the other aisles, within a year – which did not happen due to the death of Benedito Calixto – the loans are no longer mentioned in the minutes. And neither are debts! Apparently, the growth in the amount of donations solved the main problems!

At the 84th Board meeting, held on November 11, 1985 – 20 years after the works had begun –, Sotillo presents a comprehensive report of the overall construction costs, from the purchase of the land up to that moment, when more than 4/5 of the Basilica had been finished. The total amounted to Cr\$ 75,000,000.00, equivalent of US\$ 10,000,000.00 (ten million dollars), which surprised even the engineer responsible for the projects, Dr. Luis Coelho (Calixto's replacement). The costs were extremely low! Sotillo's explanation was in the following combination of factors:

- the accumulated heritage of the Basilica represents, in part, a permanent investment;
- the drastic reduction of operating costs in the last eight years;

- the new annual revenue level, reached in the 1970s, of approximately Cr\$ 6,000,000.00.
- Given this report, the Church's concern with the cost-benefit of the work was no longer relevant. Sotillo's business strategy in managing the new temple shows two concurrent efficiencies: the Basilica, as well as several federal works, was economically efficient, and proved to be a *great bargain*; the enterprise was politically efficient in allowing a Machiavellian game of figures and reasons, as disproportionate as illogical, and yet plausible, given the myth therein: the metropolitan temple was almost finished.

We may glimpse at the budget mismatch of the report in question if we recall that, in 1971, Sotillo himself sought a loan of Cr\$ 60,000,000.00 (more than US\$ 10,000,000.00 at the time) to erect, in one year, only the south, east and west aisles of the basilica. How was it possible that, four years later, the total cost of the work was smaller than the value estimated for three aisles?

The most likely answer – to be enlightened by future research – would be in as Christian as paradoxical: turning donations into investments, so that large investments could be formalized as *noble donations*. Thus, an economic identity between *donate* and *capitalize* could be made, pointing that, from then on, the maintenance of the Basilica (and by extension, the Sanctuary) made its articulation with the local market it essential. Seeing pilgrims as potential buyers could no longer be construed as *sinful*.

Many of the acts Sotillo described in his memoirs followed this strategy, starting with his own personal investment as an *executive* who dedicated himself for 22 years to a constant struggle against a *dreamlike romanticism*, present since then in the thought of his critics (inside and outside the clergy), who claimed: the Sanctuary (the sacred) is one thing; urban services and the city (the profane) is something else; the two things, despite the construction of a monumental temple, *do not mix!* From the above reasoning developed on the role of donations, we could also say: criticizing is one thing... using and abusing what one criticizes, apparently, is something else!

In principle, we may say Sotillo agreed with such opinions. However, year after year, the consolidation of his leadership demarcated, in fact, the main reason for the disagreement: for him, the Basilica would be supported neither by the Sanctu-

ary, nor by Aparecida. That romantic vision would correspond to the mythical dream sustained directly from the mystical vision that surrounds the image of Our Lady. But this same miraculous image had wandered, migrated through other contexts; it had added another narrative to this mythology... The new basilica could sustain not only the (updated) dream, but also the Sanctuary and the city of Aparecida. Given that, by association, it was in this way that the Metropolitan spatiality of new urban centers such as São Paulo supported and led new and old Brazilian territorialities.

In thus reflecting on Sotillo's management strategy and its unfolding, we want, on the one hand, to reinforce the thesis that the modernization movements absorbed by the clergy or pastoral agents have most of the time been criticized under the accusation of *desacralization*, of being wordly acts, which would correspond to the evolution picture in the diagram of Chapter I. As much as these criticisms have attenuated the pace of incorporation of modernity, their result, in this particular case, only served as a springboard for new ventures far more mundane than Sotillo's. It is worth noting that the current Cardinal of Aparecida, D. Aluísio Lorscheider, the main articulator of the construction of the Pilgrim Support Center (the *Mall of Faith*), complained, in the mid-1970s, against the abusive spending on the construction of the Basilica. Of course, people and leadership change. But what factors link the context of all this change?

On the other hand, we wish compose a scenario of cyclical demands and internal political clashes, crystallized in the figure of Fr Noah Sotillo, with such density and insight, brings us the following thought: would it be possible to effect the Metropolitan modernization of the Basilica and, therefore, continue it, without his leadership?

Let us look at some passages, richly suggestive of the process that was established through his initiatives. These fragments all are in his above-cited *Memoirs*. The intention of this sampling, rather than reinforcing the perspective defended above, is to provide arguments for the understanding of the numbers and dimensions that mark Aparecida as a center of "internal symbolic migration". Something that could not be sufficiently dimensioned in the thesis of Maria Cecilia França's thesis *Pequenos centros Paulistas de Peregrinação Religiosa (1975)* [Small religious pilgrimage centers in São Paulo], nor in the 1968 Aparecida Master Plan, drafted by the University of São Paulo School of Architecture (FAU/USP), but that, at the end of Sotillo's administration, was already an indisputable component of the landscape: **the monumentality**

of the pilgrimages would surpass the monumentality of the temple.

The following fragments speak of the incorporation of a structure of services and retail trade within the Basilica itself. They present us with some elements to understand this monumental unfolding. Such a structure responded to a previous demand, opened the way for new flows. Let us see how Sotillo viewed such services:

Tower shops. When I checked, the Tower store was located next to the elevators in that small room. As the movement of pilgrims was large and the demand for souvenirs was greater than the offer, I had it change places. The store moved to the tower's ground floor, occupying half the floor. The extra space facilitated movement, and profit was extraordinary. When the new archbishop arrived, influenced by hear-me-says and pettiness, he promised to take the store from the tower. He had already promised that publicly in an interview. Very well! But when he saw what the financial reality was, he changed his tone: *We will do this, but slowly, as soon as we can meet the financial difficulties.* It was proved that, without the financial aid of the tower stores, it would not be possible to continue the work as it was being done. However, he vented a possibility: there would be no harm in placing the store outside the tower. Two huge galleries were built as quickly as possible, and the souvenir shops were housed therein [...]

Tower Cafeteria. We were harshly criticized because the Basilica offered this service to pilgrims. We even had to listen to priests saying that was not our obligation. They said it of both the shops in the cafeteria. We must stop selling. It turns out that the pilgrims demanded this service. The new Basilica was a long way from the city's commercial center. There were so many visitors no one could supply for them. The local trade charged dearly and offered low quality materials and food. It took someone strong to compete and force them to offer quality services as well. And why not also obtain from this good service a reasonable profit, which would revert to the pilgrims' own comfort? How many direct and indirect job positions has this "selling" made possible? And certainly, the construction work would not survive were it not for the financial aid of this trade (op. cit. pp. 190-192)

These and other initiatives will be added to the so-called *modernization of the temple* to effect its monumentality. They go into the calculations of the growth of the revenues of the Basilica, which, in a short time, were able to make it self-sustainable. But other initiatives, such as the political struggles for tax cuts or exemptions and social assistance work, demonstrated that sustainability reproduced the molds of a business complex, with enormous capacity for expansion.

Accounting Office The trade name was another big problem in accounting. All the difficulty in getting the government to exempt us... For years, we tried to get the privileges of the exemption. We managed to get the following: a) municipal public utility: exempted us from municipal taxes, less fees; b) state public utility: gave us the right to be granted funds; c) federal utility: exempted us

mainly regarding financial application fees... We never got the “philanthropic” exemption; first, because Cardinal Motta was against it. He said: We must set an example and pay all taxes. In any case, we filed in Brasília for “philanthropic” exemption, which would rid us of the payment of employment expenses, which would be of great help...

Electrical and hydraulic installation There was also a super dimensioning and exaggeration in the amount of conductive tubes Calixto requested. No one seems to notice the huge amount of pipes buried under the concrete in the Basilica! All this due to my initial inexperience and under that big dreamer Calixto's projects. He was a good man, but dreamy, and I only picked on that later, as it was lacking in construction experience. I came to the certain conclusion that the Basilica needed to be independent from any execution contract by outsiders. So it happened with the electrical part. In time I saw that Sebastião Soares was very skilled in this area. Why not set up our own electrical workshop with our own workers? That's what we did... All this, as it was said, without a blueprint. When all was done, then a full and detailed blueprint of what was actually there would be made. Anyone who tries to guide them selves by the old blueprint would be seriously disappointed...

Properties of the Basilica The Basilica has many properties still. Most of it was what was left of the plunders and invasions of his possessions. We know that the entire city of Aparecida belonged to Our Lady. Today, it is reduced to 1% of what it owned. [...] I was once summoned to a meeting with the Judge of law [...] to discuss children and homelessness [...] they are committed to greater efforts in community action. They just didn't say how. And you couldn't of been different: a months has passed, year has passed, and no one ever brought the subject again. When the parish house returned to the old convent, the children's house, built by the parish became vacant... Why not use it as a shelter to homeless children? [...] It was then I offered the shops next to the old Basilica to help with the livelihood. The parish managed a shop of its own for some time, but then decided to rent, given the difficulties of competition. It seems that the work has survived. (Op. cit., pp. 194, 201, 202, 208)

It should be made clear that, with the creation of the new Archdiocese of Aparecida, dismembered from the Archdiocese of São Paulo in 1958, and Cardinal Motta's transfer the early 1960s, a legal separation between the Archdiocese and the Sanctuary was also regulated. The notes on page 364, which appear in this same document composed by Júlio Brustoloni, state that the Holy See would have already recognized the Sanctuary, in the nineteenth century, as a separate entity from the Archdiocese of São Paulo. Hence we may consider this idea of “ownership of the Basilica” and its “losses” as an artifice of Sotillo's to characterize the extension of its administrative power before the Archdiocese. And the representation of this domain, in real estate, was and is much greater than Sotillo stated. The Urban Land Use Map, consulted at the City Hall, immediately turns his “1%” into at least 25% of Church-owned or occu-

ped areas. If we bear in mind that the Archdiocese only exists because its sanctuary is monumental, the separation Church/Basilica has little relevance.

Sotillo's functional gaze overlaps the way Calixto (which in the following passages could be associated with the figure of Tom the Builder) and the other priests related to the work:

Construction site[...] When I asked Calixto why there was no organized storeroom, he answered me with the usual answer: D. Macedo did not want it and did not allow it! Whenever I complained about the lack of organization, lack of toilets, plants, contracts, always the same answer: D. Macedo wouldn't allow it... "The two were at war! We began to stock up on building materials, and it was as it should be: build a storeroom in a hurry so the work could proceed. When we began to think of a definitive place for the deposit and storeroom, we thought of somewhere with a lot of room. Our experience in those years showed us that, no matter how big it is, it will always be small in the future...

The Basilica's underground[...] Cardinal Motta always said: a church is built from the ground up. Nothing underground. I only attracts mice, cockroaches [...] and immorality! One day, talking to Calixto, I had an idea. He used to have lunch with the cardinal on Fridays (I was never allowed to attend), and would discuss the construction. Or so he said. I was suspicious of many changes in the orders we were given, but this was not my responsibility. I then asked Calixto to get permission to dig the underground of the aisle already built, and I would give him a good amount of money. The poor man was always in need of money. He was happy and assured me that he would get it. He came back from lunch all cheerful, saying he had the authorization, and we could start to work. He demanded the money I had promised on the spot. Never before was I so happy to pay for something. I took the precaution of informing D. Macedo of my maneuver. He laughed, and said he doubted Calixto would be successful

[...] As we were digging the underground, Cardinal motor showed up and called me: Who had authorized it? [...] I shouted: "Calixto told me you had! [...]" He retorted: I do not remember this, but since you have already taken away all the earth, do as you wish. Calixto was pale, and did not know what to say, but gave a sigh of relief in the end. As I have always suspected he had not brought it up with the cardinal, and there was no authorization, it was necessary to do the deed as fast as possible. Do the thing that's it [...] In the hall, tables and chairs were placed tables so pilgrims could rest, and a place for them to eat. When the cardinal was told about this, he quoted St. Paul [1 Corinthians 11:22]: Have you not houses to eat and to drink in? One day, during the week, the old cardinal was in the underground showing some visitors the pilgrims' hall, and I heard, in amazement, to his statement: *We did all this thinking about the comfort of the pilgrims. I couldn't believe it!* So much opposition and now this! But, praise God, from then on we had no more problems." (Op. cit. p. 215-216, 221, 225-227) .

The pilgrims' hall and the underground of the Basilica are the "life-size" tokens

of how much Sotillo has made the new basilica an irreversibly viable work – both socially and economically. The architectural and urban expansion of this token has now moved to the projects of the Support Center. It is as if one work were a prerequisite of the other. But it was a process that became logical in light of the ongoing modernization. Is it possible to imagine a project of execution of facilities capable of welcoming 40,000 people, which, unfinished, was already welcoming 100,000, and today accommodates 300,000, without basic food and restroom services? At the time, it was this *old imagination* which was expiring, as in this example:

One Thousand Toilets[...] When a crowd of 100 to 200 thousand people gathers, there is a collective desperation for toilets. The complaints brought a lot of shame and annoyance to the priests, who are always the first victims of the complaints, instead of higher authorities. There is a joke among them: when D. Macedo was asked To build restrooms he screamed: pilgrims must travel having already relieved themselves! I immediately came to a conclusion: we must provide comfort and hygiene to pilgrims, so they'll see their offerings are being well-used, and will be happy to return. Then we had to employ some of the men on social demands. So I decided to consult the engineers about numbers. As it turns out, 1,000 toilets are necessary for every 100,000 people. When I left, I left a project to build more than 500 toilets in the front square. There would be 1,500 toilets, which would help on the most crowded days. I have always been criticized for focusing on the social issues, and relegating the pastoral ones to the background. However, I saw no other way. First, the calls of nature: Nobody prays with a stomach ache. I never regretted acting that way. When the pilgrims saw that they were being cared for, they were also more helpful. I have never, in those years, lacked their cooperation. (Op. Cit.p. 230.)

The facilities that came to compose the sanctuary complex, such as toilets, the parking lot, cafeterias and bazaars, had, until 1967, an experimental and provisional role, hence Sotillo's trial and error tension: how to make experimental become definitive, when the new basilica became the Central Reference of the Sanctuary? There was no institution – as there still isn't – outside the Sanctuary, which could account for this infrastructure in the monumental dimensions imposed by the work. We will see that the number of workers grew tenfold in approximately three years! And that, by the end of 1977, the whole temple was, roughly speaking, completed; which would only end, by the organization prior to the Golden Rose, at the beginning of the Twenty-First Century (that is, if it ended!):

Workers... We soon realized the work would be three times as cheap with our own staff. And when we saw how skillfully and easily our own men worked, we set out to organize a real construction firm. The Mariutti were no trouble when they were let go; on the contrary, they thanked to God to rid themselves of it, as they were on the verge of bankruptcy. They always worked with 50 or 60

workers at most... Hence the slow pace of a work that already had enough machinery. We started slowly and grew to 200 employees on the job site alone. With the development of other sectors, such as: toilets, shops, salons, offices, bar, cafeteria, etc., we reached 850 employees. A real company. [...] We always fought for this idea: we have to manage and act like any company. It is the financial outcome of such management that must be employed in accordance with Canonical Law. (Op. cit. pp. 233-235).

The business posture was in fact a break, in the face of the archaism of ecclesiastic enterprises – *medieval* or *colonial*, given its mythical origins –, but it was no revolution, in so far as that political centralism, so well personified by Sotillo’s leadership and supported by the goals of the Archdiocese, came very close to the modern authoritarianism provided by the governmental model of the military regime. It is always curious how ideas of meeting social needs can be so close to fully financial measures, without causing the slightest discomfort. It is reminiscent of the history of labor struggles absorbed by hybrid entities such as unions/clubs, or the ecological movements co-opted by companies and foundations belonging to larger conglomerates that call themselves “friends of nature”. In the case of the queues for veneration to the Saint and the expansion of the Basilica, notice how well it demonstrates the processes of financial and symbolic optimization with the same technical cunning:

Kissing queue The people have always had the devotion to stand before the image. In the new basilica, there were mile-long queues on Sundays. It took people two or three hours to be able to “kiss the Saint”, as they said [...] Logically, the Basilica always depended on the donations of the pilgrims to keep the construction going; the higher number of pilgrims standing in front of the image, the larger the amount of donations. Looking back, I see clearly that some of my attitudes and resolutions favored donations. Surely the access, at first with two rows, then four, and finally eight rows, was pivotal to the increase in donations...

Dimensions of the Basilica. I have always heard that the largest church in the world was the Basilica of St. Peter in Rome. Talking to Calixto, I asked: “why not make the largest church in the world here?” He looked at me in awe and smiled. Calixto was a dreamer, he was always making wondrous plans of impossible realization. I insisted: how short is it to being the largest in the world, and what must be done to make it so? Can’t you expand an aisle or something? Won’t you be able to do that? Wounded in his pride as an architect, he promised to study the possibility. The following week, I already brought some drafts and an expansion plan. This is why the Basilica of Aparecida is the largest church in the world. Sixteen extra meters were added to the back aisle (south wing), where the image is [...] It sure is the largest in the world, but it became much more expensive due to the increase and the necessary modifications. (Op. cit. p. 236-238.)

We understand the episode of the construction of the Walkway of Faith as the most exemplary case of how Sotillo idealized, promoted material and political conditions, and allowed others to appear as protagonists of the modernization of the temple. If, in expanding the Basilica to make it the largest in the world, there were no explicit landscape elements for political exploitation, in the construction of the Walkway, such curious elements abounded. Even in symbolic terms – given that, by means of this equipment, two distinct models of socio-spatial insertion began to interact –, the cultural and tourist representation of that work, 380m by 4m wide, could be much more exploited.

It is good to remember that such an undertaking consolidated, in local terms, the reach of the most harmonious balance of interests between church and state, with regard to the provision of services and mass demonstrations. Only through the federal government could such a large walkway be erected on private land that has been dispossessed by virtue of the “public interest”. Thus, they turned the city’s main access street into a federal highway! BR 488 was born, the smallest highway in Brazil, allowing the Walkway to become a *ritual bond* in the largest sanctuary in the country:

Construction of the Walkway[...] One day, I don’t remember the year anymore, Dr. Calixto and I were looking at the city of Aparecida right from the top of the ravine, next to the old electric force cabin. Then I remembered Fr Andrade’s old dream, which was to make a pedestrian walkway connecting the two basilicas. Calixto said: “Why don’t we make the walkway, and make it easier for those pilgrims who would like to visit the old Basilica too? In addition, it will be a monument that will mark and characterize the city!” Are you insane?! Isn’t it you always claims to like crazy and bold enterprises? Besides, what will we lose? Let’s ask the federal government, if we win, that’s fine; if not, nothing to lose!” He greed: “Fine. I’ll take care of the drawing and you of the federal government!” This idea came to me at that moment, because I knew that the Minister of Transportation, Mario Andreazza, would dine at the Roseira restaurant, owned by his cousin, Tamborindeghi, who was or had already been a federal deputy. This conversation happened in the afternoon of that day, more or less, a 3 pm. I went to the office, and took down five or six reasons why we needed the walkway, what it would meand for the city, and the benefits to pilgrims. I called Dr. José Laua, the lawyer, and asked him to draft a document based on my reasoning. I put it in an envelope and ran to the Palácio Paulino, in the Square, and asked D. Macedo the great favor of handing it over personally to the minister. I knew that if, I went in person, he might not even receive me or give no importance to the matter. That’s why I asked D. Macedo to wear his most solemn bishop attire, as he would thus impose respect... I also explained D. Macedo what we intended and the importance of the work. At that moment, the Cardinal walks in, and naturally I had to explain it to him, and I asked for

his permission [...] he smirked (that smirk I knew so well), and said : “I won’t ask for it, but I will not oppose it being asked!” (Op. cit, pp. 266-267)

Two years passed between this *act one* of idealization and negotiations and the beginning of the surveys by the National Highway Department (DNER) to carry out the work. At this point, it was clear from the report that the main reason for the delay was to justify that investment on private land. Then came about the idea of regulating, by decree, a federal highway (a BR-488) to *support* the justification. Although Sotillo does not states that the minister in charge of the solution was the originator of that “solution”, the following excerpt leaves room for little doubt:

For the inauguration, Minister Andreazza was invited, and he very willingly obliged, because he wanted to be known. He intended to run for president or whatever... When he cut the ribbon and began went down the walkway, the crowd followed him. A compact crowd put the endurance of the catwalk to the test. When he arrived at the new basilica, he looked back and saw the crowd cramming the walkway; hey smile for satisfaction, as if acknowledging the correctedness of the work! Next to the New Basilica, at the beginning of the ascent, a bronze plaque was placed with thanks to President Medici, Minister Andreazza and Dr Eliseu Resende from DNER [...] An old dream come true! When I was criticized during the construction, I would reply: “Later, all merchants of the old city will have to kiss my feet and thank me, for having the walkway built, as it will prevent tourists from abandoning the city. The image will one day go to the New Basilica. What will become of the city? A desert! The walkway did not allow it. (Op. it. pp. .270-271)

Finally, his relationship with the commissions to monitor the works, becomes a true confession of how his “omnipotence “ developed, both by virtue of the facts and his own personality:

How management was When I arrived, management was more or less like this: Cardinal Motta, in theory, ruled over everything, as supreme head of the Archdiocese. In reality, the person in charge of the works was D. Macedo, as auxiliary bishop; Fr Pedro was the treasurer, a position then separated from the local superior of the community. The two understood and completed each other, and there were no problems between them. The Cardinal esteemed them both! [...] There was also the CNBB Board of Bishops, to which the treasurer had to report once a year when they decided to meet... This board only had the power to supervise the annual accounts, and be up-to-date with the progress of the work. I liked these meetings, because I had a lot of support, especially for social and welfare works with employees... I have always been very well treated by the bishops and created a lot of sympathy especially for D. Aloísio Lorscheider and D. Ivo Lorscheiter, with whom I was more familiar and, I may even call a friend [...] Another commission that there was was the famous one... the New Basilica Executive Board! This board had a minutes book that worked until Cardinal [Motta] resigned [...] I hated those meetings; they were a graveyard of plans and fantasies. I thought it was a waste of time.

Today I no longer think so. The old cardinal used to wisely state that everything that was done was fruit of a plan and part of history [...] Eventually, the treasurer and administrator had the Board of Bishops, the New Basilica Executive Board and the Redemptorists' internal board on his back. In addition, the provincial government, asked for yearly accounts. Over time, and with greater experience and knowledge, I concluded that no one really knew the problem and the needs of the work. All you did was flutter around and pretend they were overseeing the administration. I began to take over management, without noticing or feeling it, and without being able to tell when exactly. And driven by my temper (everyone said was a bossy), I paid no mind to boards and the like. As construction began to grow, and the urgencies to emerge, I became absolute head of the situation... I had no time to waste nonsense hearing silly guesses and nonsense in meetings. I truly became a dictator within the work and management. I can't tell if it was right or wrong. Whether or not it should be like this. But that's how it was. And I think I would do it all over again. Decisions were made without much delay and problems were solved on the spot. Everyone knew that there was a command and that problems were solved. Whether they like it or not, it was so, and so the new basilica was built. I always told the workers: "Talk doesn't build anything [...] we must act! Work! Of course, my ways of being has earned me many dislikes and enemies. Of course, I did not always get it right; I did not always act as I should, but in the heat of the struggle, one does not always have the peace of mind to reflect. Deep down, I am human and subject to errors [...] Only God and I know how much these years of management, with all the work, headaches, hassles and everything else have cost! After all, I was working on a work that wasn't mine, and I got nothing out of it. It was a work of the church, for the benefit of millions of pilgrims, who needed a little more attention, comfort and affection. I invested the most precious years of my health in this work. It was worth it! I did not work in vain, I did not work to please anyone! Only for the love of God and Our Lady Aparecida. They know my heart, and they know! May God forgive me for my mistakes and sins. I want nothing else in life! Op.cit., pp. 249-251)

After this emphatic testimony of his effective (and affective) relationship with the administration process, with which he was involved almost 22 uninterrupted years, Sotillo revisits the central characters of the construction up to the last item, when he tries to make an evaluation as general as complete. Then he acknowledges the political context that facilitated his centralism reflected on a national scale. He states the following, as if trying to answer the question we have posed at the beginning of the sampling: *"I was heavily criticized by the clerical left, for making agreements with a dictatorship, with a military government. I paid no attention to talk, I was never involved in politics, and my sole purpose was to benefit the pilgrims. I doubt if anyone would be able to obtain the same things these days [1990s]. I know how the bureaucratic machine works; today, it would be almost impossible to get any approval as in the past. I know what I'm saying, because I know how difficult it was to achieve, despite having*

people of good will and a favorable government. Today Congress can get in the way!

Consulted in 1996, months before his death, about the construction of the Pilgrim Support Center (CAR) in Aparecida, Noé Sotillo categorically stated in an interview: *“The cardinal called me to the Curia to give an opinion about this center; I was frankly against it. I opposed not the intent, but the services. Against form and motives! You can not hate the religious and commercial aspects in this way. Aparecida is not Fatima, much less the Sanctuary of Lourdes. And they want to imitate a European sanctuary! I was and am against doing this; but ... they’ve decided!”*

The monumentality of the temple, from the beginning of the “Sotillo era”, began to chase the monumentality of the pilgrimages. But business decisions would then be routine, as they were in face of the problems that surrounded the initiative of the *Mall of Faith* in Aparecida (as we prefer to call the Pilgrim Support Center). That’s because a kind of *new Metropolitan order* began to intensify in the development of monumental urban spaces: a kind of planned segregation of the sacred and profane domains, inside the Sanctuary itself. This did not halt the transformations of religiosity – which still explain the growing demands for sacred spaces such as those of Aparecida –, but established a definitive break with the representations that radically differentiate pilgrimage trips from tourism trips.

To what extent can “travelling” Aparecida now mean an act of encounter of modern (or postmodern) life wishes to be as sacred as ordinary? How far has the myth of the Metropolitan temple rewritten in the pilgrimages to the saint the same mystique of its postmodern values? These are challenges for the next steps of this contextualization.

CHAPTER IV

THE MYSTIQUE OF THE JOURNEY TO THE TEMPLE

4.1 The Monumentality of Pilgrimages

Given the path leading to the inauguration of the new basilica – with the visit of Pope John Paul II to the Sanctuary in 1980 –, it was possible to feed the pilgrimages to Aparecida within a new mystique; a special (or spiritual) way of living the religious myth. We have so far made the recovery of its cosmogony and viability. We will now reflect on its various socio-spatial developments, breaking with the initial modernization style of the enterprise and establishing the foundations of the pilgrimage to Aparecida as a postmodern ritual.

As a devotional act, within popular Catholicism, the *mystical acts* of the faithful only apparently identify themselves with the religious practice of a countryside, agrarian and conservative society. The *Mystique*, now contextualized as an unconscious dimension of the Christian religious myth, then began to have another interlocutor in the profane world. It was no longer about the shortcomings of a rural paradise, closed in itself and cyclical. It was the little accessible, but widely desired abundance of urban hell – never closed to possibilities, although extremely discontinuous – that was being sought.

Traveling to the temple was, for the first time since the 1970s, to compose a set of interests that transcended the strictly religious character of the ancient pilgrimages to “North” Aparecida. It was as if other “Norths” had been established so as to make this journey greater, quantitatively and qualitatively speaking.

With the inauguration of the Walkway of Faith, an internal pilgrimage circuit was implanted in the Sanctuary. It would take pilgrims ten years to understand which was the patroness’ basilica: the old or the new one, during which decade, criticism was still largely venting the idea at the new temple and its facilities were being built despite the interests of pilgrims and Aparecida citizens. However, the behavior and the massive presence of visitors, year after year, would eventually undermine the effectiveness of such criticism. The figure shows that, with or without crises (petroleum, inflation, unemployment, downward productive activities, etc.), the flow of devotion to Our Lady brimmed, generating, on the weekends of the peak period (September to December) a huge movement. Which now contributed to justify that the new basilica had to be completed as soon as possible.

The panorama of relations and undertakings that we will discuss in this chapter points to a period of confirmation of the discourse that, since the 1950s, reasoned for that symbolic “Brasilia” of Catholicism. The figures collected in sanctuary’s everyday life in the two decades following the construction of the Walkway of Faith undoubtedly show to the New Basilica was essential. However, in the 1990s, especially with the aggravation of social problems and the failure of urbanization models requiring other religious services, the Basilica began to be questioned according to other parameters: how long could its infrastructure keep up with offering services to pilgrims?

The present research has argued that it is not the Marian mystique itself – despite its metropolitan contextualization – that creates the need for a monumental sanctuary. It is rather the very myth present in monumentality that would manage this national cult, since only in the monumental dimensions of a temple, the elements of industrial urban symbolism could be sacralized.

What has not yet been evident is the path that left us clues to work this combination of delicate factors, in a strictly geographic reflection. The religious field, as social phenomenon, becomes *mystified* inside the Humanities even before becoming an *object of study*. And two procedures, one philosophical and the other methodological, both stemming from positivism, cooperate for such a deterioration. On the one hand, the religious space yields any “mystery” as tantamount to “non-cognizable” and, therefore, all mysticism becomes inaccessible to academic scientific study; on the other, this same space is “illusory” and, in the case, what we call “temple” could only be geographically investigated in its social, economic and political dimensions – its *material dimensions*. How can Geography contribute to an in-depth investigation of a symbolic dimension? Wouldn’t it be circumscribed to Psychology, Anthropology or Philosophy?

When we claim to compose and develop a Bachelardian path to interpret imagination, which reinvents myths by spatially materializing them, we enter a dense trail, of double capacity. On the one hand, religious mysticism is perceived as the victory of a previous religious myth, updated according to new challenges; on the other, a profane mythogenesis is weaving its own conditions of achievement of a sacred spatiality, renewing religious practices from the outside to the inside. Both then form

two interpretative lines, the interaction of which – the last step in the context drafting methodology – is manifested in art and education: two strategic paradigms of the *new scientific spirit*⁵⁷ .

The path in question is shown interactively by trips to the temple (such as pilgrimages, excursions, etc.), which will mystically intermedate between the devotees' ritual visit to Our Lady and their emerging tourist demands. And here it is not yet a question of whether an economic and/or political appeal caused the Sanctuary's pastoral services

to accelerate the incorporation of these “faux pilgrims” (dubbed *curious* by some priests) as tourists. After all, no other institution would be able to share this incorporation. Here, we wish to realize that the numbers and the problems show a qualitative change in socio-religious practice; the reason for this will be answered in the most profane way possible, without, however, causing any dramatic reaction.

4.1.1 Statistical Overruns

Studies correlating the implementation of new facilities in the Sanctuary of Aparecida and the concentration of pilgrims for major events were based on very fragmented sample data. The archives of the Curia and the *Santuário* Publishing House mention some, without assessing their potential unfoldings. These works diagnosed a growing problem related to the lack of physical space to receive so many pilgrims.

From the 1920s, this “boom” – linked to the Nativity of Our Lady and Feast of the Immaculate Conception, on September 8 and December 8, respectively – has often been documented as proof of a nationwide devotion. However, from the 1970s onwards, this so-called boom was related to other concerns as the constant challenge to the authorities, and road and urban services agents. After all, the numbers point to the need of infrastructure to minimize the chaos that the flow of 100, 200, even 300,000 pilgrims in a single weekend may cause in a city with approximately 330,000 inhabitants. This meant an urban environmental impact ten times greater than normal!

But the available data and that which began to be measured by the Sanctuary

⁵⁷ Reviewed by Boaventura Souza Santos in his *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna* (Rio de Janeiro, Graal, 1989).

itself, through a daily counting service⁵⁸, never served as support for an integrated planning for urban development of the City-Sanctuary, despite being used of late in the media to spread news as to expectation of visitors for the main commemorative dates. Reading a series of articles published in *Folha de São Paulo* and *O Estado de São Paulo* allowed us to acknowledge another role these statistics play: they initially work as a somewhat symbolic acclamation of the desired monumentality of the cult to Our Lady Aparecida. The same numbers may also help on the maintenance of specific ecclesiastical services, or in obtaining partnerships with public authorities: road police equipment, changes and maintenance of access routes, etc.

This means that the development of the Sanctuary, during the new administration, was strategically guided by a plan of internal urban organization, enabling the modernization of the Basilica. But developing by multiplying the numbers, as in the very miracle of the multiplication of fish – a re-updated paradox of its own origin – was limited to the sanctuary, without being compatible to the surrounding city.

Part of this model of partial planning is directly related to the innovations introduced by Noé Sotillo as head the works of the Basilica. By centralizing all the engineering and infrastructure projects of the new temple, the administrator of the Sanctuary began to find the urbanistic solutions that the city and public and private authorities would not yield.

The numbers (see tables below) remained of little importance for such solutions, even after the inauguration of the temple in 1980, and the definite transfer of the image of Our Lady, in 1982. The data began, however, to exhibit a particularity that contradicted that contempt, had they been the subject of more thorough research. On the one hand, it became quite noticeable that weekends, especially the 2nd of each month, subsequent to most companies' pay day, received a fairly significant contingent of pilgrims and pilgrimages scheduled throughout the year. Thus, one of the requirements for the acknowledgment of the magnitude of the Sanctuary was demonstrated.

Fr Jadir Teixeira – the National Shrine's rector at the time – explains how Fr

58 The statistical survey of the visits is continuously updated, under Fr Luiz Inocência Pereira's supervision, who, with a team of auxiliaries of the Pilgrimage Pastoral, has been recording the total number of pilgrims by the number of vehicles in the National Shrine's internal and external parking lots.

Luiz Inocência calculates more accurate visitor numbers. *He usually has his staff run the count daily, between 10:30 and 11:00 am, excluding city buses or those parked in locations far from the new Basilica.* He adds: *It is estimated an average of five people per car (i.e. pickup and double cabin trucks), and 40 per bus. Fr Innocent guarantees that the number of people on Sundays is 10 to 20% higher (than on week days). These were the criteria he adopted for Sunday statistics from 1968 onwards.*

Table 5: Number of visitors (1993)

SUM OF THE YEAR 1993: 6,230,500 PEOPLE				
Semester	Sundays	Private vehicles*	Buses	People
1st	26	75,416	31,473	1,636,000
2nd	26	91,728	50,959	2,497,000
*Cars, motorcycles, bicycles. Pilgrims on horseback or by foot also included.				

Table 6: Number of visitors (1968/2000)

YEAR	CARS	BUSES	PEOPLE
	(On Sundays)	(On Sundays)	(Throughout the Year)
1968	51,594	16,127	903,050
1969	54,279	18,464	1,009,955
1970	66,977	18,810	1,087,285
1971	76,700	19,680	1,171,060
1972	103,455	25,779	1,548,435
1973	110,780	27,831	1,667,140
1974	111,819	30,102	1,763,175
1975	118,130	33,852	1,944,730
1976	110,786	38,951	2,101,030
1977	100,112	44,591	2,208,030
1978	100,250	51,080	2,982,000
1979	104,326	53,168	3,041,000
1980	110,090	57,051	3,166,000
1981	879,48	56,871	3,164,000
1982	911,14	58,309	3,213,000
1983	794,18	50,722	2,812,000
1984	112,352	48,181	3,867,800
1985	116,824	50,422	4,930,000

1986	153,912	66,736	4,930,900
1987	137,480	44,240	3,950,900
1988	145,712	4,886	4,177,900
1989	151,320	64,160	4,875,100
1990	136,216	5,6748	4,484,900
1991	154,624	64,097	5,254,000
1992	156,608	69,849	5,413,300
1993	165,144	82,432	6,230,500
1994	177,288	86,064	6,546,800
1995	175,304	79,412	6,399,400
1996	200,160	66,305	6,326,000
1997	228,332	68,025	6,201,000
2000	266,918	82,112	6,920,000

On the other hand, weekends of little movement, as well as months of little flow – off-season, concentrated on the 1st quarter of the year – were evidenced by the idleness of facilities and services; which yields the following socioeconomic question: What is the real cost of this idleness in religious facilities of such proportions? Although we are not intended on discussing the issue of idleness, it should be pointed that it indicates the two sides of the saturation of numbers. How to meet the excessive demand on large events? How to reconcile a more rational management of the excess of supply in off periods?

Already in 1968, at the behest of the city of Aparecida itself, a team of scholars coordinated by the University of São Paulo School of Architecture (FAU/USP) suggested a series of measures to direct the urban growth of the city. This was the integrated study for the 1st Master Plan of Aparecida, especially aimed at considering the socio-environmental impact of its religious function. However, the growth rates which guided the suggestions of this study were soon overcome, demonstrating that the proportionality between the dimensions of the city (in inhabitants) and its maximum occupancy did not take the Sanctuary’s logic of functional autonomy into account. As a result, the city was, in 25 years, 20% larger and, on peak days, the volume of pilgrims grew 200% higher than expected.

Twenty years after this study, the composition of a Master Plan under the Brazilian Constitution of 1988, was restricted to a much more superficial diagnosis and a set of guidelines, the urban perspective of which was to treat the development of the city in the gaps and surpluses of Sanctuary’s activity. It was no longer possible to try and

plan the city-sanctuary, except as a sanctuary-city, as the former's inferiority could not even demand changes in its relationship with the latter. Basically, most changes were related to the boom of numbers which were instituted or taken as problems as pertaining to the sanctuary, not to the city, therefore as challenges that were too complex for local authorities – not only because their social dimension continued to consume, spatially, resources of accommodation and passage too limited for the Church's own responsiveness, but mainly because this very church was now, more than ever, largely responsible for this and other saturations.

4.1.2 Urban Saturation

In unfolding these numbers, which enlarged the Sanctuary of Aparecida, extending its influence nationwide, we reached the limits of the urban infrastructure. Their numerical translation, in the face of the arrival of the great pilgrimages, is a permanent invitation to the installation of informal trade. Aparecida survives the feasts of Our Lady like a camp, sometimes permanent, sometimes transient.

Most likely, this informal trade dynamics, which creates complementary centers to the old Mother Church Square comes from quite remote times. However, the pilgrimages were gradually organized to occur throughout the year. With the inauguration of the Presidente Dutra Highway and the growth of bus lines (chartered and intermunicipal), the flow to the patroness' city was expected to be highly demanding of more complex and diversified services.

The disproportion between the numbers of visitors and resources collected became even greater, besides not having occurred a compatible expansion of such facilities in Aparecida. All socioeconomic indicators of the municipality⁵⁹ point to multiplication of pilgrims being a nuisance. Such a discrepancy became even more pronounced, according to the testimony of local tradespeople, as the buying power of the classes which visited the sanctuary most often (lower-middle and middle class) plummeted. We observed the relevance of this discrepancy in two aspects of the urban landscape: the production of religious images and the hotel network.

The growth of industry of religious images and articles that came into being to meet local and regional demands – a process common in most shrines in other re-

59 Registration data provided by the Aparecida City Hall based on surveys by SEADE and IBGE, starting in the 1980s.

gions – has been severely limited. On the one hand, competition from external suppliers, from less handmade and more disposable items, began to serve more efficiently the more traditional shops and bazaars. The products ordered from these suppliers shows an increasing demand for non-religious articles –which reproduced locally the trend of any low-income trade in large and medium-sized cities.

The next step of this popular trade diversification, also demarcated in the 1970s, was to expand the spectrum of suppliers by articulating local tradespeople themselves as intermediaries. A branch of what the press usually reports as *illegal goods routes*, coming mainly from the borders with Paraguay, was also there intensified. Some of the old commercial center’s tradespeople (and currently those established in the Pilgrim Support Center as well) are already making routine weekly or biweekly trips to Paraguay in order to replenish their supplies. It then became customary to find in Aparecida’s commercial landscape the same anarchic configuration of a free wholesale market, capable of operating with very low costs and high circulation of goods.

For a large number of people – who made the excursion to Aparecida, in this specific context of access to goods for resale –, the existence of a large Catholic sanctuary was but mere casual curiosity. These groups of “pilgrims” – which were also included in official statistics – were interested in the strategic advantage in relation to southern Minas Gerais and the Paraíba Valley) of buying cheaper products with proven popular appeal, given that the local retail trade had singular national representativeness.

The plots of land located between the Old Rio-São Paulo Road and Presidente Dutra Highway began to be occupied during the 1970s and 1980s, Partly by residential buildings along the railway, partly by trade and service buildings.

In their sidewalks, or even in the streets that connect the basilicas to this area – the urban sites of which formed in the Paraíba do Sul river floodplain –, there was widespread street trade (both with and without permit), completing the poignant retail market, which traditionally serves the numerous visitors of Our Lady Aparecida.

As the industrial expansion of the 2nd half of the 1980s stagnated – and every urban crisis also entails in absorbing the available workforce –, the city faced this *urban saturation*. The pilgrims’ new social demands indicated that pilgrimages were no longer based on strictly religious purposes. Church guidelines began to forward

advice and suggestions on how community or family religious groups should behave at the various moments of their stay in the Sanctuary. Depredation and *flash-rob* type theft likely to cause collective tension were the most feared occurrences. Warning began to be issued during masses: *Watch your belongings; mind bus schedules and your seats; do not trust strangers.*

These warnings reinforced the idea that abiding by pilgrimage agents and the routes they made was the safest way to avoid problems, rather than being simple guidelines intended to ensure the pilgrims' safety. Agents themselves began to make frequent use of them, suggesting that *sacred* place was *profane* for many there.

These were the first signs that investing on visitor support services (whether pilgrims or otherwise) was urgent. Although Aparecida's religious purpose continued to monopolize its life, other dimensions of this same function began to emerge. And some factors, in addition to the call for disorderly commercial growth, competed for these new dimensions:

- The Sunday pilgrimages throughout the year begin to demarcate the planning of all religious services;
- The Presidente Dutra Highway gradually becomes a dangerous and strangled path as it loses the complementation of the railway and urban and population swell on its banks:
- The completion of the works of the new basilica and the definitive transfer of the image in 1982 to its high altar (in the south aisle) generate a series of social and ecclesiastic facilities in servicing pilgrims that are followed neither by the rest of the city nor by surroundings and neighboring municipalities;
- The media, led by the radio and, already in the last decade, by the television broadcasts of evangelization programs, becoming fundamental allies in the dynamics of massification of the cult of Our Lady;

Internal factors to current Brazilian Catholicism –liturgical and theological changes or resurgence of Orthodox cults and practices adapted from Pentecostalism and other mystics⁶⁰ – could also be investigated as assisting in this saturation. But our most decisive challenges are in the absence of local authorities and entrepreneurs. Why was the urban strangulation of the city-sanctuary allowed?

60 PIERUCCI, A; PRANDI, R. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996.

One of the hypotheses worth mentioning and working on relates directly to the proximity and dependence in the tertiary sector, exercised by the city of Guaratinguetá. With a population about four times larger and with a historically more diverse and dynamic economy – despite its proportional reflux of investments, compared to other medium-sized cities in the Paulista Valley⁶¹ – Guaratinguetá is still the 5th city in the Eastern Cone region of São Paulo, and has the role of micro regional capital. Therefore, we could not say that Aparecida was strangled, but rather deduce that its development was being strengthened countering its municipal autonomy, conquered approximately 70 years ago. It would be appropriate to tackle the development of research such as that of the architect José Júlio de Assis Braga (1987), focused on the urban geography of this challenging process of conurbation between the two cities.

Regardless of the results to support such a hypothesis, we must not forget the political-religious detail that made us elaborate it: since 1996, the headquarters of the Archdiocese of Aparecida – dismembered from the Archdiocese of São Paulo in 1958 – is the Guaratinguetá Cathedral and Mother Church. The new basilica then began to manage exclusively the patroness' sanctuary, as did the old Basilica until the 1950s.

But there is a second hypothesis for this urban saturation a little more compatible with the path taken by this thesis. A *Mother City* designed in the Temple of Aparecida needed a shrine that was compatible with it; not another regionally complementary city. It happens that religious obligations in a metropolitan dimension are, in principle, resolved on quantitative scales. And when the Church and Redemptorists proved up to the task – increasing the number of masses, meeting the spiritual and physiological needs of the pilgrims, and absorbing their social demands directly or indirectly –, the other powers began to *ignore* the medium and long-term challenges around the Sanctuary. In summary, the reasoning was extremely simple: "If it ain't broke, don't fix it".

However, the issue is not whether something was *working*, but how to keep it *working* in the future. Quantitative care – "we needed 800 toilets in 1970 and 1,500 in the late 1990s" – has qualitative limits, imposed by a number of situations. The most important one points to the progressive change in the sociocultural profile of pilgrim. How to meet their urban expectations of services, leisure, culture if the Sanctuary had grown exclusively in quantitative terms?

61 An important economic overview of the financial perspectives for the Paraíba Valley was published by Gazeta Mercantil, regional edition, on September 22, 1999.

This is how we acknowledge the paradigmatic idea of a Metropolitan Development of the Sanctuary, as a truly *functional and peripheral Center*, articulated to the Greater São Paulo; this *terrible city-mother* and most prominent manager of mismatches in the urban fabric. The city-sanctuary of Aparecida, despite its geographical proximity to Guaratinguetá, develops its landscape as an ill-planned *peripheral neighborhood*; a *satellite neighborhood* in the new basilica's *Master Plan* (here using Brasilia, the federal capital, as an urban metaphor⁶²). This is so because its planning had been monopolized by an agent capable of erecting a *sanctuary-city*, but not of establishing urban partnerships in its expansion. Thus, we understand that Aparecida was marginalized before the work representative of its maximum urban function. And this ever-growing marginalization threatens the very maintenance of the sanctuary.

4.1.3 Mass Media Perspectives

If Aparecida's urban strangling has paradoxically contributed to the quantitative multiplication of pilgrimages and the Sanctuary's infrastructural reforms (initiated by Archbishop D. Aloísio Lorscheider), we can see it in the exclusively internal environmental direction. After all, with the city playing only an peripheral role in face of the quantitative expansion of pilgrimages, it would be possible to maintain the old political pact between Church, State and the entrepreneuring *nobility*, despite the democratization of secular life, as such a pact is inherent to the administrative tradition of Brazilian municipalities. This medieval world was rendered mythical in the sacred space; it assumed metropolitan contours; however it was still limited by the hierarchy of powers, which made Aparecida a religious capital without providing it with the means thereto...

However, these same pilgrimages needed to travel back or expand to the various Marian sanctuaries throughout the country in a more substantial than the very facsimiles of Our Lady Aparecida's image could provide. Radio broadcast was pivotal both to ensure a constant flow and to promote symbolic visits to other shrines.

For most people who concerned with mass communication, television began to determine the cultural behavior of most Brazilians in the 1970s. If this truly happened,

62 José William Vesentini, in his study of Brasilia, *A Capital da Geopolítica* [The capital of geopolitics], draws analogies between Brasília, Washington and Versailles. He states that the analogy is just *a moment necessary to the knowledge of reality [...] fundamental to setting up categories*. We must, therefore, remember that this is an elucidating approximation of what we are interpreting regarding the sanctuary. (São Paulo, Attica, 1986.)

from the perspective of urban values, it did not go beyond the field of worldly and, in a sense, profane behavior. In the field of religious values, radio penetration has been, from the same period, much more effective. The very national popularization of the sanctuary of Aparecida is proof of this. How could the Basilica and its pilgrimages have grown monumental without Rádio Aparecida?

Perhaps Rádio Aparecida was most important external factor in the coming true of what the symbolic journeys of the image announced and the modernization of the construction of the emble crystallized: devotion to Our Lady became *national* in the multiple wavelengths connected to Rádio Aparecida, Brazil's largest Catholic broadcaster⁶³.

There are six radio frequencies (three shortwave, one tropical, one medium and one modulated) broadcasting to all national territory and to more than 25 countries in America and Europe. Since 1951, that is, four years before the works of the new basilica were started, Rádio Aparecida has been perfecting its technical and administrative structure in order to make this devotional monumentality converge nationally in pilgrimages, direct or indirect. In any of the situations, the fundamental strategic apparatus has been the maintenance of an association of representatives and listeners called *Rádio Aparecida Member's Club*⁶⁴. Its participation structure is so traditional and effective that a significant number of the radio's listeners – whether or not club members – dedicate a part of their pilgrimage time to a ritual visit to the radio station's facilities – on the other side of the Getúlio Vargas Avenue (BR-488) –, in true reference of its installations and broadcaster priests.

However, it calls our attention the fact that, in the most urbanized area of the Greater São Paulo, Rádio Aparecida's audience is severely compromised by transmission interference. Could this collaborate to the direct attraction that the Sanctuary exercises among the faithful, further potentiating the increase of pilgrimages in this region? The relative impact of the televised masses – broadcast by TV Cultura de São Paulo (VHF) and Rede Vida (UHF) – should be studied, perhaps more so than other areas.

63 The Rádio Aparecida Special Bulletin, published in 1991, in celebration of the 40th anniversary of its broadcasts, presents a broad overview of the internal organization of this unique vehicle of diffusion of the National Shrine, demonstrating its structural role in the viability of the Basilica itself.

64 A competition held in 1994 by the Member's Club involved 1682 representatives, distributed in 1215 Brazilian cities (in 19 states). Its purpose, according to Fr João Batista, Rádio Aparecida's director at the time, was to foster new memberships for the Club through these leaders. Currently, there are over 5000 representative members, bearing witness to the efficient expansion of its activities.

In any case, inside or outside Brazil's most urbanized region, it is only safe to ascribe greater importance to television in the bulking up of pilgrimages from the 1990s. In this decade, the annual movement of pilgrims has shown quantitative stability (see previous table) and qualitatively challenging the services offered by the sanctuary and the city.

We also highlight that Rádio Aparecida has gradually evolved towards two supra religious directions: providing services (electoral debates, various news) and leisure (music contests). Unlike Rede Vida – which is not directly linked to the Sanctuary and targets a different demographic among the faithful –, Rádio Aparecida is a part of the RCR (Catholic Radio Network), a chain of Catholic broadcasters. This shows two dimensions of the perspective of expansion of the pilgrimages: a) a significant number of Aparecida's pilgrims venerate the image by sound rather than sight; this would justify their dazzlement with the sanctuary's landscape, despite its aesthetic limitations (there was no decorative finishing of the Basilica); b) the multiplication of these pilgrimages, outside the major metropolitan centers, occurred within middle and lower-middle classes that could access the radio as the main means of religious interaction, but still have difficulties in reproducing it with the major newspapers and television.

With new socio-economic challenges and the expansion of access to schooling, would the weight of radio communication tend to balance with other means? The response has been negative due to the nature of the transformations that the Sanctuary has implemented to adapt to new social demands. It turns out that a greater balance in the dissemination of the services of the Sanctuary, in other media than radio and newspaper, would require a cultural development of its potentialities. Church marketing in the use of other media – from comics about the history of the image to internet sites – is timid and insignificant; it is also based on a repetitive concern to evangelize under the exclusive reins and determinations of segmented groups within the Catholic Church.

On the other hand, the other institutions of civil society do not see ways that would enable interaction with those who six to seven million annual pilgrims. Therefore, they are kept at the mercy of a monolithic pastoral orientation, able to meet their ritual religious needs. But how are the existential demands that recreate the religiosity of these pilgrims on a daily basis?

Here, the mystique of the journey within the metropolis due to the symbolic and concrete reconstruction of the temple is resumed. Each journey produces the need for many others; each return, however, reduces the likelihood of achieving the desired spiritual good, since the needs are revitalized and multiplied according to the conflicts of the profane world. Something akin to the three fishermen's experience in 1717 – and here we find another analogy –, who fished for Count of Assumar⁶⁵, but never enough, never for themselves!

We conclude this reflection by recalling that the strategy of transposing the monumentality from the *temple* to the *pilgrimages* collides quantitatively against a metaphorical perpetual motion. As J. Campbell announced, Myth and religion, as autonomous sectors of knowledge, often tend to metaphorical exhaustion. Both narrate or announce worlds disconnected from the reality that feeds them.

However, when the pedagogical function of myth (by extension, of art and religion) enters the scene, new possibilities of understanding its metaphor emerge and are contextualized. In these terms, the perspective of the media should not reduce the religious function of Aparecida, but rather seek socio-cultural interlocutors that allow the city-sanctuary to care for old and new forms of religiosity. Something unlikely by the monopoly of the sacred, but not impossible.

4.2 Pilgrim's New Profile

One of the strategic concerns of the old scientific paradigm, according to Boaventura Santos, was (and continues to be) building rigid and fixed conceptual distinctions. The same discriminatory style is conveyed in the discourse of religious leaders – especially the Redemptorists –, who call “pilgrims” the true faithful of a pilgrim practice, a practice composed of cyclical and standardized actions ⁶⁶(Rosendahl). *Pilgrims* are those who perform a liturgical ritual of visiting Our Lady; more committed *pilgrims* are those who meet the clergy's sacramental guidelines, making their pilgrimage an act consecrated by religious organization and symbolism: equivalent to a visit to the Vatican in Rome (the city-sanctuary par excellence).

65 Count of Assumar – as D. Pedro de Almeida, Governor of the captaincy of São Paulo and Minas de Ouro between 1717 and 1720, was known. In the revolt of miners known as the Vila Rica Uprising, the building served as a meeting place for the resistance. Felipe Dos Santos, the upriser's leader, was brutally killed in Vila Rica (now Ouro Preto).

66 ROSENDAHL, Zeny – Porto das Caixas: Espaço Sagrado da baixada Fluminense São Paulo. Doctoral Dissertation. Rio de Janeiro:UERJ. NEPEC, 1996 (1994)

An investigation guided by a phenomenological conceptions of imagination (Pessanha)⁶⁷ of mythogenesis (Campbell) and education, in the methodology of reading/drafting articulated contexts (Resende) could not accept such an aprioristic conditioning, which separates *pilgrims* from *non-pilgrims*; it would be as if we distinguished *right* from *wrong*, *good* and *evil*, regardless of their contextual meanings. First, because the myth we investigate has built and equipped the temple for these “two” traveling types (pilgrims, in a broad sense). Second, because, as we have already discussed, the strictly religious universe has its origin in the resacralization of profane images, strengthened by the existential conflicts of a *collective demiurge* (manifested by spiritual archetypes in a creative work, the temple, in this case). That is why we recognize that it is this *non-traveling* pilgrim the main challenge for a specific pastoral action and a broad educational action inside and outside Aparecida.

But it is in the third point the main reason for our tendency to call *travelers* every pilgrim, visitor or even tourist (as we will still analyze) – this contingent of people who go to the patroness’ sanctuary, motivated by some sort of meaning. We understand that this meaning is committed to some existential/cultural expression of religiosity⁶⁸(Bourdieu); this expression is understood as the mystical/spiritual dimension of the existential needs of the subject in society; even to create alternatives to *death of man*, despite Nietzsche’s announcement of the *death of God*⁶⁹.

When the Humanities investigate the religious institution less, focusing more on the manifestations of religiosity, they seem to make a conceptual choice for isolated aspects, to the detriment of the collective approach. The papers published by the University of Lisbon’s Transpersonal Psychology Group⁷⁰ show expressive examples of how this rule can be operationalized without opposing society and individual in the universe of studies directly or indirectly linked to religion. The path is methodologically simple: it is the experience of the sacred that recreates myth and dream as existential metaphors. The metaphors, in turn, that will be instituted in some religious manifes-

67 PESANHA, J.A M (org). Bachelard, vida e obra – São Paulo Nova Cultura (col. Os Pensadores), 1990.

68 BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso in A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1992 (3ª edição)

69 SIMÕES Jorge. Cultura religiosa: O homem e o fenômeno religioso. São Paulo: Loyola, 1994

70 BRANCO-VASCO, Antônio e outros: A Vivência do Sagrado: sociedade, indivíduo, tradição. Lisboa: Hugin, 1998.

tation (with personal adaptations of their rites) depend on dominant political forces, being able to systematize *new traditions* (such the procession of candles between the new basilica and Port of Itaguaçu, on the eve of the patronness' day) and, consequently, to foster other myths (*mythogenesis*).

Therefore, what we call *religion* can be understood as a particular segment of *religiosity* that became socially institutionalized as a traditional representation of the experience of the sacred. Thus, universal religions – Judaism, Buddhism, Islam, Christianity, Hinduism – are eventually acknowledged worldwide for their great political ability to systematize a “sacred” and a “sacredness” that conveniently reproduce their precepts and the cultural limits of their civilizations. *Theo's Odyssey*, Cathrine Clément's novel of religions⁷¹, allowed us to sustain this perspective to the point of relating religion and religiosity as the setting and plot of a “theatrical text”, as a rule, compatible. The novel's central character, Theodore, travels the planet to see/live the religious customs of the main civilizations. However, despite his illness and the risks of life (a metaphor for motivation), he does not cease to be a Western European in search of a greater being.

This works schematically well, until the profane foundations of the sacred universe are radically shaken. How is it possible today, in the face of the first generations of an urban-industrial society, rapidly encouraged to post-industrial consumerism, to precisely delimit the most appropriate religious behavior in a pilgrimage? In pragmatic terms, the answer is also situated in the limits of the simpleton, which populates the conception of *postmodern world*; it is understood that it is always necessary to redeem the lost values of the good old times⁷².

We think that few problems tend both to contradiction and to rescue outdated procedures, in entirely new contexts. Even more so when a whole spatiality of the *ideology of the new* has already been carved exactly by the chisel of *older* ideological institutions: the Roman Catholic Apostolic Church (at least in terms of Western civilization).

And this contradiction has fostered chronic imbalances, precisely because, on the one hand, there is willingness to welcome pilgrims and pilgrimages that experi-

71 CLÉMENT, Cathrine. *A Viagem de Theo*, 1999.

72 DEBRAY Regis. *El arcaísmo pos-moderno: lo religioso en la aldea global*. (Buenos Aires: Manantial, 1996)

ence an official and ideal sacred, but, on the other, it is increasingly necessary to absorb a little “catechized” visitor, who are very demanding of facilities and procedures both strictly religious to non-sacred. After all, what *experience of the sacred* does this considerable group of pilgrims bring to push for changes in the space of Our Lady? Is there still need of further modernization? The answer seems to be a solid yes.

In Aparecida, this new profile of pilgrims and pilgrimages has been fashioned for approximately 25 years. The new pilgrim will not and does not wish to away with the old one. They just wish to be acknowledged and better treated in their transcendental needs. This is a substantially legitimate and, at the same time, complex claim – especially for specific institution such as a Marian sanctuary run by Redemptorists, that has been rather quantitatively (as opposed to qualitatively) made ready to attract and welcome them. How ready is the institution to *understand* the new pilgrim, given the revolutionary political, social and spatial context of the urbanization sped up by the motors of global capitalism?

4.2.1 The Context of the “Urbanized” Devotee.

The years after the modernization of the works in the new Basilica, including the construction of the Walkway of Faith, mark the supremacy of the urbanization of Brazilian society (Becker & Engler, 1994). But the essential values of colonial and agrarian heritage did not cease to be cultivated. They are still in tune with the religious practices of popular Catholicism (Fernandes, 1982). Would this same Catholicism have suffered more losses than imagined with the rural exodus of its faithful? Or would religious worship rather function as a bulwark of resistance, precisely in this scenario of loss of social identity?

We will open, in this part of the work, the questions into which the essential question may be translated: why has the religious myth of Aparecida been strengthening in a Brazil increasingly dominated by urban culture? Would it not be natural to expect a reflux of the Catholic religion in the face of the advancement of contemporary values, such as individualism and competition? What really fuels such Marian devotion?

One of the most dangerous devotional fuels is ignorance in dealing with the world, deep enough that their relation may be translated into interaction, incorporating each other⁷³. And that this *strange* world has been shaken in its two planes of

73 GUSDORF, Georges. Mito y metafísica: Introducción a la Filosofía. Buenos Aires: Editorial,

recognition: the field of phenomena and their representations. For this reason, when social groups see themselves in transformation (peasants into migrants, workers into underemployed, professionals into students), they seek to resort to the traditions of a world as exhausted as it is inexhaustible: a mythical world.

But the first question would be better asked if we spoke of “religiosity” instead of “religion”, according to the sociological perspective of Stefano Martelli, when discussing postmodern societies’ religious trends. Thus we would begin to observe the intensive growth of Aparecida, not as an isolated phenomenon, but as part of all existential searches of urban identity in the emerging context of postmodernity.

Every devotee performs a ritual; but the variables in style, time and discourse may suggest the absence of any devotion in a reading of the religious phenomenon that insists on being imprisoned by the old paradigm.

A survey (in the form of a semi-open questionnaire) that we conducted on the occasion of the Feast Of Our Lady Aparecida in October 1996, recorded curious data about this new urban devotee. We interviewed 50 pilgrims of both sexes and various age groups. They were approached personally, directly, on the mornings of October 11, 12 and 13 of that year.

In order to demonstrate what connections the pilgrims perceived between the sanctuary of Aparecida and the city of São Paulo, we formulated simple questions that would indirectly make the link. We realized, initially, that the largest contingent were from the states of Minas Gerais (40%); the Basilica confirmed that most pilgrimages organized for that time of the year came from that state. However, no other state had a larger number of inter-regional migrants than São Paulo. Which made the prospect of comparisons intended in the survey easier.

Identification	
(a) Name _____ m () ; f ()	(b) Age _____ (c) Born in _____ / _____
(d) Living in _____ / _____	(e) Visits _____ (f) Education _____ (g) Occupation _____
Questions	
A) What is most "sacred" for you in Aparecida?	
<input type="checkbox"/> the image <input type="checkbox"/> the city <input type="checkbox"/> the temple <input type="checkbox"/> the sanctuary <input type="checkbox"/> all of the above <input type="checkbox"/> some other special place.	
Which one? _____	
B) 1- Are you a devotee of other saints? _____ (Which ones?) _____	
2 - Do you visit other sanctuaries? _____ (Which ones?) _____	
3 - Have you ever been to São Paulo? _____ (How?) _____	
C) What aspects would you consider most relevant in these comparisons:	
1 - Aparecida X Other Sanctuary _____ _____	
2 - Aparecida X São Paulo _____ _____	
D) Do you remember anything about:	
1 - The construction of the new basilica? _____	
2 - The National pilgrimage of the image? _____	
3 - Life and religiosity in São Paulo? _____	
E) COMPLETE:	
Coming to Aparecida means... _____ ; but it is also good for... _____	
F) (COMMENTS) _____ (application no. _____ ; ___/10/1996)	

Figure 8: Survey with Aparecida pilgrims

In the item that addresses their knowledge of São Paulo, 4/5 of the respondents claimed they had been to the great metropolis. A very close percentage claim to have already visited another shrine, but only 42% confirmed that they are devotees of another saint. Such information leads to a suggestive idea about the ritual behavior of many pilgrims, precisely at a time of strong religious appeal such as the patroness' day. Much of the mystical involvement (whether traditional or not) of the visitors of Aparecida is due to the visit itself. It does not absorb an antecedent time, nor does it

continue indefinitely. It does not become, therefore, an apex of the devotional sacrifice that Mircea Eliade so well interprets as “the Eternal Return” and Zeny Rosendahl adapted as a basic schematization of the various *centers of the world* that involves the sacred spatiality of Porto das Caixas, in the state of Rio de Janeiro.

For the urbanized but constantly transitioning devotee, the center of the world is **temporarily**, not **permanently** at a given place. Because, even unconsciously, the urban pilgrim, influenced by the old ruptures and losses of rural and natural cycles and by the new ones that redefine cities, recognizes the trip to a sanctuary as a simple step. For them, the apex is only a step and their religiosity, when assumed, is nothing more than a polysemic resource to qualify/worship their *worldly existence*. Yes, it is always subject to sacralization.

Thus we may advance considerably in understanding other representations revealed in the poll. Let us see, for example, why so many respondents (60%) would have pointed the facilities and spaces of the city-sanctuary as “most sacred”. Fundamentally, because, for a significant number of them, the sacred is not a fixed given, neither spatially, nor in intensity. A significant number of pilgrims no longer distinguish the “old” from the “new” basilica, as had the critics of the construction for so many years (as mentioned in the previous chapter). It is true that this shakes, perhaps even destroy the important cultural values pervaded in the recognition of architectural heritage. But what portion of Brazilian society has preferred to give up accelerated urbanization out of respect for cultural identity? It is the opposite that is truly surprising: that some movement of defense of the old urban order should took place in Aparecida, with the monumental Basilica playing a diametrically opposed symbolic role from its design.

Another indicator of this new devotee lies in their ability to take up profane and therapeutic meanings that motivated their visits⁷⁴. When asked their main and secondary reasons for their pilgrimage, 30 out of 50 respondents (also 60%) stated that their coming, even on a holy day, was not limited to religious functions or obligations.

We may call to mind that the profane, so present in the festivities of the patroness saint scattered throughout the country, is a mark of the “sacred time” experienced

74 Geraldo Paiva, from the University of São Paulo Institute of Psychology, has been developing studies in the psychology of religion in order to understand the practical and symbolic instrumentation of therapeutic procedures in different creeds, especially in Spiritism and Pentecostal cults.

in the most traditional periods of our colonial history, as historian Mary Del Priore states⁷⁵. October 12 itself is already an institution of contemporary and urban Brazil. In the possibilities of unconscious articulation between the sacred and the profane, one may celebrate much more on this date: October 12 in Brazil is also Children's Day, with all its commercial and family appeal, and extending the same appeal to the Virgin Mary. Here again, *imagination* is, par excellence, *reality*, following Roberts Avens⁷⁶, who treats mythical imagination as a *Western Nirvana*. In addition, a profane feast also marks October 12 in Aparecida. Celebrations are closed with fireworks and concerts by popular bands, all this within the spatial and logistic limits of the sanctuary's schedule. The feast, therefore, also serves as a "break from routine", a "weekend plan" or the "will to rest", as some respondents justified their visit.

Still in 1994, when we selected 30 people to answer a questionnaire less directed to the objectives of the study, we diagnosed another very significant aspect of the presence of the Sanctuary in the religious experience of the new pilgrims. Few stated being in Aparecida for the first time, and many (more than 50%) said they were returning other times during the year. At the time, we just wanted to check if that were the case. We also asked about their time of stay in the city and the answer was articulated with the little knowledge of its other "tourist" spots. In these reports, we verified that, despite visiting Aparecida more than once, most did not know, for example, the Port of Itaguaçu, set of the *miracle fishing*.

In this new version, for qualitative research, we assess the importance of this return, even spatially limited, but significantly recurrent, through two comparisons: Aparecida X other sanctuaries and Aparecida x São Paulo. As a result, the hectic (violent and materialistic) daily life of *Mother City*, São Paulo, was widely known by those who were able to somehow compare it with the sanctuary, within a certain margin of comparison, Whereas the same respondents found it "difficult" to compare Aparecida and other shrines.

What is the most expressive representation of this last aspect described? The pilgrim glimpsed the sanctuary with eyes reeducated by urban and transitory references. In Aparecida, they do not seek their spiritual destiny as clearly and simply as they did in their rural past. Their motivation now is ruled by consumption and leisure;

75 DEL PRIORE, Mary. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1994.

76 AVENS Roberts. *Imaginação é Realidade*. Petrópolis/RJ: Vozes. Coleção Psicologia Analítica, 1994

it is one springboard (among others) for the unstable existential path. Considering the monumental size of the new challenges, nothing would be better and more natural than constantly seek treatment in this monumental *clinical hospital complex* for the new *spiritual evils* – Evils of the urban world crisis in an intense postmodern transition.

4.2.2 New Patterns of Religious Perception and Consumption

In the previous item, we did not tackle a fundamentally relevant aspect to the reflection on the context of the new devotees. We did so on purpose. The competition brought about by Neo-Pentecostalism into the therapeutic vacuum of traditional religions. According to the *Dictionary of Religions* edited by John Hinnells, this *dogmatic system internal to Christianity* is basically characterized by resuming sectarian values and rituals, congregating doctrinal and radical groups and leaders, and is based on one of the strongest Christian mystics – the *miraculous* polyglot by the gift of the Holy Spirit –, being *naturally* prone to cult formation. This definition corresponds to the thought of one of the authors who discuss the contemporary and plural sense of *return of the sacred* (Janeira & others, 1998). José A. Mourão believes the growth of small cults, as in the case of the old and New Pentecostalism, represents nothing more than the manifestation of a malaise *inside the Great Temple*. It would be, in layman's terms, what villages, ghettos, associations, among other groups would represent in (and often against) the urban space.

At the time when pilgrimages to Aparecida were booming, this threat to Catholicism – whether popular or traditional, conservative or committed to breaking with social economic ties, as is the case of the Liberation Theology – was also unfolding. In its dissemination of cults and churches, in the field of communications with marginalized strata, Pentecostalism has played an undeniable and fascinating pedagogical role – Including that of teaching the more traditional Catholic clergy to deal with new religious standards in a post-industrial society.

Most of the works that investigate Pentecostal renewal in detail – this North-American-born Christian *fundamentalism*, and with transnational pace and goals – ignore the symbolic and artistic strength that allows these churches/communities to spread with remarkable speed. Several authors focus their analyses on business, subjecting religious peculiarities to socio-economic determinants (PIERUCCI; PRANDI, 1996;

GOUVEIA, 1992; VALLE, 1998⁷⁷).

A few, however, begin to broaden the focus of possibilities opened by the phenomenon of the new Christian cults, also recognizing their high capacity to adapt to a more modern religiosity; that is, their ability to respond to the problems caused by urban life and, at the same time, develop their business procedures. In “Teatro, Templo e Mercado”, Leonildo Silveira Campos examines several examples of Pentecostal cults, not to challenge their religious legitimacy, but to question the future of the trends most resistant to the constant renewals of this postmodernity.

Had he followed the expressive development of charismatic movements within the Catholic Church and the entrepreneurial construction of modern liturgical leadership in the generation of priests of the 1990s, his thoughts would have been less particularized. With regard to the forms of bodily, auditory and visual communication, all resistance of historical Christianity will have the same dimension as its capacity for adaptation. No church wants to return to the condition of cult or esoteric movement. Even because the main leaders within these movements, project (even in their discourse) the construction of future monopolies.

And it is precisely in the hectic transit of ecclesiastical projects and theological and business adaptations that the faithful consumers of the renewed forms of spirituality are relating to the *religious market* in a much more pragmatic and utilitarian way.

The new patterns of religious perception and consumption can be segmented by social class and their degree of urban insertion in the spaces of a large or medium-sized cities. The more recent the urban occupation of this space (with infrastructure still incomplete), the greater the probability of penetration of Pentecostal “shops” and “services”.

On the other hand, among the privileged areas of large urban centers, the greater the translation of socioeconomic problems into psychosomatic dramas, the greater the call for alternative therapies and their combined recreations. There is in this case an immensurable range of possibilities, from Eastern philosophies to Pentecostal syncretisms – such as the Liturgy of the Reborn in Christ Church –, to occultism, divination and parapsychanalysis practices in self-help handbooks and courses, as evidenced by Aldo Terrin among the types of New Age religiosities.

77 PIERUCCI, A.; BRANDI, R. A realidade social da religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.

José Magnani's urban anthropology⁷⁸ allowed us to understand spatially an effective trend of contemporary religiosity. When we claim to participate in therapy, we experience the same religious logic as Pentecostal "believers." We therefore invest in a path of acceptance of religious freedom as market freedom. Our discourse, in general, will claim the old matrix of doctrinal fidelity and clearness to dub a given "target" of new religiosities as a *true* religion; Nevertheless, our survival practices in a neoliberalism-ridden world will be unconditionally much more assimilating than we intend or refuse.

It is remarkable to recognize in Aparecida a growing ritualistic effort to meet the most different Catholic groups that went there in organized pilgrimages, actively determined to establish the type of celebration they want. This does not seem to jeopardize the liturgical and theological control of the Redemptorist clergy, let alone disfigure the traditionalism of a sanctuary that imposes itself as a *religious capital*. But it undoubtedly opens up space for another range of adaptations and ritualistic coexistence external to the sanctuary itself. Why would the Aparecida City Council insist on denying the presence of other churches in the central area of the city? Why does the Sanctuary itself refuse to promote ecumenical events in accordance with the less prejudiced practice of its new faithful? Why, finally, the space of the Sanctuary already so linked to commercial manifestations – with the establishment of the Pilgrim Support Center – does not also invest in diverse cultural manifestations capable of dialogue with this emerging religiosity?

We continue to questions precisely because we recognize, at this stage, that the research *interacts* with realities. And, paradoxically, this makes us see that some realities, no matter how close they are, ignore each other. This is the case of the sanctuary that became a religious capital, based its power in the temple, but has not yet learned, with the metropolization, how to radiate this power to its immediate surroundings.

4.2.3 Religious Practices in the Face of Urban Transformations

The post-industrial metropolitan city condenses a cosmopolitan complex of challenges and tensions. The so-called "urban chaos", in our view, preserves the most valuable source of religious practices of our time. Violence, unemployment, so-

78 MAGNANI, José Guilherme Cantor, *Esotéricos na Cidade – os novos espaços de encontro vivência e culto*, in "São Paulo em Perspectiva" – vol. 9, nº 2, abril –junho de 1995 – Revista da Fundação SEADE.

cio-economic contrasts and chasms, drugs, anonymity, loneliness, traffic, floods, garbage, blackouts and rotation, economic instability, catastrophes, in short, there is no better model of hell precisely because it contains all the most accessible *roads to heaven*. Quantitatively, we have enough conflicts for many miracle fisheries; qualitatively though, other variables come into play.

A schematic example of this ambiguous Metropolitan potential may be seen in the Byzantine Rosary Sanctuary, in São Paulo. How does this practice interact with urban transformations and take the Catholic Church to another level of sociocultural insertion? We refer this reflection to speak more directly of an explicit case of ritual assimilation with a view to *resacralization* of a profane practice.

The above-mentioned São Paulo sanctuary deserves a specific geographical research. Its constitution comes in the midst of a convergence of social, political and religious factors, preponderant among which is the subdivision of the Archdiocese of São Paulo, as Tarcísio Louro's dissertation on space and power in the local Catholic Church has shown. The works of the sanctuary are embodied in the figure of Fr Marcelo Rossi, who has a strong insertion in the mass media, appearing on radio and television programs and releasing CDs. His career follows a *pop star* path; his charismatic *liberation* masses began in 1995 in the parish of Perpétuo Socorro (Interlagos region, in the south of the city of São Paulo); he had to move to increasingly larger spaces that could accommodate crowds of up to 50,000 people.

The sanctuary, spatially speaking, was born around an absolutely urbanized, business and modern mystique. It was first installed in the shed of a popular concert house, known as "Gonzagão" to meet the crowd of up to 20 believers. Then, it had to move to the premises of a former cosmetics factory, in an industrial hub in the neighborhood that has been gradually transformed into a commercial and service area.

There, the said Shrine is able to receive, in five weekly masses (two on Thursdays; one on Saturdays and another two on Sundays) a contingent of up to 120,000 people. It has been so since June 1998, when where is relocation gained inexhaustible media coverage. Ibope [Brazilian Institute of Public Opinion and Statistics] surveys recorded, at the time, high rates of television audience, and caravans of family and collective vehicles from different neighborhoods, cities and states began to fill the parking lots near the site.

In late 1998, the album with the songs sang and danced at the Byzantine Rosary Sanctuary was breaking record sales, reaching 3,7 million copies. Another, no less extraordinary feat of his would be able to reverse the most common Catholic practices for the days of Carnival: in the Avenue in front of the Shrine, Fr Rossi amassed a crowd of approximately 70 people to follow “The Trio Elétrico of Our Lord Jesus” – this in Brazil’s arguably most profane holiday! Two years later, the international motor racing circuit at Interlagos would host field masses on All Souls Day, gathering over 200,000 people.

We ask in a purely casual way: does the Byzantine Rosary Sanctuary – thus named to suggest that the prayers of the faithful should be practiced with greater agility and efficiency – present itself as a sacred, profane or resacralized space? Is it articulated in what kind of religious myth?

We answer, seeking coherence with our previous reasoning: it is sacred by its mystical ability of *resacralize* the layman within a metropolitan context par excellence. And it will remain sacred until other contingencies of urban religiosity challenge and modify the profile of these pilgrimages; of these shows of faith. Whether by internal conflicts, in the power dynamics of the Diocese of Santo Amaro – dismembered in 1988 from the Archdiocese of São Paulo and rivaling its line of action by betting on a “charismatic” orientation – whether by external conflicts, arising from the game of financial interests or the construction of religiously more attractive shows.

However, the modification can also take place in a direction of strengthening the monumental institutionalization of the show. The same contextual synchrony that made it appear externally to develop as a contiguous space of the metropolis of São Paulo, can be repeated internally. And all this within a socio-economic logic much more profitable and liberal, albeit indisputably Catholic.

No critic has managed, so far, to destabilize or tarnish the Fr Marcelo Rossi’s ecclesiastic practice – A sign of his strong political backing (being supported by the growing leadership of D. Fernando Figueiredo, Bishop of the Diocese of Santo Amaro), of the impeccable technical and liturgical apparatus and of his the popular appeal with believers, who seem largely to favor this form of worship and religious practice. Recently, ten months after the beginning of its operations, the temple-factory was under the São Paulo City Hall intervention, as it did not meet the safety and conservation requirements for the performance of public celebrations. A week later, all the neces-

sary improvements had been made, and the masses – which were being celebrated in the Avenue – were able to go back inside the old factory.

We remember this last episode as another significant fact of the political agility of church agents, in the sense of aligning religious practices with typically urban rhythms and challenges. When Christian churches such as the Universal Church of the Kingdom of God or the Christian Congregation remodel garages, warehouses, movie theaters, hangars as temples for their services, they do not understand that they are trivializing Christianity; On the contrary, they see in this a decisive step of a sacred work as the will of the Lord. In this sense, they try to express spatially the monotheistic perspective of Solomon's temple, destroying it and building it materially as often as necessary. Within Catholicism, the Sanctuaries of Aparecida and the Byzantine Rosay follow quite similar paths. All these productions highlight the new religiosities and symbolic forms of belief consistent with the urbanization that has been used as a reference for the modernization of social and spiritual existence.

In this new Mother Churchh, the sacred is not an austerity-ridden *code* or *context*; it is not a special space, absolutely ordered by the mysterious and the unattainable. ***The sacred is the profane that enables the existential.*** It is a context of identity. A code that justifies the desacralization of agrarian and past rites by the resacralization of neomyths (Diegues, 1997) consistent with urban existence and its overlapping scales of transformation.

4.3 Discovering Sacred Leisure: a Tourist Religiosity

One of the greatest anthropological and behavioral revolutions of contemporary sedentary society is in the rediscovery of a new form of *nomadism*. As national and international territories become aware of one another and form relationships, migrations multiply, ways of life become standardized; finally, as urbanization intensifies at various territorial scales, social mobility in space (physical or virtual, near or far) becomes a condition of maximum existence. For the sedentary, traveling is synonymous with a full existence.

But this “traveling” does not entail – or entails less and less – the mythological cult of adventure and of concrete spacial exile that marks *The Hero with a Thousand Faces*, synthesized as a personal mythogenesis by Josef Campbell. It is the everyday

trip; a “trip” of leisure; a break among many others that marks the steps of the hero, not in exile, but in his “urbe et orbe”.

As leisure, traveling is one of the most frequently mentioned forms of spending the so-called *free time*, the idle time of the logic of production, according to the complexity of challenging aspects that the geography of tourism, in the contributions of Adyr B. Rodrigues⁷⁹, has brought to the attention of the Humanities. Even as a one-day trip not booked with a travel agency, even as pre-tourism, traveling begins to take up a roll of fundamental right, alongside health, housing and education. What is the most convenient way, therefore, to give meaning to this leisure, so that it can also be later recognized as productive? This question is biased, and allows us to appropriate the following idea. Not only is “free time” naturally relative – considering the possibility that leisure may be more productive than work –, but the freedom of travel itself is defined only within a minimum economic viability. It is a question of acknowledging in tourism the full (and often even sacred) systematization of the continuous exercise of leisure.

Thus, we have the possibility to state that one of the greatest marks of the development of urban life, in a society that takes the first steps in its post-modernity, is precisely in the ways of enabling a continuous and diverse tourist enterprise as leisure.

Recent newspaper articles – following the data of the IBGE Statistical Yearbook (1997) – already record São Paulo as the largest receiving pole of foreign tourists in the country. But we do not need these data to acknowledge that São Paulo is the largest center of motivation and issuance of Brazilian tourists to the other poles and receiving areas, in Brazil and abroad. Thus, the Mother City of our research serves as a privileged field to demarcate the urban representativeness of the fastest growing economic sector in the world (as many tourism scholars say): the religious sector.

Naturally, we shall not hear detail how this representativeness has developed in Greater São Paulo in recent years. Our interest is centered on a very particular field of such dimension; one that would allow us to even understand and suggest new ways for the pastoral and social agents of such contemporary religious practices.

79 Especially *Turismo e Espaço – rumo a um conhecimento transdisciplinar* [Tourism and space – towards a transdisciplinary knowledge], (Hucitec, 1997), which collects of her work since the mid-1980s.

What is certain is that when you make a pilgrimage, in the molds of an urban experience, you undertake a full ritual practice of leisure and tourism. Whether it is for strictly devotional reasons and exclusively ecclesiastical practices, or for the mere curiosity of seeing and being in a different place (a basilica, a mass, a liturgical rite, etc.); in any case, an act of leisure is exercised because, among other reasons: a) a more significant use of free time is sought; b) it should be repeated on other occasions for similar reasons; c) it establishes continuity with the daily practices imagined in the city, although differences and/or ruptures are valued more.

Seeking to interpret this growing appeal to pilgrimaging within urban religious practices, we find a remarkable paradigm of analysis to work on the study of this *Mystique of Traveling* to Aparecida. Has urban religiosity taken up the features of tourism? Would tourism be a form of space worship fully inserted into the rules of an urban, if resacralized, universe in punctual terms? Then why, in Brazil in general and Aparecida in particular, has religious tourism been so little spread and worked on? With so many and so large pilgrimages, would it not be possible to set up a regional or nationwide, economically viable program able to optimize the tourist potential of each pilgrimage?

These are dangerous and challenging questions, in that they blur the boundaries of fields which had not hitherto been seen as neighboring. These are also risky contributions, in that they do not mature out of a long empirical work made into data and practical application strategies. All these questions stem from open *trial-and-error* observations, pertaining to our interactive methodological procedures. Nonetheless, they allow for systematizing research objects in the same line of work with the phenomenology of imagination. Such objects would necessarily yield a symbolic visibility, intermediated by literary instruments (or their equivalents), such as other *pillars of the earth*, capable of a more humanistic reading of tourism than Human Sciences or wont to do.

Before perfecting them, we may review the path that led us to the need of proposing a an understanding of the *Mistique of Traveling*, by acknowledging urban religiosity as fundamentally tourism. First, an analysis was made of how the mythogenesis of the metropolis of Aparecida was constituted, reinventing the myth of the image as the myth of the Temple. We call to mind that this did not stop with the modernization of the temple itself, and that urban chaos imposed imbalances similar to those of large cities. We sought in São Paulo not only the challenges brought about by such

imbalances, but also the processes that make them interact with the new religious practices. There was a substantive change in the idea of *sacred* that clarifies how the Metropolitan Myth takes place in a *traditional* religious space, with non-traditional ventures. And, at the time of framing the most recent reformulations in the Sanctuary (translated in the construction of the Pilgrim Support Center), a redirection of the myth and the role of the temple in this new dynamic of religious practices was achieved. Could the Pilgrim Support Center and its *Mall of Faith* be the way for the Sanctuary to claim itself as the capital of national religious tourism?

4.3.1 The Mall of Faith: A Temple of the New Religiosity?

In the 1990s, nothing was more controversial in the sanctuary and in Aparecida than the Pilgrim support Center, which, in its first stage, launched the Mall of Faith annexed to the new Basilica.

The work began in 1996. First stage took more than two years to be concluded, in May 1998; it was complex of shops and services extending into the Basilica's parking lot, which caused the bus stop in the sector to be moved to the adjacent Hills.

It comprises 720 shops spread through four double aisles, stemming from the central Food Court in an X shape. The overall structure fully resembles the model of the main shopping malls of large cities, without the presence, however, of the large retail chains. However, what most differentiates this "Mall of Faith" from others is the fact that it is attached to the south aisle of the Basilica, allowing a direct connection between the consumption of earthly and *spiritual* goods. Noé Sotillo had something similar outlined when the Basilica's underground – incidentally, an original Support Center – was built; now it was explicitly manifested in the landscape.

Most of the criticism and debate on the *Mall of Faith* regarded economic aspects of its building and maintenance. The first reason the Archdiocese put forward for its construction was want of safety, vandalism and commercial abuse brought by street vendors to the Basilica's parking lot and stairs.

Consulting with local authorities – including Noah Sotillo himself, who opposed the idea –, and expanding his contacts to better understand the religious universe under his responsibility, D. Aloísio Lorscheider was convinced that the work would only be possible on the sole initiative of the Archdiocese itself. But unlike other ventures

of the Sanctuary, in terms of rents and indirect sales, the construction of its own trade center would be a mid to long-term definite financial victory.

At first, news that the works would be getting and that local trade would be impacted brought the need of clarification and negotiation with the region's tradespeople. They wished to be assured that the competition would not jeopardize their business. The answer given by the Archdiocese and the Sanctuary management was simple, and was delivered by Fr Darcy (head of the Basilica): "*You can avoid the competition you fear so much if you buy a shop within the Pilgrim Support Center.*"

In May 97 — one year before the trade center's launching —, the price is established by the company hired to negotiate commercial spots where the following:

Table 7: Real estate sale and rental prices (1997)

Sector	Sale (R\$)	Rental
A	23,000.00	450.00
B	20,000.00	420.00
C	19,000.00	380.00
D	17,000.00	350.00

All shops measured 9m²; their prices would vary from highest (sector A) to lowest (sector D) according to their proximity to the food court (reserved for large *fast food* enterprises). In July, as the work was promised to be completed by December, sector D shops were sold out, and the others were on average 5% more expensive.

However, there was a delay in the construction of the metal structures, and losses ensued. With the completion of this phase alone, the budget of the Basilica management jumped from the expected R\$ 17,000,000.00 to approximately R\$ 23,000,000.00. In the local trade, the losses were proportionally greater; to this day, some withdrawals and delays have caused the mall to work with 80% of its capacity — this already takes into account that some sectors in one of the aisles were made into an aquatic exhibition space, with the inauguration of the Aparecida Aquarium.

But how was the problem of street vendors solved? To what extent was it kept at a distance or made to disappear? It is necessary to remember that *informal trade* in

Aparecida's shops and fairs was, pivotal as has been discussed in the previous session. The Sanctuary and the Archdiocese knew this, and kept this trade in check by planning to draw it inside. It is not our function to problematize whether the Church's directing of such cash flow falls within or without legal boundaries, seeing as it still eludes (completely or partially) the state's fiscal control. In the exercise of its monopoly, the Church found a solution that would meet the demands of its growing expenses; the maintenance of this mega sanctuary has become increasingly onerous. We are concerned, henceforth, to relate the challenges of this project and its main work with the new religious demands, and, consequently, with its reflections in the urbanization of Aparecida.

The above discussion on the changes in this urban religiosity and the acquisition of a ritual practice of tourist trips was not deduced from a mere theoretical framework. The Pilgrim Support Center is an unfinished venture, in its planning and implementation, not only because it continues to understand as "traditional pilgrims" exclusively those who play the role of consumers there, but also because these consumers want to acquire goods, therapies and cultures in the spectrum of the religious transformations that they has experienced. It has not yet been possible to develop a survey with the pilgrims regarding the Pilgrim Support Center, But its use was observed to be limited in this period.

If it was a space intended simply to service the *old* pilgrim – the *rural* pilgrim, more traditional even than the one mentioned in Renato Teixeira's song, *Romaria* –, the sanctuary would build a compatible space at the Mother Church Square, next to the old Basilica. Thus, the intended *support* to pilgrims could be seen as eminently ecclesiastic. But it was not what happened, nor was that the intention.

As it turns out, the Pilgrim Support Center has quickly proved limited to incorporate the expectations that surround it. Had it been projected and acknowledged as a sort of *Tourist Support Center*, where traditional pilgrims may be serviced alongside other visitors, the project would at least be a little less contradictory, and better articulated with current and future enterprises for the development of Aparecida. For this, the Church should involve other public and private agents in the project and, with them, set goals for each of its stages, which is still possible for stage two of the Support Center.

In the same year of 1998, alongside the Support Center, SEPAR Business Complex – an Italian venture –, predicted an investment of approximately R\$ 60,000,000.00 in an enterprise to be located less than 500 m from the Sanctuary. Located, therefore, on the banks of the Paraíba River and the railway, Magic Park presents itself with the name of recreational, cultural and religious park, having obtained been approved by the Aparecida City Hall in 1992 – a few years before the Pilgrim Support Center was realized as a trade and service enterprise.

Comprising a total area of 157,000 m² (6,500 m² of built area) – by way of comparison, the Support Center has 36,000 m² within the Archdiocese's 1,265,000 m² –, Magic Park appears to be the first mega venture of private, non-religious capital in Aparecida.

Although its construction started before the Pilgrim Support Center's, it was concluded only in the second half of 1998. Not unlike the Mall of Faith, it is limited by contingencies of planning in isolation that which should have been planned together.

After all, what is the public for a park of this size, next to the Basilica? Before answering what may seem obvious, I would like to point that, in the project signed by Park Inn Participações Engenharia e Comércio Ltda. – SEPAR's representative in Brazil –, the idea of *cultural park* is completed by two objectives: to serve simultaneously as a *recreational* and *religious* space. According to the rationale that Park Inn sent to the Aparecida City Hall, the religious Park, *hosting the largest animated nativity scene in the world and installations on Christ, will show his life from birth to death and the final victory of the Christian faith.*

Therefore, if even Magic Park, with its capacity to receive 9,000 pilgrims a day, has relevant concerns about religious consumption, why wouldn't the Pilgrim Support Center extend its potential to recreation and culture initiatives? Why did SEPAR representatives and City Hall, at the very least, not become co-responsible for the Support Center?

The great problem that circumscribes much of the questions posed relates to the centralized administration of the (political and religious) monopoly inherited and assimilated by the Sanctuary. Now its challenge is to learn how to deal with the monopolistic rules of a competitive market, where large investments do not have the extended durability of decades ago. If Noé Sotillo may be said to have *incorporated a*

mixture of Jack and Philip, he left no Sally or Jonathan for his heirs. In this sense, the construction of the Pilgrim Support Center has so far been but a bold and necessary undertaking, with misguided and partial administrative methods.

There is a lack of partnerships, strategic planning, regional marketing, broader debates on their impacts (including environmental), etc.; finally, there is a lack of political update in implementing decisions. Something which is terribly inaccessible both to the millennial Catholic Church, criticized by Leonardo Boff for its secular authoritarianism, into the centenary Redemptorist Congregation, as historically in theologically seen by Augustin Wernet and Fábio Reis. But if there is no such update (from the inside out or vice versa), it would be easier to plan a religious tourist program for the Greater São Paulo than for a pilgrimage center such as Aparecida! The Mother City remains fertile to reproduce in only one temple.

4.3.2 Other Support Center Models

The first Support Center opened in Aparecida was undoubtedly the Basilica's underground. This reorientation, introduced in Benedito Calixto De Jesus Neto's project (among all those already seen in Chapter 3), was one of those findings in which improvisation outdoes planning, almost by an irony of reality.

The administration of the Sanctuary itself is not sure of what will become of the underground once every complex designed for the Pilgrim Support Center is ready. So long as non-religious, profane functions such as street trade do not enter the sanctuary's *maximum sacredness* perimeter – the new Basilica and its immediate dependencies –, the use of the underground will be at the mercy of internal decisions; it will presumably serve ecclesiastical and pastoral purposes.

To what extent would the Redemptorists accept suggestions for future spatial and functional modifications to the Sanctuary? To what extent would these opinions, vented in a scientific document, not be seen as *heresy*? Perhaps, although of little moment, up to the extent of showing other paths and approximate experiences of a *tourist support center* to the various kinds of pilgrim that visit the Sanctuary.

In Juazeiro do Norte, in the state of Ceará, what we call Support Center is delimited as general service facilities, in front of the Church of Our Lady of Sorrows. Compared to the dimensions of the Basilica of Aparecida's underground, its appa-

tus would be nothing more than a *block*. However, it is the partnership of religious, laypeople, commercial and cultural institutions – such as the Regional University of Cariri itself –, and the local city hall that guarantee true *support* to visitors, and to the pilgrimages of devotion to Father Cicero Romão Batista – arguably, the most important popular saint in Brazil, despite the resistance of the Roman Church.

In Luján (district of Buenos Aires, Argentina), the various religious orders, added to the political strength of the local government, guarantee such support, maintaining and re-equipping the leisure areas, inside and outside the National Shrine. There, too, the recognition of the space sacralized by the patroness, Our Lady of Luján, throughout this century generated an accelerated development of the urban area. But the complementary services coming from other economic functions – such as the presence of a National University of Luján – helped leverage Luján as a unique heritage of domestic tourism, broadening their problem-solving management⁸⁰.

One of the most expressive cases of reorganization of the installed facilities that we have observed is in the sanctuary of Our Lady of Fátima in Portugal. In these terms, we are again dealing with a religious-national heritage of worldwide magnitude. Its millions of pilgrims/tourists experience there a process of religious, recreational and cultural reception far superior to the capacity of the Pilgrim Support Center under investigation. The political arrangement of the roles that each ecclesiastic, administrative and business authority must exercise has reached such a point of maturity that, in the face of proposals for spatial reordering, popular consultation becomes essential.

The first example of these geographical initiatives that we collected was EXPO-FAT – an event held in 1985, and published amid the celebrations of the 75th anniversary of the Virgin's apparitions in Cova da Iria. It is an interdisciplinary set of studies that discuss the urban expansion and the socio-environmental transformation of that village and its adjacencies.

Having been organized and promoted by the Sanctuary and other public entities on a local and national scale, the main perspective was to subsidize an authentic general urbanization plan, capable of monitoring the development of the parish of Fátima (until then belonging to the Council of Ourem, according to the administrative division of the Portuguese territory). In the face of an example like this, would it be absurd to

80 GUTMAN, Margarita. Centro Histórico de la ciudad de Luján, provincia de Buenos Aires. In *Revista Eure*, Santiago do Chile, 1995 (volume XXI, nº62, p. 75-98)

propose that the expansion of the Support Center project in Aparecida should follow a like diagnostic work?

In addition, from what has been observed, another example of architectural implementation is under development in the sanctuary and dubbed *New Basilica of Fátima*. In fact, the idea corresponds to a convention center designed under SEAC supervision (the Sanctuary's environment and constructions service), which, in 1996, issued the proposal with the name of GECA (Large Covered Space for Assemblies). The popularization of GECA as a new basilica is due to the fact that its use as a church or auditorium would be seasonal, that is, according to the time and needs⁸¹.

If this were the case in Aparecida, the new basilica would hardly have had so much support and contribution. First, because it resists to build versatile architectural spaces, especially when are designed to support an ideal pilgrim, by offering them a *mall* to their discreet tourist consumption. Secondly, because it is only when public opinion is consulted that foundations are laid for an effective support center. What consultations have been made in Aparecida to create the *Mall of Faith*? Even if no previous consultation has been made, there is no reason why not to do so in the future.

There is no reason why a *Tourism Support Center* could not be built, even become more monumental – especially on the political level – than the very temple that gave rise to it. After all, the practice of consumption in a shopping mall of the Sanctuary provides a ritual of sociability and leisure, in addition to an economic support – which is fundamental, therefore, in an increasingly urbanized world, although lacking in democratic experiences. We think that the mythical image of *city-sanctuary* is still viable in its future constitution. It would be a dream to see, in Aparecida, some of the urban dynamism found in Santiago de Compostela, in Spain, or Ouro Preto, in Minas Gerais. The historical, the artistic, the tourist and the future...everything, in short, within a socio-spatial balance in the likeness of Kingsbridge – not of Exeter, as many a William would like!

But one last aspect of this mystical journey has yet to be dimensioned. If so many spaces assume sacralized representations in the face of the new religiosity es-

81 In January 1999, the architectural design of the new building was approved, after extensive debate and public opinion consultations. This indicates a strong commitment of the administration of the Sanctuary of Fátima to involve the community in the realization of the project.

established by the enlargement of the myth, is there room for resistance? What are the chances of resistance to produce the *dream* mentioned above? Metaphorically, where can the subjects of the Mother City build temples, without leaving them at the mercy of lack of imagination?

4.3.3 The Christian Ambiguity of Marian Mysticism

More than 60% of the 85 official Catholic shrines spread across Brazil are devoted to Mary, as Zeny Rosendhal's doctoral dissertation shows. It should be noted that Our Ladies are the invariable patronesses of Latin American nations. Even in Aparecida, permanent exhibitions of the various American patronesses have been organized in order to spread this international attachment to Mary.

Most of the communities and parishes of the dioceses that make up the Greater São Paulo are dedicated to Our Lady⁸². The largest contingent of these churches is placed under the Virgin of Aparecida's protection, making up 43 parishes and communities until the early 1990s, according to an address catalog in the Archdiocese of São Paulo prior to its 1988 dismemberment. The current area of the archdiocese – with about ¼ of the previous territory – has 14 parishes devoted to Our Lady Aparecida, surpassing in numbers any other devotion.

Marian apparitions have been the most common and repeated form of *revelation* of the messages and mystical orientations of the New Testament, according to Isidro Juan Palácios, a Spanish journalist who, like many Marian scholars, has defended the mysticism of Mary as the greatest responsible for the current expansion of Catholicism.

The Catholic movements themselves of traditionalist appreciation such as TFP (Tradition, Family, Property), Opus Dei, or Pentecostals such as The Catholic Charismatic Renewal, radically focus their activities on the permanent worship of Holy Mary.

After all, what is the mythological dimension of such religiosity guided by this female *divinity*? Is this the theological root of an intrinsic contradiction to Christian

82 A preliminary survey of the Episcopal regions of the former Archdiocesan Division of São Paulo (until 1988, including the dioceses of Osasco, Santo Amaro and São Miguel) indicated that, in the absolute majority of the more than 100 communities and parishes dedicated to Our Lady, devotion to Our Lady Aparecida was manifested. The article in Appendix 1 reinforces Our Lady Aparecida's appeal in São Paulo, as it updates her predilection among Catholics over the other saints of the Church.

monotheism? Is this devotional attachment more complex than the mystique of the Holy Trinity?

In fact, Aparecida pilgrims do not engage with such philosophical controversies. They simply believe that Our Lady Aparecida, more than any other Catholic saint, in the role of Mother of God, is able to intervene in favor of their needs. Their invocation is in itself a means of communication with the Divine, in any dimension of the Holy Trinity (BOFF, 1995; PINKUS, 1991). Where, then, would the problem of desecration be questioned earlier? Where does Christian marianism reveal its ambiguity?

The most recent Chapel of Aparecida, built in the back of the Church of São Geraldo and next to the Port of Itaguaçu, indicates the way to this subtle ambiguity. Each candle, each ex-vow, each closed eye, each hand to the sky, each step indicates the same path. All these gestures, words and images indicate an inner space, prior to that outwardly manifested. In Aparecida, there is a such a place, though not observable: the sandy bottom of the Paraíba do Sul River. In the image, it is felt as the glue attaching the head to the body. Inside the temple, it internalizes the same place converting her eyes into monumental reverence. And in the Mother City, it lives its version of nature-woman, which only mythical entities, like Mary, are capable of *divinize*. Hiding and perpetuating its metropolitan materiality.

In post-industrial urban religiosity, an act of *desecration* will not be sacrilegious, evil or destructive in itself. It shows how unfinished those spaces that our existence has made sacred are.

The Christian myth, for example, is sacralized in the return to the Jewish God of the Old Testament; it is resacralized in the anointed God of the New Testament; but it is constantly desecrated in the materiality of the Immaculate Conception. The Virgin is not and cannot be a god, but gives rise to the Divine Being in person. Edward Edinger, in analyzing the mythical cycle of the Christian archetype, synthesizes this religious paradox. His essay lead us to conclude that *only through her – and never for her – humanity can be saved*.

Analogously or metaphorically, we see the same and identical mystique take place in the relationship between the Basilica of Aparecida and the metropolis of São Paulo. Only through the metropolization can the Basilica come true, not for the

urban life of the city or the place that gave rise to it. The temple – like Christ – is a sacred body, but the city – like Mary – is not. This is just another venerated, requested and profane image in the tangles of the muddy rivers of our interests.

Let us remember, here, that the city is Kingsbridge; it is the space that welcomes Tom the Builder's dreams and delusions; the city is a poor and distant continent, which provides a Cedar Madonna out of platonic love. The city is Jack's mother who lives in the forest, and has an intuition so sharp that it borders on magical wisdom. The city is the mystical Metropolis, and from it comes all the sacred temples, dying and resurrecting on the 3rd day, as the Scriptures say.

Cities are also the privileged interlocutors of the Holy Scriptures. From cities all mystical journeys depart; in them, all temples are born and grow. They are the greatest inventions made by humankind. And, just like Mary, in the Christian myth, the greatest space of hierophany ever conceived by the gods of this same humanity... *Woe To You Jerusalem!, Rome, Lisbon, Brasília, Rio de Janeiro, Aparecida, Woe To You São Paulo!* Woe to all your children who do not build in themselves a temple, a monument, a small image of the journey that is the existence of each.

CHAPTER V

RITOGENESIS OF THE MOTHER CITY



5.1 Those Debatable Final Remarks...

Our path of investigation reaches this end, which most resembles a *transition point for multiple possibilities*, making a direct provocation to the new Bachelardian scientific spirit. After all, we set out to conduct academic research on a religious space, bringing to the reader all its mythical rooting. And in the process of this unraveling, we find the most profane dimensions of its structuring.

None of this yields a soothing and satisfying feeling of mission accomplished. On the contrary, we seem to live the anguish of the “new” context of Metropolitan realities, which stands beyond the dramas experienced or supported in large cities such as São Paulo. Among them, the eclectic coexistence of many times in the same space. In other terms, we would ask: what is postmodernity precursor to? The dismantling of scientific rationalism corresponds to the reassembly of which future references?

There are no answers; only manifestations. Occasional signs. Cults, promises, cries, glances; crowds of pilgrims in multiple shrines. It is precisely due to these manifestations that we compose twelve aphorisms or fragments of a postmodern *intentionality*. When a research (a scientific pillar) is concluded, one of its most positive possibilities is to unfold and another type of work that continues or breaks away from it.

We would start to exploit, directly or indirectly, its essential vein, and, from then, we would feed into the scientific spirit of other researchers. Especially those who dare tune objectivity and subjectivity in the same project. However, the postmodern context refers us to a coherent and ambiguous scientific procedure: one must, for now, conclude one’s research and defend the researched content in a heroic act of self-affirmation.

We agree that, by accepting this path, one meets a didactic need – in principle, an anti-bachelardian pedagogy, because it affirms that every message must be clear and functional – anticipating the self-affirmative stance of scientific work. We will therefore proceed below to a great “methodological inversion”. Again, metaphorically, we will be a Greek gift only to invade this Trojan world, thirsty for novelty clad in and ancient attires.

Each aphorism evokes a smooth path, a brief summary of every path. For the hasty reader, eager only for the first and last pages will be an opportunity to “get ac-

quainted” with the content of the search, neglecting its tiresome path. For the others – whom we hope to be the majority –, it will be time for creative reading to “touch” the object under study, intending and/or managing to modify it.

However, in order not to dwell on the didactics of conclusions, we will use a thirteenth, highly unconventional aphorism: a tale dedicated to the applied Cosmogony that Ken Folleasilica for Our Lady Aparecida, allowed us to make in Aparecida; a tale substantiated in the fifth Bachelardian element (water + fire + earth + air = demiurge); or a simple archetypal passage of the imagination of this researcher who finds, in his Mother City, more pillars than in the novel that inspired us.

We call it *Ritogenesis of the Mother City* this recreation, sometimes venous or vital, of the sustaining pillars of our belief in those who believe. A temple is a recreation of the *telluric*, of *Mother Earth*, facing the *eternal*, the *heavenly*. Erecting and recognizing the strength of the temple is the best way for a collectivity to identify with the Goddess to reach the God. In the previous chapter, we discussed how this process feeds back into the intrinsic ambiguity of Christianity, so insoluble when disseminating expansion of its Universal ethics.

However, we do not connect this functional and collective dimension of the cults of monumental spaces and temples with the advancement of postmodernity, in the daily lives of individuals: these seeds of future temples. If new temples stem from metropolises – not as mountains, rivers, forests, hills or any natural monument, but as absolutely artificial facilities –, the metropolises are complex sanctuaries of post-modern contemporaneity. How can that mystical journey refer us to the original being: the greater demiurge, immanent to us, but manifested only in the alchemy of the four elements?

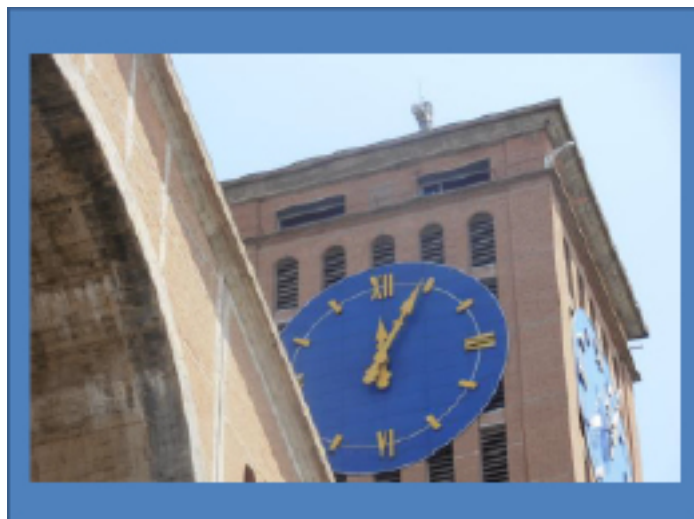
The aphorisms will show the way to the answer; the answer is watched by endless rituals of return to the city of origins or *ritogenetic cult of the Mother City*. This is the *hallucination* lived by each individual’s inner existential São Paulo. There, the Goddess receives back the “decapitated” image of our enigmatic individualities. There, in the quiet or frantic daily life of the profane world, ritogenesis recycles its fruitful paths: from the outside to the inside. They even compose a formal and material inspiration; inside out, repetitive and constant.

Let us make the text's ritogenesis, this brief synthesis of ideas – fragments of a postmodern cycle – so that we can caption the images that document the path of this study, reach the intended object, and identify the created the demiurge living with/in each of us.



I. **RESEARCH:** The temple of the Mother City consolidates the possibility of a mythical-religious space to be geographically investigated, within the paradigms of a phenomenology of imagination (based on the epistemological studies of Gaston Bachelard). Its phenomenal object, therefore, corresponds to a scientific look at the context that allowed the construction, development and maintenance of the New Basilica of the National Shrine of Our Lady of Aparecida, 170 Km from the São Paulo capital. And such a context, more than the temple, or sanctuary itself, is what we define geographically with the concept of metropolization.

II. **PATH:** Having to investigate a phenomenon almost unexplored by Geography forces us to a radical choice: either abandon the mythical-religious question, in the name of methodological security, or the safest methods proposing, in this case, a specific path: the writing of a mythical context recognized and composed from the disassembly of a detective novel. The methodology partly represents the extent of this path. But fundamentally it translates into the main vehicle. Its connection with the Master's research on geographical knowledge in teaching largely determines such a proposition.



III. **OBJECTIVES:** Initially, we believed it was possible to explore a contemporary religious dimension of the Paraíba Valley through the evolutionary analysis of this monument. We redirected this by realizing that the monumentality of the temple and the pilgrimage was a representation based on urban-metropolitan development. It became thus decisive to explore the mythogenetic gears that operated this metropolization of the new basilica. From there, we began to focus the studies on the technical and political decisions that made the temple of Aparecida viable. We wanted to look at how and understand why this construction came to be.

IV. **OBSERVATION:** From 1994 to 1998, we observed in Aparecida many pilgrimages, celebrations and manifestations of sociability (religious and non-religious) in various sectors of the city and the sanctuary. At every instance of this part of our methodological path, we gradually perceived a systematically truncated reality: the monumental Sanctuary concealed as much as it revealed a stunted city. But if religious monumentality crowned the rite of the Marian capital, how come the *capital* was so urbanistically limited?



V. **THEORETICAL CORRELATIONS:** Texts of psychology and sociology of religion were as important as academic works and reports that narrated the development of Aparecida. Everything seemed logical to us within the historical power relations between church and state. Then, in the late 1960s and early 1970s, the construction of the Basilica showed business procedures of unprecedented architectural and urban acceleration. In late 1995, with the reading of the novel “The Pillars of the Earth”, we reached the symbolic clarification that remained: in the construction of a religious landscape, the mythological image is fundamental.

VI. **EMPIRICAL CORRELATIONS:** The Shrine of Fátima has become one of the best equipped pilgrimage centers in the world, thanks to the systematic export of its image. We call it *symbolic migration*; it will happen to Our Lady Aparecida in the late 1960s. What the main character of the novel did with the Cedar Madonna, taking her to Kingsbridge Cathedral, D. Antônio Macedo will repeat, visiting more than 800 localities in Brazil, facilitating the socioeconomic bases to rationalize the construction of the temple by the hands of Noé Sotillo. From then on, the Basilica of Aparecida would belong to all but Aparecida itself.





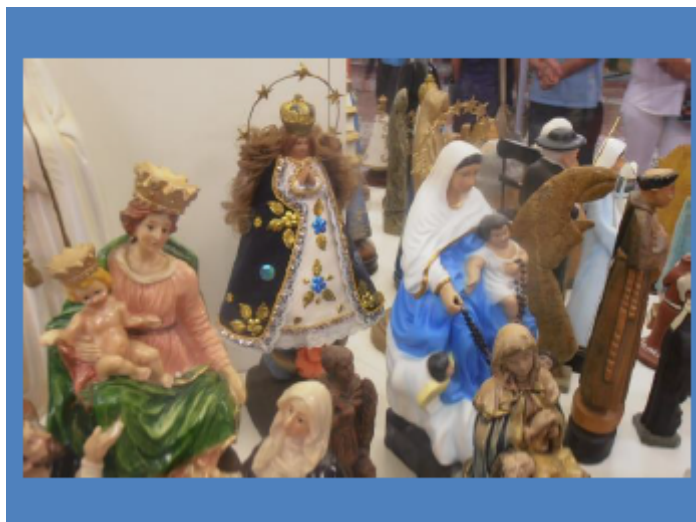
VII. **METROPOLITAN CORRELATIONS:** The definitive strangulation of the city begins with the inauguration of the Walkway of Faith. The astronomical numbers of the pilgrimages, the administrative challenges of the sanctuary to finish the construction and keep up with its maintenance, finally, the monumentality effected in the mega religious equipment revealed what we call *Metropolization of the Temple*. But if the temple became Metropolitan, the city “halted” and the “religious capital “ was formed nationally in two level; the *territorial* level, as sanctuary of the São Paulo metropolis and the *virtual* level, as a model of resistance of Catholic devotion in times of ecclesiastic crisis.

VIII. **INTERPRETATION:** The Metropolization of the sanctuary, however, brought along the chaotic expression of demographic and environmental saturation. In approximately 25 years, the temple (and all its modernizing innovations) proved insufficient to conveniently serve the new pilgrims. This was explained, exactly at the birth of a tertiary metropolis that reshaped the role of the Mother City. The São Paulo of production became the São Paulo of services, management, consumption and leisure. Internally, the pilgrim had changed their profile, their religiosity entered the urban rhythm definitively.



IX. **ONGOING REFORMULATIONS:** During the work, a number of transformations linked to these first attempts to respond to Metropolitan saturation had not yet begun. The direction of the Archdiocese changes, charismatic movements in politics and the Catholic liturgy grow, markets open to neoliberal privatizations, unemployment and urban violence explode, developmental politics ends with the “Real” Plan of Economic Stabilization, designed to stop inflation. The Sanctuary creates its Pilgrim Support Center, the “Mall of Faith”, and throws us into a terrible dilemma: to discuss or not this venture in the light of a mythical-spatial diagnosis, aimed at tourism.

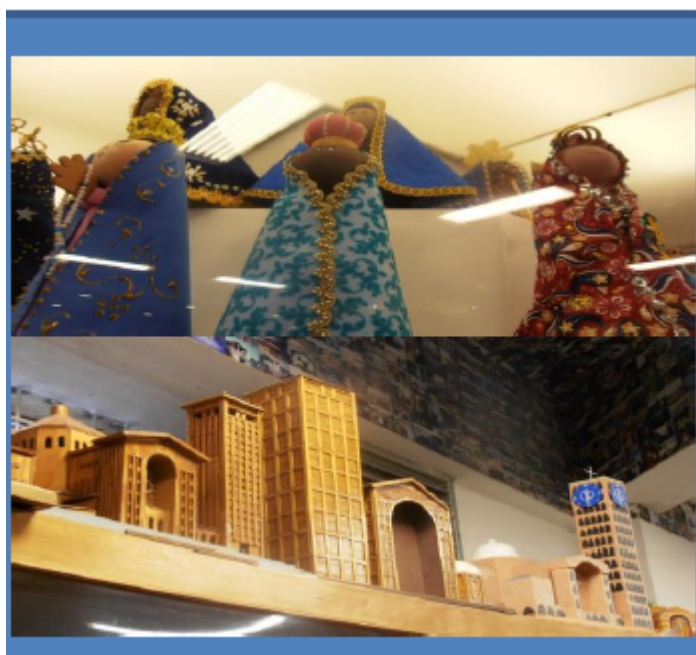
X. **GAPS:** We had faced an epistemological option, and decided to travel a more marshy terrain. The interactive aspect of our methodology would be limited to mapping the structural framework that would compare Aparecida to other national and international sanctuaries, with some metropolitan appeal. If, on the one hand, we did not feel there to be effective conditions to carry out this undertaking, on the other hand, it seemed strange to have to characterize metropolization and ignore its changes. The way was to expand the risk zone, focusing the investigation on the relationship between the Sanctuary and São Paulo, and assuming the discussion based on incomplete observations.



XI. **INTERACTION AS CRITICISM:** The development of the chapter on the “mystique” around the pilgrimages is based on a huge “flood” of ideas. In the classical terms of the “old” scientific spirit, much of the reflections on pilgrimages hovers in the field of inconsistent conjectures. However, assuming such gaps as well as the methodological disassembly that the phenomenology of imagination authorizes and the context drafting methodology has dubbed *Journey to the Temple*, we undertook the open discussion of the new projects. Criticism thus allows the geographical, tourist and pedagogical reflection of the proposed solutions for this temple of the Mother City.



XII. **INTERACTION AS CREATIVITY:** Going to the temple as a “mystic” Pilgrim attentive to many pros and cons of the temple did not make us forget that the “Mystic” is born in the “myth”, and that the myth is reinvented daily in the “rites” of our worldly life. We remember one among so many devotees who dedicate his existential temple (his life) to revere the image in a temple to the Mother City. We remember Antonio “Das Basilicas”; a merchant from Minas Gerais, resident of Francisco da Rocha, who, every October, brings to Our Lady a gift: a basilica made of matches. Like Tom the Builder, he fulfills his dream by giving wings to his creativity. He transforms his faith into a “Templar” rite: he builds and protects his temples by donating them to Our Lady Aparecida.



5.2 *The Postmodern Templar*

...It was a Thursday, Corpus Christi, when Antônio received the visit of a Knight Templar; a strange Pilgrim... a restless observer, who reminded him of Jack, Ellen's son. What does he want from a simple craftsman...

The first train in the afternoon stopped at Franco da Rocha – a dormitory town northwest of São Paulo. It brought an unusual figure in search of another.

That foreigner, disguised as townsfolk, was the instigating Jack, Ellen's son, in another of his missions outside the mythological Kingsbridge: to find the person who many claimed to be Tom the Builder himself.

This time, the wise evil tongues claimed that his adoptive father had been seen in those vicinities disguised as a shopkeeper, near the station. The brilliant bumpkin had the gift of making wooden churches with the same ease as a poet who meets with a source of inspiration. His name would be Antônio Gonçalves – a suggestive way of “brasilianizing” his identity, without cutting ties with his universal way of being – an ordinary being, capable of no ordinary feats, a natural *demiurge*.

The movement in the station follows its course, while Jack instantly reviews all the motivations of his quest. He, the son of a troubadour and a witch, would be there once again to make magic and poetry in a strange act of Investigation. What would move him to spend his Corpus Christi holiday sinking into the peripheral “jungles” of Greater São Paulo? If his Cathedral was already finished, why insist on this nebulous search? Would this “Tom the Builder”, reincarnated or impostor, really have something new to show or tell him? After all, who would have something to learn in the act of erecting a cathedral? Unless that encounter had a more intimate motive – telling Tom that his work, in matches, is nothing more than a childish imitation of Jack's genius – nothing could justify that waste of time. Nothing...? It was a kind of personal defense of an inner thesis...

“You want something, buddy?” Asked the station watchman, suspicious and cautious, upon noticing Jack's somewhat strange behavior.

“Good afternoon”, said Jack, without waiting for the answer of the watchman, “is this street to Antônio's bar?”

“Antônio from the Whistle Bar?”, the watchman looked in the direction of the street pointed out by Jack before confirming the answer, “that’s the way. Follow to the end of the first block of that street. The Whistle Bar is at the corner.”

Jack was five steps underway when he thanked his informant, as if he wanted to avoid further questions. He walked hurriedly and, in less than two minutes, was at the door of the bar, being observed by the guy who was buying gum at the counter and the clients on the sidewalk outside. Someone was crouching behind the counter. It must be Tom, he thought. In those long seconds that followed the revelation, all those distressing questions came back to his mind, instantaneous as an electronic bombardment.

The clients ignored that hypnotized being marching into the bar; but the boy, as if intrigued by Jack’s fixed eyes, announced him:

“Dona Helena, look... there’s a man here.”

“I can’t find the gum, Tom. Did you even get it? I saw Dito hand a client some Ping-Pong, but Babaloo I can’t find...” The counter clerk went on with her search, not minding the boy’s announcement.

“I’ll find it, woman”, Antônio answered from the back, and went on muttering something Jack could not understand. He was now in new and interesting ramblings.

“Dona Helena”, the boy insisted, “Dona...”

“Here! I found them, Josias. They were in the...” She stopped, noticing the frightened presence of Jack, who looked at her like a ghost or a deity, “...bonbon box. Good afternoon... May I help you?”

The scene was indeed “frozen” for a few seconds, which felt like an eternity inside Jack’s head. It was the most unexpected answer to his inquiries. To look for Tom (an adoptive father) was to find Ellen (his birth mother), and then “delve” into himself (the holiest of temples). That momentary “mirror”, the suitable pun of a god-child, always up to new igneous challenges, thawed the situation.

“Wow! This young man looks so much like you! Is he your son, Dona Helena?”

“What nonsense, Josias! I’m sorry, Mr...?”

“Jack. I am, Jack the architect of Kingsbridge Cathedral”, he realized the unnecessary formalism; “I’m a student. I came to meet... I came to talk to Mr Antônio

Gonçalves about the churches he makes...”

Dona Helena ended the scene before he went on, screaming.

“Tonho! Tonho! Come here! This young foreigner wants to talk to you. Hurry, man!”

“I’m coming, but you haven’t found those Babaloos yet...” said Antonio, hasting through the passage that gave access to the interior of the house. He looked at Jack, nodded hello and went on to mind the bubble gum.

“I put that chocolate box right there on the bottom shelf.”

“I’ve already found it, man! This young man is looking for you.” She lowered her voice, withdrawing from what conversation that was about to start.

“That’s me, then. May I help you?”

“Mr Antônio, I am Jack”, he was now feeling more objective and secure. “I was in Aparecida to know the basilicas of Our Lady, and I was told that you are a great artist of miniature cathedrals. I’d like to interview you... I mean, talk to you about your works.”

Jack stopped talking, observantly reading Tom’s reaction to those words. He also needed to adjust himself to the new discovery. Her eyes turned to Ellen, but her feelings fused into that Dona Helena many other female characters, without whom his life could not have come thus far. He saw his wife, Aliena; Fr Phillip’s church, the Cedar Madonna and the Iberian muse who swore him eternal love by that image; he saw the forest, his first abode, and Sally, his daughter and artistic heiress. He was, therefore, before the utter delirium that says: a man attains his divine nature only by the designs of His Mother Earth. Dona Helena was the only real reason for his being there. The rest, he thought, was text and pretext

“I’m sorry, but I don’t know that I will be of much help,” said Tom after some time of reflection on the meaning of those words. “I’m sorry, but I don’t know you from somewhere?”

The sudden question shook Jack out of his ecstasy; it also made Josias, the little boy, to lose interest and that encounter momentarily.

“Good afternoon Dona Helena; see you soon, Seu Antônio! I’m going. I want to get to the butcher’s before it closes. See you!” He paid and left the scene on the cross

street.

“Bye Josias, my regards to D. Nailde, and tell your mother I’ll send the cosmetics catalog next Saturday. It’s just that tomorrow we will have guests”, said Ellen, clearing the counter and to leave Tom at ease with the young man.

“I don’t know”, replied Jack, after observing the surroundings, “maybe in another life”, he said and smiled.

Ellen took up that cue to excuse herself; she had household chores to attend to.

“Call me if you need anything, Tonho. Have a good afternoon, professor...” Jack.

“I’m not a teacher, Miss Ellen... He-le-na. I’ll try to be one, in the future; for now, I do research.” Replied Jack, making that woman who would never leave his imagination smile for the first and last time.

“Weren’t you teaching at a school in São Paulo?”, said Tom, taking up the woman’s reasoning.

“No”, denied Jack firmly, finding it best to get rid of any pre-conceived reference.

“Well, then I guess you just came looking for me because of the news about the match churches. You want to know how and why they are made, don’t you?”

“Yes and no, Mr Antônio. By the way, may I call you Tom?”

Jack left Tom more surprised and intrigued than before. He followed him tensely with his eye, up until he sat down at the only table with chairs set up inside his bar. But he did not refuse his request for a long chat. Who was that guy, after all? Professor, researcher, reporter, some relative up to no good... or... would he be a city hall inspector ready to drain him some money! Damn it! They show up even on holidays!

“Sit down, Tom. There is no need to be scared. My work will not bring you any cost or loss. It’s just an exercise in imagination.”

“Could you be clearer, Mr Jack?”

“I became an architect thanks to the dream and endurance of people like you. In my land, I saw a town flourish, as a result of the interests at stake in a cathedral. They told me, after everything was over, that what my friends and I experienced was like a mythology; a kind of fundamental history that is repeated, by other lines, in so many other places.”

“Excuse me. Let me close the bar. That’s when we can talk more at ease.” Tom got up, closed the doors, and came back more curious and involved by Jack’s last justification. “Go on, young man.”

“I came to Brazil to know the Temple Of Our Lady Aparecida and the context of its construction. I was frightened by certain similarities that this place has to my Kingsbridge and my English cathedral.”

“Wow! Are you English? You don’t look English. How did you get here?”

“Yeah, Tom. I could not finish my comparative studies without knowing your work. I was apprentice to a very special mason known in my land as Tom the Builder”, he said, his eyes brimming with tears.

“I think the coincidence is one of the name alone. I’m no mason. I’m just a trader who, ten years ago, almost lost the movement of my legs. But thanks to the miraculous intervention of Our Lady Aparecida, I was able to walk and work again. What I do with the matches is nothing more than a child’s play, a humble gesture from someone who wanted to thank our Lord’s Mother and did not know how. One day, looking at the image of the Basilica on a brochure I got during my first pilgrimage, I decided to turn this hobby into an obligation. I made the models of the basilicas for the feast of the patroness in 1993. And, to this day, I keep making them.”

“It’s funny. I always thought destroying or building a temple was a big joke. Knowing the Basilica of Aparecida did not change my mind. But hearing you speak and looking at your works, displayed in magnified photos on the walls, I am sure that we are very mistaken.”

“Mistaken? How come?”

“Because we grow up and become adults in search of a more real life, full of responsibilities and sacrifices. When we face such a reality and we lose, we are thrown out; we become scenery, raw material for the few who will think our world for us. But, when we win, we tend to think that we are dreaming, that we have rediscovered our lost childhood, that the battle was not so hard.”

“Yes, but I still think it hard work to make a cathedral out of thousands of matches for months and take it on foot, every October, to Aparecida.”

“But you wouldn’t believe me if I said that your work is as important – or even

more so – as the Sanctuary itself, would you?”

“What nonsense, young man! What I do is just a drop before the ocean of Our Lady’s graces.”

“I know you are a man of faith. I also wish to learn to be one. But I ask you, Tom: what you just said, of the drop and the ocean, does that comes from you or from that divine grace to which you refer?”

“I don’t know... Now you’ve got me confused again! But why do you ask that? Is that part of the interview?”

“I’m sorry Tom. “No, this is not an interview, it is a journey of ideas, a war of dreams and imaginations.” “I see...” “By the way, have you ever read this book?” He leaned over and produced from his backpack the book to which he was referring.

“If it is not an interview for your research, your studies... I don’t understand... how my opinions about my experience of faith could be useful. Wouldn’t you rather talk to the vicar of the Church of Franco da Rocha? He organizes the pilgrimages from here to Aparecida”, Tom replied rather formally, ignoring the book on the table and wishing that man would go philosophize somewhere else.

“Tom, I know I seem weird to you, but do not think that I have come from so far to remain in deception. The context of the sanctuary of Aparecida, its new basilica, its development, that is, everything that concerns this research are nothing more than a pretext for our learning.”

“What learning is it, after all? I don’t think of what I do to fulfill my faith as searching for anything or trying to perfect anything. I am not learning anything, just renewing my my gratitude to God.”

“A learning of relationships, between worlds and spaces that we stubbornly separate. Tom. Call this “renewal” of yours as you wish. You call it faith, I call it myth; you call it service, I call it science; what really matters is knowing that our acts do work as a *bridge*. Have you been to the Watwalk of Faith in Aparecida?

“Sure; it’s a beautiful, brilliant place.”

“It started as a joke, or rather an immediate and polemic response to a split. Two worlds, two spaces were recreated in one.”

“I still do not understand why I should see my models as or more important than the church they imitate. To tell you the truth, I don’t even know why I’m giving so much importance to this conversation”, said Tom, already on the brink of impatience.”

“Calm down Tom, don’t get angry. Let’s say I just want you to renew your faith with greater awareness. I am the one who’s learning from you, visiting your home”, he recalled Ellen again, and was moved.” Every time you make a basilica and present it to the Sanctuary, a bridge between your everyday world and your sacred world is rebuilt within you. You live, in your own way, the myth of creation.”

“Now you said something beautiful and true! Every time I build a model and take it to the sanctuary, I seem to be closer to the Creator through Our Lady.”

“Millions of faithful, Tom, feel the same way when they build this *bridge* between sacred and profane spaces.” But few, like me and you, can translate that into such revealing language.”

“Are you also devoted to the Holy Virgin?”

“I call my Holy Virgin ‘Mother Earth’; her image, today, has the shape of a blue planet.”

“At least it reminds the blue cloak of Our Lady of the Immaculate Conception. What matters is that each one, in their land, venerates her with an open heart and...”

“Each in their profane space, right?”

“Maybe! I think now we’re on the same page. Let each, in their own place, coming from their own place, arrive at the same my deal.”

“That’s it Tom! And the ideal is a ‘bridge’. You know, when I arrived in Brazil, I heard two singers on the radio saying:

***The bridge is not concrete
It is not iron, it is not cement
The bridge is how far my thought goes
The bridge is neither for coming or going
The bridge is only crossing
Walk on the waters at that moment...***

“Wow, that was deep! Are you a singer, too, in your country?”

“I do the same as you: I ‘play’ with spatial ideas. I build cathedrals with pieces of other people’s art. Anyway Tom, I came to ask you for a piece of your creation to build my research, okay?”

“Well!” He looked up at the top of the fridge, “I only have that little church, it’s dusty; but you can have it, Jack...”

“No, no. That’s not it. I only want your permission to put in my work this faith of yours, which is able to overcome the limits of the profane world. An experience of how citizens become ‘templars’ in Aparecida.”

“Fine! If I understand what you want... I think that’s crazy. But fine. After all, walking with a model of sticks for almost 200km out of love for Our Lady is just as crazy, isn’t it?”

“Creating craziness, Tom – art in everyday life.” They laughed and shook hands. “Thank you.” Jack walked to the door and, before he left, said:

“The book is yours, Tom. See you... Thank Mrs Ellen for me.”

Jack set off quickly toward the station.

Tom ignored the young man’s last words and kept the door open, as if wanting Jack’s message to flow into the bar and fill it. When he took the book in hands – Doc Comparato’s *The War of Imaginations*, he read his back cover, much to Dona Helena’s surprise and admiration, who was peeping through a crack on the door:

As soon as Vigo entered the Chapel, Pope Julius II formulated a question considered unanswerable.

“What is madness?”

“Your Holiness, madness is chaos.”

“Is that all, Vigo? And why do they say that most artists are mad?”

“If Your Holiness will allow me, I believe madness precedes art. They would thus be nearly neighboring stages in the cycle of creativity.”

“What cycle is this?”

“Think carefully, Your Holiness. Madness precedes art. Art precedes science. Science precedes truth! Truth is God! And God always precedes madness. Because it is He who allows chaos. This is how the cycle of creativity turns. Madness, art, science, truth, God. Madness again. And the cycle repeats itself

endlessly and beyond in the spiral of creativity.”

“Now look, Dr Vigo, if I understand correctly, art is more important than truth.”

“Nothing is more important than truth, Your Holiness. But art can move humans much more than truth, even surpass truth. And this is true.”

“Vigo! This means only art can triumph over reality!”

*“Absurd though it may seem, Your Holiness, art will always be more eternal than fleeting reality. Yes, it can be stated without embarrassment that **only art triumphs over reality.**”*

Antônio Gonçalves, for the first time, admired his temple of sticks as a work of art. For the first time, he saw, in Helena’s eyes, an uncontested and passionate pride. For the first and last time, he thought of Jack as a mysterious son, for whom Eternity is exchanged for an instant. Only then, was Antônio Gonçalves reborn as Tom the Builder. The postmodern Templar. Knight of Metropolitan chaos or mythological guardian of the bridge from a temple to Mother City?

BIBLIOGRAPHY

- ANDRADE, J. V. de. Turismo: fundamentos e dimensões. São Paulo. Ática, 1997.
- ANSON, Peter F. A construção de Igrejas in Nova Enciclopédia Católica. Rio de Janeiro, 1969 (vol X).
- ARMSTRONG, Karen. Uma História de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. São Paulo. Companhia das Letras, 1995
- ARRUDA, J; CASEMIRO, R (coord) - Anais do Seminário de 150 anos do Pe. Cícero. Fortaleza/CE. RVC Gráfica, 1994.
- AVENS, Roberts. Imaginação é Realidade. Petrópolis/RJ. Vozes (Col. Psicologia Analítica), 1994.
- BACHELARD, G. A água e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo. Martins Fontes, 1989.
- BADINTER, Elizabeth. Um amor conquistado; o mito do amor materno. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1985.
- BARBOSA, Eliana. Gaston Bachelard: o arauto da pós-modernidade. Salvador/BA. Universitária Americana, 1993.
- BARBOSA, Severino Antônio. Redação: Escrever é desvendar o mundo. Campinas/São Paulo. Papirus, 1989 (5ªed.).
- BARTHAS, Cônego C.- Fátima; os testemunhos , os documentos. Lisboa/Portugal. Editorial Aster, 1967.
- BARTHES, Roland - Mitologias. São Paulo. Difel, 1982 (5ª.edição).
- BATAILLE, Georges - Teoria da Religião. São Paulo. Ática, 1993.
- BECKER ,B.K.; ENGLER, C.A.G. Brasil - uma nova potência regional na economia mundo. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1994.
- BENEDETTI, Luiz R. - Templo, Praça, Coração: A articulação do campo Religioso Católico – São Paulo. Tese de Doutorado da FFLCH - USP, 1988
- BENITEZ, J - O mistério da Viagem de Guadalupe. São Paulo. Mercúrio, 1991
- BERNIS, Jeanne - A imaginação: do sensualismo epicurista à psicanálise. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1987.
- BETTANINI, Tonino. Espaço e Ciências Humanas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BOING , M.P.Lourdes, fonte de graças. São Paulo. Loyola, 1995
- BOING, M.P. Guadalupe, a Mãe de Deus nas Américas. São Paulo: Loyola, 1995.
- BOFF, Clodovis. Maria na cultura brasileira, Aparecida, Iemanjá, N.S. da Libertação. Petrópolis/RJ. Vozes, 1995.
- BOFF, Leonardo. O Rosto Materno de Deus. Petrópolis/RJ. Vozes, 1995 (5ª.edição).
- BOFF, Leonardo. A Igreja e o Exercício do poder. Petrópolis/Rio de Janeiro. Vozes, 1985.
- BOFF, Leonardo. Nova Era: a Civilização Planetária, desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo, Ática, 1994.
- BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis/RJ. Vozes, 1999.
- BOLEN, Jean Shinoda. A sincronicidade e o Tao. São Paulo. Cultrix, 1997.

- BOURDIEU, Pierre - Genese e Estrutura do Campo Religioso in “ A economia das Trocas Simbólicas”. São Paulo: Perspectiva, 1992 (3ª. edição)
- BRAGA, José Julio de Assis. Diretrizes para expansão urbana de Guaratinguetá – Aparecida. TGI – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – USP, 1987.
- BRANCO, Vasco. A e outros – A vivência do sagrado. coordenação do Núcleo de Psicologia transpessoal – Fac. de Psicologia da universidade de Lisboa/ Portugal. Hugin, 1998
- BRUSTOLONI, Julio. “25 anos de Construção da Nova Igreja 1955-1980” - mimeo. Aparecida/SP, 1980.
- BRUSTOLONI, Julio. A Senhora da Conceição Aparecida. Aparecida/SP. Santuário, 1979
- BUTTNER, Manfred. Sobre a moderna geografia da Perpeção e sua importância na investigação na relação Religião-Ambiente. Conferência feita em Marburg/Alemanha, 1986 (p. 529 - 567)
- CAMINO, Ricardo da. A Senhora da Conceição Aparecida: padroeira do Brasil. Rio de Janeiro. Aurora, 1996.
- CAMPBELL, Joseph. O poder do mito, entrevista com Bill Moyers. São Paulo. Palas de Athenas, 1993.
- CAMPBELL, Joseph. As transformações do Mito através do tempo. São Paulo. Cultrix, 1993
- CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. São Paulo. Cultrix/ Pensamento, 1995
- CAMPBELL, Joseph. A Extensão Interior do Espaço Exterior. A Metáfora como Mito e Religião. Rio de Janeiro. Campus, 1991.
- CAMPOS, Leonildo Silveir Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento pentecostal. Petrópolis/RJ. Vozes; São Bernardo/SP.Simpósio; Unesp. São Paulo, 1997
- CAPEL, Horácio. La historia del mundo según La Bíblia in “La física sagrada. Espanha. Ediciones del Cerbal, 1985.
- CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação. A ciência , a sociedade e a cultura emergente. São Paulo. Cultrix, 1994.
- CATÃO, F. & VILELA, M. O monopólio do sagrado. Uma análise da presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo. Best Seller, 1994.
- CAVA, Ralph Della. Milagre em Joazeiro. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1976.
- CHAUÍ, Marilena (org). Merleau-Ponty, vida e obra. São Paulo. Nova cultural (col. Os Pensadores), 1989.
- CHAUÍ, Marilena – Convite a Filosofia. São Paulo. Ática, 1996 (5ª edição).
- CHRISTOFOLETTI, A. (org) - Perspectivas da Geografia. São Paulo. Difel, 1985.
- CLAVAL, Paul. Le Theme de La religion dans les estudes Geographiques in “Geographié et culture, no.2. Paris, 1992.
- CLEMENT, Catherine. A viagem de Théo: romance das religiões. São Paulo. Cia da Letras, 1999.
- COELHO, Ruy - Da antropologia Simbólica à antropologia cognitiva in “revista imaginário. Dinâmica do Simbólico. São Paulo. Núcleo do estudo interdisciplinar do imagi-

nário, 1993 (nº. 1)

COMPARATO, Doc. A guerra das imaginações. Lisboa. Pergaminho, 1998 & Rio de Janeiro. Rocco, 1997.

COSTA, Miguel S. D. Sobre a teoria da interpretação de Paul Ricoeur. Porto/Portugal Contraponto, 1995.

CRIPPA, Adolpho. A Sacralidade da Cultura. São Paulo. Tese de doutorado – PUC, 1973

DAMIANI, Amélia L. A cidade (des)ordenada. São Paulo. Tese de doutorado da FFLCH/USP, 1993.

DANIELS, S.; COSGROVE, D. The Iconography and landscape. Cambridge University, 1988.

DEBRAY, Régis. El arcaísmo pós moderno: Lo religioso en la aldea global. Buenos Aires/ Argentina. Manantial, 1996.

DETIENE, Marcel. A Invenção da mitologia (L'invention de La Mythologie) José Olympio, Rio de Janeiro. José Olympio; Brasília/DF. UnB, 1998.

DIEGUES, Antonio Carlos – Ilhas e Mares; simbolismo e imaginário. São Paulo. Hucitec, 1998

DORADO, A.G. Mariologia Popular Latino-Americana. São Paulo. Loyola, 1992.

DUBY, Georges. O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade (980-1420). Lisboa/Portugal, 1993.

DUPRONT, Alphonse. Tourisme et pelegrinage. (pag 97 a 121) in “Communications-FLSH Paris, 1967.

EDINGER, Edward F. O arquétipo Cristão. Um comentário junguiano sobre a vida de Cristo. São Paulo. Cultrix, 1995.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. A essência das religiões. Lisboa/Portugal. Livros do Brasil, 1962.

ELIADE, Mircea. Tratado da história das Religiões. São Paulo. Martins Fontes, 1993.

FEITOSA, Pe. Neri. As virtudes do Padre Cícero. Juazeiro do Norte/CE. URCA, IPESC-ICVC, 1991.

FENELON, D.R. & KHOURY, Y.A. Fontes para o estudo dos Movimentos dos leigos da Igreja Católica no Brasil 1920 – 1980. São Paulo. Projeto Histórico, 1987.

FELICIO, V. L .G. A imaginação simbólica. São Paulo. EDUSP, 1994.

FERNANDES, R. C. Romarias da Paixão. Rio de Janeiro. Rocco, 1994.

FERNANDES, R. C. Os Cavaleiros do Bom Jesus: Uma introdução às religiões populares. São Paulo. Brasiliense, 1982.

FERNANDES, F.A. O canto nas romarias de Aparecida: opressão ou alienação (pag 178 a 185) in “Comunicação e Classes Subalternas”. São Paulo. Cortez, 1980.

FOLLET, Ken. Os Pilares da Terra. Rio de Janeiro. Rocco, 1994 (7ª. edição) Vol I & II.

FRANÇA, Maria Cecília. Pequenos Centros Paulistas de Função religiosa. São Paulo. I.G. USP, 1975.

FREITAS, O.C. Aparecida, Capital Mariana do Brasil. Lorena/São Paulo, 1978

GARCIA, Pablo Bajo. María Reina y Madre de los Argentinos. Breve reseña de historia mariana argentina. Buenos Aires. Gram, 1980.

- GETTY, Adele. A Deusa. Madri/ Espanha. Del Prado. (col. Mitos, Deuses, Mistérios), 1997.
- GIRÃO, Aristides A. Fátima, terra de milagre. Coimbra/Portugal. Instituto Alta Cultura, 1958 (ensaio de geografia religiosa).
- GOMES, P. da C. (org) - Geografia, conceitos e temas. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1995.
- GRIMAL, Pierre. Dicionário da mitologia grega e romana. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1992.
- GÜNTER, Paulo. S. Catolicismo popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo. Loyola, 1979.
- GURVITCH, G. - La magie, la religion et el droit, Paris/ França .P.U.F, 1963
- GUSDORF, Georges. Mito y Metafísica: Introduccion a la Filosofia. Buenos Aires/ Argentina: Editorial Buenos Aires, 1973.
- GUTMAN, Margarita. Centro Histórico de la ciudad de Lujan, provincia de Buenos Aires in Ver Revista Eure, Santiago de Chile, 1995 (vol XXI, no.62, p. 75-98)
- HARVEY, David – Condição pós-moderna. São Paulo. Loyola, 1992.
- HINNELS, John R. Dicionário das religiões. São Paulo. Circulo do Livro, 1984.
- HOLM, Jean & Bower, John (coord). Mito e história. Lisboa/Portugal. Europa-América, 1997
- ISAAC, Erich - Religion, Landscape and Space Landscape, vol 9 , no.2 (s/d)
- JABOUILLE, Victor. Iniciação à Ciência dos Mitos. Sintra/Portugal. Inquérito, 1994.
- JACKOWSKI, Antoni. Tourisme et pelerinages religieux in “Problems of Tourism”. Institut of tourism, Warsaw, 1987.
- JANEIRA, Ana I. e outros – O regresso do sagrado. Lisboa/Port. Livros e Leitura Ltda, 1998
- JUNG, C.G. - (org) - O Homem e seus Símbolos. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1964 (11ª edição).
- JORGE, Pe. J. Simões. Cultura Religiosa. São Paulo: Loyola, 1994.
- LAGANÁ, L. Espaço sagrado e núcleos coloniais: o caso do bairro dos Pires. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.
- LAMAS, Maria. Mitologia Geral: O Mundo dos Deuses e dos Heróis. Lisboa//Portugal Estampa, 1991 – vol. I e II.
- LEMOS, Francisco Arnaldo. Os catolicismos brasileiros. Campinas/São Paulo. Alínea, 1996
- LEVI-STRAUSS, Claude. Mito e Significado. Lisboa/Portugal: Setenta, 1981
- LEXINKON, Herder. Dicionário dos Símbolos. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.
- LIAÑO, Ignacio G. de. La mentira social. Imagens, mitos y conducta. Madrid/Espanha. Tecnos, 1994.
- LIMA, Luiz C. (org). Da cidade ao campo: a diversidade do saber-fazer turístico. Fortaleza/ Ceará. Funece (UECE), 1998
- LIMA, Mesquitela. Antropologia do Simbólico ou simbólico da antropologia. Lisboa/Portugal. Presença, 1983.
- LORO, Tarcísio J. Espaço e poder na Igreja: A divisão da Arquidiocese de São Paulo.

- São Paulo. Tese de Doutorado da FFLCH-USP, 1995.
- LUNDQUIST, John M. O Templo. Madri/Espanha. Del Prado, 1997 (col. "Mitos, Deuses, Mistérios").
- MACDONALD, Fiona. Uma catedral Medieval. São Paulo. Manole Ltda., 1993 (col. Fique por dentro da História).
- MARCHI, Cesare. Grandes Pecadores, Grandes Catedrais. São Paulo. M. Fontes, 1991.
- MARTELLI, Stefano. A Religião na Sociedade Pós Moderna. São Paulo. Paulinas, 1995.
- MARTINS, J. e outros. Temas fundamentais de fenomenologia. São Paulo: Moraes, 1984.
- MARX, Murilo. Nosso Chão: do sagrado ao Profano. São Paulo: EDUSP, 1989.
- MEDINA, C. & GRECO, M. Saber plural, novo pacto da ciência. São Paulo: ECA-CJE/CNPQ, 1994 (nº. 3).
- MEGALE, Januário Francisco (org). Max Sorre. São Paulo: Ática, 1984 (col. Grandes Cientistas Sociais).
- MINC, Alain. A nova idade média. São Paulo: Ática, 1994.
- MORAIS, Régis. (org) - As razões do mito. Campinas/São Paulo. Papyrus, 1988
- MOREIRA, M.A.M. Aprendizagem significativa: a teoria de David Ausubel. S. Paulo. Moraes, 1982
- MULLER, Nice Lecocq. O fato urbano na Bacia do Rio Paraíba: Estado de São Paulo, Rio de Janeiro. Fundação IBGE, 1969.
- NEUMANN, Erich. A Grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo. Cultrix, 1996.
- NICHOLSON, Shirley (org). O novo despertar da Deusa: o princípio feminino hoje. Rio de Janeiro. Rocco, 1993
- OLIVEIRA, C.D.M de. Redação do Contexto no Ensino Fundamental de Geografia no.70. São Paulo. AGB, 1991 (p. 23 a 34).
- OLIVEIRA, Pedro A.R. de. Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis/Rio de Janeiro. Vozes, 1985
- PAIVA, Geraldo. Textos de Psicologia e Religião. São Paulo. USP, 1995 (mimeo p/ curso de pós graduação do Instituto de Psicologia).
- PALACIOS, Isidro-Juan - Aparições de Maria: Lendas e Realidade sobre o mistério mariano. Rio de Janeiro. Nova Era/Record, 1995
- PANKOW, Gisela. O homem e seu espaço vivido. São Paulo. Papyrus, 1988
- PASTRO, Claudio. Arte Sacra: o espaço sagrado de hoje. São Paulo. Loyola, 1993.
- PATAI, Raphael. O mito e o homem moderno. São Paulo. Cultrix, São Paulo, 1979.
- PELLEGRINI, L. O feminino no homem. São Paulo in Revista Planeta, 1996.
- PENNICK, Nigel. Geometria Sagrada. Simbolismo e intenção nas estruturas religiosas. São Paulo. Pensamento, 1976
- PENTEADO, Pedro. A construção da memória nos centros de peregrinação in Revista Internacional Católica (Communio) . ano XIV, página 329/344, 1997.
- PERSON, Ethel S. – O poder da fantasia: como construímos nossas vidas. Rio de

Janeiro. Rocco, 1997.

PESSANHA, J.A.M. (org) - Bachelard, Vida e Obra. São Paulo. Nova Cultural, 1988 (col. os Pensadores)

PIAZZA, Pe. Waldomiro – Religiões da humanidade. São Paulo. Loyola, 1996 (3ª edição)

PIERUCCI, A. F. & PRANDI, R. - A Realidade Social das Religiões no Brasil. São Paulo. Hucitec, 1996

PINKUS, Lúcio. O mito de Maria. Uma abordagem simbólica. São Paulo. Paulinas, 1991

PRIORE, Mary Del - Religião e Religiosidade no Brasil colonial. São Paulo. Ática, 1994 (col. História em Movimento)

QUEIROZ, Maria I.P. - Os catolicismos Brasileiros. São Paulo. CERU, 1971 (CADERNOS no. 4)

QUEIROZ, J. e outros - Interfaces do Sagrado em véspera de milênio. São Paulo. Olho D'água, 1996 (CRE – PUC).

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. São Paulo. Ática, 1993

RAMALLO, Germán. A Arte Românica. São Paulo. Martins Fonte, 1992 (col. Saber Ver)

RAMOS, Luciano. A Padroeira. Origem do Culto a Senhora Aparecida. São Paulo. Paulinas, 1992

REHFELD, Walter I. Tempo e religião. São Paulo. Perpectiva. EDUSP, 1988

REIS, Fábio J.G. Os redentoristas de Aparecida e a regeneração do Brasil (1916-1931). São Paulo. Tese de Doutorado para a FFLCH/USP, 1998 (vol I & II)

REZENDE, Antônio M. A concepção fenomenológica da educação. São Paulo. Cortez, 1990

RIESGO, Manuel F. Del. La pos modernidad y la crisis de los valores religiosos. Madrid/ Espanha. Del Hombre. Antropos, 1989

RIVA, Elcio. Suplicante no caminho de Aparecida in “Comunicação e classes subalternas”. São Paulo. Cortez, 1980

ROCHEFORT, Michel. Redes e Sistemas – ensinando sobre o urbano e a região. São Paulo. Cortez, 1998

RODRIGUES, Adyr (org). Turismo e Geografia. Reflexões teóricas e enfoques regionais São Paulo. Hucitec, 1996

RODRIGUES, Adyr (org). Turismo e Espaço. Rumo a um conhecimento transdisciplinar São Paulo. Hucitec, 1997

RODRIGUES, Adyr (org). Turismo, modernização, globalização – geografia: teoria e realidade. São Paulo. Hucitec, 1997 (no. 42)

RODRIGUES, I.O e outros. Médio Vale do Paraíba do Sul: Estado, Políticas Públicas e Organização do espaço in Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro. IBGE, 1992 (vol 54, nº.2)

RODRIGUES, M^a. F. Serafim. Fátima: Problemas Geográficos de um Centro de Peregrinação. Lisboa/Portugal. Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa/Portugal, 1974

- ROSENDHAL, Zeny. O Sagrado e o urbano: gênese e função das cidades in Espaço e Cultura . Rio de Janeiro. UERJ/NEPEC, 1996 (nº. 2).
- ROSENDHAL, Zeny. Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense. São Paulo. Tese de Doutorado FFLCH-USP, 1994.
- RUTHVEN, K.K. O Mito. São Paulo. Perspectiva, 1997 (col. Debates - 270)
- SALISBURY, Joyce E. Pais da Igreja, virgens independentes. São Paulo. Página Aberta, 1995.
- SANTO, Moisés Espírito - Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima. Lisboa/Portugal. ISER- Universidade Nova Lisboa, 1995 (4ª edição)
- SANTOS, Boaventura S. Introdução a uma ciência pós-moderna. Rio de Janeiro. Graal, 1989
- SANTOS, Lourival. O rosto da igreja na Imagem da Senhora Aparecida in anais do Seminário Pedagogia da Imagem, Imagem na Pedagogia. Niterói/RJ. UFF, 1995
- SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo; razão e emoção. São Paulo. Hucitec, 1996
- SANTOS, Milton A. A urbanização brasileira. São Paulo. Hucitec, 1993.
- SANTOS, Milton A. Metrópole Corporativa Fragmentada: O caso de São Paulo. São Paulo. Nobel, 1990
- SANTUÁRIO DE FÁTIMA. Grande espaço coberto para Assembleias (GECA) e outros espaços. Fátima/ Portugal. Projeto de Programa, 1996
- SARTORI, Frei Luis M. A. Carismáticos e a Igreja Católica in dossiê Magia. São Paulo. CCS-USP, 1996 (Revista da USP)
- SEAC (Serviço de Ambiente e Construções). Expansão urbanística de Fátima, EXPOFAT Fátima/ Portugal, 1985 (7º aniversário das aparições)
- SEABRA, Zelita. Tempo de Camélia. O espaço do mito. Rio de Janeiro. Record, 1996
- SOARES, M^a. L. A. Girassóis e Heliantos: maneiras criadoras para conhecer geografia. São Paulo. Tese de Doutorado da FFLCH-USP, 1996
- SOUSA, M^a. Adélia - A metrópole global: uma reflexão sobre o espaço intra- metropolitano, in São Paulo em Perspectiva. São Paulo. Fund. SEADE, 1995 (vol 9/ no.2)
- SOUZA, Eudoro de. Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo. Brasília/D.Federal. UNB, 1995
- SOUZA, Eudoro de. Mitologia II: História e Mito. Brasília/D. Federal. UNB, 1995
- TERRIN, Aldo Natale. Nova era: a religiosidade do pós-moderno. Petrópolis/Rio de Janeiro. Loyola, 1996.
- TERSEUR, Françoise; AMARANTE, Eduardo – Templários: Aspectos secretos da ordem. Lisboa/Portugal. Nova Acrópole, 1998
- TIRAPELLI, Percival. A construção religiosa no contexto urbano do Vale do Paraíba. São Paulo. Dissertação de Mestrado, ECA-USP, 1983.
- TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar. A perspectiva da Experiência. São Paulo. Difel, 1983.
- URRY, John. O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. São Paulo. Nobel, 1990.
- VALLE, Huascar T. Tratado de teologia profana: a nova religião para o novo milênio. São Paulo: Alfa Omêga, 1997.
- VESENTINI, J.W. A capital Geopolítica. São Paulo: Ática, 1986.
- VERGOTE, A. Etude Psychologique. Bruxelas/ Bélgica: Mardaga, 1983.
- VICENT, M. & STRADLING, R.A. - Espanha e Portugal História e Cultura da Penín-

sula Ibérica. Madri/Espanha: Del Prado, 1997 (Vol I e II - Col. Grandes Impérios e Civilizações)

VIEIRA, Mariangel F. Uma devoção estratégica o culto a Nossa Sra. Aparecida (1960 -89). São Paulo. Dissertação de Mestrado em História – PUC- São Paulo, 1993.

WALKER, Daniel. Padre Cícero na Berlinda. Juazeiro do Norte – CE: Edições IPESC, 1995.

WERNET, Augustin. Peregrinação a Aparecida: das romarias programadas ao turismo religioso in Turismo, Modernidade e Globalização. São Paulo: Hucitec, 1997.

WILKINSON, John. Jerusalém: anno domini. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

WHITMONT, Edward C. O Retorno da Deusa. São Paulo: Summus Editorial, 1991.

WEBER, Max. Tipos de Comunidad Religiosa (sociología de la religión) in Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WOBETO, Afonso Ir. Santuários: onde Deus se encontra com os homens. São Paulo: Loyola, 1992.

ZEVI, Bruno. Saber ver a arquitetura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

List of periodicals consulted

Newspapers

- *Diário Popular*
- *Estado de São Paulo*
- *Folha de São Paulo*
- *Jornal Aparecidense*
- *Jornal do Brasil*
- *Notícias de Fátima*
- *Santuário de Aparecida*
- *São Paulo (Arquidiocese of São Paulo)*
- *Vale Paraibano*

Magazines

- *Correio da Unesco*
- *Ecos Marianos*
- *Espaço e Cultura NEPEC/UERJ*
- *Isto É*
- *Veja*

Miscellaneous

- *Boletim Eclesiástico* – Órgão Oficial da Arquidiocese de São Paulo
- Documentation of the Metropolitan Curia of Aparecida
- IEV monthly newsletter – Instituto de Estudos Valeparaibanos

List of photos

1. National Basilica, Aparecida / SP
2. Walkway of Faith
3. Basilica Tower Clock
4. City Panorama
5. Products and Marketing of the Basilica
6. Gardens with the image of miraculous fishing
7. Pilgrim support center
8. Inside the Basilica
9. Food court and organized pilgrimage
10. Sacred Images in the Room of Promises
11. Chapel of Candles and donated watches
12. Model of the Sanctuary, devotion of a pilgrim (Antônio Gonçalves) and sacred crafts

RESUMO

Este estudo trata da construção e modernização da Basílica Nacional de N. Senhora de Aparecida, localizada no santuário católico do mesmo nome, em Aparecida – no estado de São Paulo (a 160 km da capital do estado). O autor faz uma investigação a respeito dos aspectos míticos que envolvem as transformações espaciais e urbanísticas dessa construção. Sua metodologia de análise fundamenta-se na fenomenologia da imaginação proposta por Gaston Bachelard como um caminho para os desafios da ciência na pós-modernidade. O trabalho não se limita a relacionar a implementação da obra arquitetônica (o “templo”) com o desenvolvimento metropolitano da cidade de São Paulo (a “cidade-mãe”). Seu objetivo central está em demonstrar, ao menos teoricamente, que os mitos e suas atualizações constantes (mitogênese, mística e criações artísticas) permitem à ciência geográfica compreender a organização de um espaço religioso e sugerir instrumentos (no turismo e na educação) para seu aperfeiçoamento social.

Abstract

The present study examines the construction and modernization of the National Basilica of Our Lady Aparecida, located in the Roman Catholic Sanctuary of Aparecida, 100 miles from the São Paulo state capital. The author has surveyed the mythical aspects involving the spatial and urbanistic transformations of the building. His methodology of analysis is grounded on the phenomenology of the imagination proposed by Gaston Bachelard as a way of dealing with the challenges of science in the post-modern age. The paper is not limited to relating the implementation of an architectural work (the “temple”) to the metropolitan development of the city of São Paulo (the “mother-city”).

Its main goal is to demonstrate, at least theoretically, that the myths and their constant renewal (mythogenesis, mysticism, and artistic creations) help Geographic Science to better understand the organization of religious spaces and to propose instruments (in tourism and education) for their social enhancement.

Resumen

Este estudio trata de la construcción y modernización de la Basílica Nacional de N. Señora de Aparecida, en el santuario católico del mismo nombre, en Aparecida - en el estado de São Paulo (a 160 km de la capital del estado). El autor hace un estudio sobre los aspectos míticos que implican transformaciones espaciales y la planificación urbana de esta construcción. Su metodología de análisis basado en la fenomenología de la imaginación propuesto por Gaston Bachelard como una manera para los retos de la ciencia en la posmodernidad. El trabajo no se limita a relacionar con la ejecución de la obra arquitectónica (“templo”) con el desarrollo de la ciudad metropolitana de São Paulo (la “ciudad madre”). Su principal objetivo es demostrar, al menos teóricamente, que los mitos y sus actualizaciones constantes (mitogenesis, creaciones místicas y artísticas) permiten a la ciencia geográfica para entender la organización de un espacio religioso y sugieren herramientas (turismo y educación) para su mejora social.

Agradecemos o financiamento desta edição ao Programa CAPES/FUNCAP Edital 04/2017 - Proc. 88887.165948/2018-00: Apoio às Estratégias de Cooperação Científica do Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFC. Agradecemos também e ao Professor Fabiano Seixas Fernandes que realizou em poucos meses esse intenso trabalho de tradução do presente estudo.



www.arcoeditores.com



contato@arcoeditores.com



(55)99723-4952



[/arcoeditores](https://www.instagram.com/arcoeditores)



[@arcoeditores](https://www.facebook.com/arcoeditores)



ISBN: 978-65-89949-22-0

BR



9 786589 949220

ARCO
EDITORES