

MARLEI TEIXEIRA

**MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NO FORTE COIMBRA:
IDENTIDADES POLÍTICA, MILITAR E RELIGIOSA NA
TERRITORIALIDADE DE FRONTEIRA**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL –
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE
2005**

MARLEI TEIXEIRA

**MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NO FORTE COIMBRA:
IDENTIDADES POLÍTICA, MILITAR E RELIGIOSA NA
TERRITORIALIDADE DE FRONTEIRA**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local – Mestrado Acadêmico à Banca Examinadora, sob a orientação da Professora Dr^a Maria Augusta de Castilho.

Área de Concentração:

Territorialidade e dinâmicas sócio-ambientais

Linha de Pesquisa:

Cultura e identidades locais

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL –
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE
2005**

BANCA EXAMINADORA

Orientadora - Profª Drª Maria Augusta de Castilho
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Profª Drª Zeny Rosendahl
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dr. Jérri Roberto Marin
Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD

AGRADECIMENTOS

Ao final deste trabalho julgo necessário salientar o nome de algumas pessoas e instituições que direta ou indiretamente contribuíram para a construção desta pesquisa.

Agradeço a Deus por conceder força e coragem principalmente nos momentos mais difíceis de serem superados;

- à Capes, pela concessão do financiamento para realização da pesquisa;
à orientadora, prof. Dr^a Maria Augusta pela paciência e profissionalismo no seu trabalho de orientar;
- ao exército brasileiro na pessoa do Comandante do Forte Coimbra, Capitão Ribeiro Neto, pela concessão de informações imprescindíveis para realização da pesquisa desta dissertação;
- aos tenentes Teixeira e Acosta e meu amigo Manoel da Silva que gentilmente assessoram no trabalho de campo.

Enfim, aos demais amigos cujos nomes não serão citados para evitar a injustiça de algum esquecimento, mas que compartilharam comigo as incertezas e inseguranças no desenvolvimento dessa dissertação.

RESUMO

O presente trabalho diz respeito à devoção a nossa Senhora do Carmo Padroeira do Forte Coimbra, que tem sua origem desde à fundação do Forte e que perpetua até os dias atuais. Para analisar essa devoção na territorialidade de fronteira tornou-se necessário abordar o conceito de Sagrado, aspectos culturais, políticos e militar a fim de oferecer ao leitor possível entendimento sobre esta relação entre homem e sagrado bem como os efeitos desta religiosidade.

Palavras-chave: Sagrado, territorialidade, fronteira, desenvolvimento local e identidade

ABSTRACT

The present work concerns the devotion ours Mrs. of Forte Coimbra's Carmo Padroeira, that has his/her origin from to the foundation of the Fort and that it perpetuates until the current days. To analyze that devotion in the border territorialidade he/she became necessary to approach the concept of Sacred, aspects cultural, political and military in order to offer to the reader possible understanding about this relationship among man and sacred as well as the effects of this religiosity.

Key- Words: Sacred, territoriality, border, local development and identity

LISTA DE MAPAS

Mapa – 1 - Localização do Itatim	42
Planta –1 - Posição do Fecho dos Morros	52
Mapa – 2 - Estratégia de ataque utilizada pelos paraguaios em 1864	55

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01 – Conhecimento sobre o nome da Padroeira	61
Gráfico 02 – O significado da Padroeira para os moradores do Forte	62
Gráfico 03 – Atividades em que mais participam	63
Gráfico 04 – Reflexos das atividades relacionadas à Padroeira	64
Gráfico 05 – Visitantes que a festa da Padroeira mais recebe	65

LISTA DE FOTOS

Foto 01 – Capela do Forte reconstruída em 1954	58
Foto 02 – Vista aérea do Forte Coimbra	59
Foto 03 – Núcleo de doutrina espírita de Coimbra	60
Foto 04 – 3ª Cia de Fronteira (Forte Coimbra)	67
Foto 05 – Imagem de Nossa Senhora do Carmo	70
Foto 06 – Entrada da Santa no Forte em procissão com honras militares	73
Foto 07 – Procissão fluvial	76
Foto 08 – Procissão com santa até a barca	77
Foto 09 – Churrasco da festa da padroeira	78

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 REFERENCIAL TEÓRICO	15
1.1 ASPECTOS DO DESENVOLVIMENTO LOCAL	15
2 A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO EM MATO GROSSO	23
2.1 A CONCEPÇÃO DO SAGRADO	31
2.1.1 Tempo e Espaço Sagrado	33
2.1.2 Catolicismo Popular	35
3 O FORTE COIMBRA NA CONTEXTUALIZAÇÃO DE FRONTEIRA	39
3.1 CONSTRUÇÃO DO FORTE COIMBRA PARA LEGITIMAÇÃO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO	39
3.2 A GUERRA DO PARAGUAI	47
4 A PADROEIRA DO FORTE COIMBRA	51
5 A PADROEIRA COMO ELEMENTO INTEGRADOR DO FORTE	59
CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata dos aspectos culturais e históricos do Forte Coimbra, mais especificamente sobre o catolicismo popular voltado, sobretudo, à Padroeira Nossa Senhora do Carmo. A fé na intercessão da santa representa uma herança cultural que tem sua origem desde a fundação do Forte e ainda é visivelmente constatada nos dias atuais. Tal devoção não se reduz ao simples fato de ser ela *a padroeira*, mas de atestarem a sua real proteção nos momentos de combate em defesa do território, bem como na vida de seus devotos civis e militares.

Esta identidade religiosa na territorialidade de fronteira requer uma certa especificidade em sua análise, o que não deixa de ser um pequeno reflexo do catolicismo popular historicamente identificado com a presença de portugueses e espanhóis no Brasil, e que na apropriação do atual território sul-mato-grossense pelos portugueses, fixaram o Forte Coimbra para garantir a defesa das terras, bem como a navegação do Rio Paraguai. É dentro deste contexto que a religiosidade também foi difundida, sendo Nossa Senhora do Carmo eleita Padroeira do Forte desde sua fundação. Assim, interesses econômicos e políticos foram acompanhados da mesma forma que os interesses religiosos.

A manifestação do sagrado no Forte revela que esta expressão de fé dos moradores locais e circunvizinhos diz respeito às experiências religiosas, nas quais obtêm respostas através das graças recebidas que são frutos desta devoção, ou seja, representa a busca por uma proteção sobrenatural, nos momentos humanamente difíceis de serem superados, tanto pelo coletivo como individualmente, sendo que acabam por encontrar respaldo na intercessão de uma santa que acreditam que tem lutado em favor de seus devotos.

Procurou-se, portanto, analisar-se a Santa é fator de integração na fronteira e alguns aspectos que têm contribuído para com a perpetuação desta devoção, assim como a influência do sagrado na integração do povoado local e além fronteira. Deste modo, o apego ao sagrado pode também refletir-se além do interior de uma igreja, interferindo no

cotidiano dos moradores, ou seja, na identificação de alguns fatores que explicitam que a fé dos devotos não está apenas atrelada à importância histórica da santa, mas consiste em ir além do respeito adquirido pela transmissão cultural, a fim de evidenciar a experiência vivida atualmente expressa não apenas através das práticas rituais, mas também pelas graças alcançadas por aqueles que nela depositam a sua confiança.

O primeiro capítulo trata da identidade religiosa, militar e territorial, por serem aspectos inseparáveis nesta análise, dentro do contexto de desenvolvimento local. Neste caso, o 'local' escolhido é composto por moradores que em sua maioria são militares do exército brasileiro, e os civis que lá se encontram estão ou já estiveram vinculados aos militares; daí, portanto, a necessidade de se entender sobre a identidade militar e sua contribuição para com a identidade religiosa e territorial. A última se refere a alguns valores, dentre os quais o apego ao local, ou seja, o vínculo afetivo ao local. Julga-se necessário, portanto, esta análise, devido ao isolamento de Coimbra, buscando-se entender os fatores que motivam a fixação do homem no local, bem como os efeitos da devoção na vida destes moradores.

O segundo capítulo aborda a territorialidade do sagrado em Mato Grosso, objetivando apresentar a presença da Igreja Católica na região onde se repete a sacralização do território, feita na celebração da primeira missa no Brasil e na ocasião da descoberta do ouro. Os bandeirantes desbravavam o interior da América Portuguesa movidos pelos interesses econômicos, trazendo consigo a fé e a propagação do cristianismo que consistia também em se apropriar do território, sacralizando-o.

O terceiro capítulo apresenta a construção do Forte Coimbra para legitimação do território brasileiro no contexto de fronteira e sua importância estratégica na defesa do território, bem como as dificuldades enfrentadas para defender os interesses portugueses.

O quarto capítulo refere-se à escolha da Padroeira e a fé dos seus devotos, destacados, sobretudo por Mello (1965; 1961), principalmente nos dois ataques: em 1801 pelos espanhóis que objetivavam retomar o território e em 1864 na ocasião da Guerra do

Paraguai. Trata-se, portanto, de momentos históricos em que, para alguns, não houve desamparo da Padroeira.

O quinto capítulo refere-se à pesquisa *in loco*, onde se coloca em evidência a atual devoção à santa, tentando-se evidenciar a participação dos atores locais na comunidade religiosa. Esta pesquisa foi realizada por meio de aplicação de questionário e ainda depoimentos do atual comandante do Forte Coimbra, Capitão Ribeiro Neto, e do presidente efetivo da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, Cabo Ramires, onde relatam sobre a importância da santa para o local e regiões circunvizinhas.

É buscando destacar a identidade religiosa, sendo esta um dos aspectos do desenvolvimento local, sem desconsiderar a identidade militar, que esta pesquisa se fundamenta, no sentido de trazer à tona a importância não só do local estrategicamente posicionado em defesa do atual Estado de Mato Grosso do Sul, mas principalmente de seus atores, talvez esquecidos em tempo de paz.

1 REFERENCIAL TEÓRICO

1.1 ASPECTOS DO DESENVOLVIMENTO LOCAL

O desenvolvimento local surge dentro do contexto de um mundo globalizado por interesses capitalistas como alternativa de superação dos males sociais, econômicos e culturais, baseado na organização comunitária e na iniciativa desta que requer, em primeiro lugar, mudança de comportamento.

A discussão do desenvolvimento baseado na comunitarização em nível municipal teve início em 1985, tentando gerar a consciência de que a função dos governos, tanto federal como estadual, não era a de resolver problemas, mas a de apoiar as comunidades em suas aspirações, a fim de que estas desabrochem suas potencialidades, cada uma de acordo com suas peculiaridades (ÁVILA, 2000). Assim, as iniciativas locais não são apenas respostas a esta política, mas, sobretudo, resultado do desenvolvimento individual e coletivo em prol da comunidade e com o envolvimento desta.

A idéia de desenvolvimento sempre foi associada ao crescimento econômico, porém, Martín (2001, p.62) entende o desenvolvimento local como:

Un proceso dinamizador de la sociedad local para mejorar la calidad de vida de la comunidad local, siendo el resultado de um compromiso por el que se entiende el espacio como lugar de solidaridad activa, lo que implica cambios e actitudes y comportamientos de instituciones, grupos e individuos.

Com efeito, o desenvolvimento precisa ser pensado numa concepção humanista, onde as pessoas participam efetivamente, primando pelo desenvolvimento humano que consiste na valorização plena do homem. Desse modo, os membros das comunidades passam a ser o principal alvo de desenvolvimento, que requer envolvimento dos atores locais e objetivos comuns.

Ávila (2001) explica a diferença entre crescimento econômico e desenvolvimento. Para o autor, o crescimento econômico se caracteriza pela quantidade, enquanto que o desenvolvimento implica também em e, essencialmente, na qualidade, bem como na participação de toda a população. Portanto, no processo de desenvolvimento, o alvo central é o ser humano, sendo o responsável pelo seu sucesso ou fracasso. Desse modo, não se obtém desenvolvimento sem que o homem seja visualizado como personagem principal na hierarquia de valores, que diz respeito à sua integridade e como membro construtivo de sua comunidade. Acrescenta ainda que as duas frentes de desenvolvimento, social e econômica, precisam andar juntas e assim, a social potencializa os indivíduos a se tornarem agentes, inclusive da econômica, resultando assim em quantidade e qualidade em todas as dimensões da vida humana.

O autor acrescenta que o desenvolvimento local constitui uma novidade porque diz respeito ao progresso integral em nível local, capaz de impulsionar a própria comunidade a se desenvolver social, cultural, econômica e ecossistemicamente na condição de sujeito e não de mero objeto de seu próprio progresso. Conclui que o verdadeiro desenvolvimento local implica na educação da própria comunidade em matéria de cultura, capacidades, competências e habilidades, permitindo a ela mesma, com a ajuda dos fatores externos, que gerencie sobre o processo de desenvolvimento da respectiva localidade.

Com relação à identidade, fator indispensável para a integração de um grupo, Ávila (2001, p.37-38) afirma que:

[...] identidade se refere imediatamente à(s) propriedade(s) igual(ais), comum(ns) ou afim(ns) em razão e função da(s) qual(ais) determinados seres se tornam aptos, de um lado, a se associarem ou agruparem por ação própria ou interferência alheia, e, de outro, a se diferenciarem em relação a outro(s)

grupo(s), associação(ões) ou classe (s) de seres, independentemente do reino, gênero ou espécie a que pertencem.

Portanto, é no local que se sente a diferença cultural e onde se luta para manter a identidade coletiva, pois esta permite que o indivíduo tenha uma referência e seja socialmente localizado. Neste aspecto, ao mesmo tempo em que ela inclui, torna-se excludente, pois ao identificar os membros do grupo sob um ponto de vista, acaba por distinguí-los dos outros grupos diferentes. A identidade repousa em um sentimento de *fazer parte* como uma condição que define o indivíduo de maneira estável. “A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato” (CUCHE, 1999, p. 182).

Construir a identidade deveria ser também uma *arte* porque redefine nossas relações com outras pessoas, grupos, lugares, coisas [...] Mas historicamente, ela está muito mais voltada para a ideologia e, como tal, remete-nos à ambigüidade: quando nos valorizamos colocamos os outros em questionamento[...]” (YAZIGI, 2001, p. 47).

Cuche (1999), acrescenta que o encontro das culturas não se restringe apenas entre sociedades globais, mas compreende também entre os grupos sociais pertencentes a uma mesma sociedade, e a defesa da autonomia cultural é ligada à preservação da identidade coletiva. “De acordo com a etimologia grega, identidade significa semelhança consigo mesmo, tanto do ponto de vista biológico, como das esferas psíquica e social. É a afirmação do *nós* diante dos *outros*” (YAZIGI, 2001, p.47).

Um outro fator indispensável para que haja o desenvolvimento local é a solidariedade. Ávila (2001, p.43-44) explica que:

No tocante à *solidariedade*, o que se quer dizer é que as pessoas, enquanto indivíduos que se relacionam e agrupam, podem se educar sempre mais e melhor no sentido de aprimorarem continuamente suas impressões, crenças e convicções geradoras de laços altruístas em prol tanto de outras pessoas quanto, e sobretudo, de objetivos e interesses do grupo a que pertencem. E no que concerne à *coesão*, a própria performance da *solidariedade* já lhe influenciará sobremaneira,

embasando inclusive a *coesão solidária* menos ou mais complexa e qualificada [...] Em suma, a educação de pessoas e grupos comunitários para a *solidariedade* e a respectiva *coesão* constitui, sem sombra de dúvida, aspecto estrategicamente fundamental no contexto de toda a dinâmica do *desenvolvimento local*.

Em se tratando de identidade territorial Haesbaert (1999, p.172) afirma que:

[...] identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social.

Portanto, a dimensão afetiva do território, diz respeito à identidade, ou seja, sentimento de lugar. A identidade de território é resultado da durabilidade das relações estabelecidas que possibilita a união afetiva entre as pessoas e com o lugar. Portanto, esta identidade é construída a partir da vivência através da qual se forma vínculo cultural, ou seja, compactuam com os mesmos costumes, história, sentimentos religiosos, etc (LE BOURLEGAT, 2004).

Tuan utiliza o termo *topofilia*, que diz respeito ao elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico e enumera alguns elementos importantes que contribuem para este apego.

A consciência do passado é um elemento importante no amor pelo lugar. A retórica patriótica sempre tem dado ênfase às raízes de um povo. Para intensificar a lealdade se torna a história visível com monumentos na paisagem e as batalhas passadas são lembradas, na crença de que o sangue dos heróis santificou o solo (TUAN, 1980, p.114).

Um outro elemento apontado pelo autor é o patriotismo, que significa amor pela *terra pátria* ou terra natal. Há, portanto, dois tipos de patriotismo: local e imperial. O patriotismo local se refere à experiência íntima do lugar, enquanto que o patriotismo imperial se nutre no egotismo coletivo e no orgulho, sentimento este fortemente exaltado quando aparecem ambições imperiais. Porém o autor esclarece:

[...] a topofilia soa falsa quando é manifestada por um extenso território. Parece que a topofilia necessita um tamanho compacto, reduzido às necessidades biológicas do homem e às capacidades limitadas dos sentidos. Além disso, uma pessoa pode se identificar mais facilmente com uma área, se ela parece ser uma unidade natural. A afeição não pode se estender a todo um Império, porque freqüentemente, este é um conglomerado de partes heterogêneas, mantidas unidas pela força. Ao contrário, a região natal (*pays*) tem continuidade histórica e pode ser uma unidade fisiográfica (um vale, litoral, ou afloramento calcáreo) pequena o suficiente para ser conhecida pessoalmente. (TUAN, 1980, p.117).

O autor complementa que apesar do meio ambiente não ser a causa direta da topofilia, fornece o estímulo sensorial, dando forma às alegrias e ideais; entretanto, a nenhum meio ambiente falta poder para inspirar a devoção a algumas pessoas. Desse modo, a topofilia é enriquecida através da realidade do meio ambiente quando este se combina com o amor religioso. As experiências profundas têm muitas vezes um caráter sagrado, extra-terreno, mesmo quando se originam na biologia humana. De modo geral, os lugares sagrados são locais de hierofania. O autor concorda com Eliade quando este se refere à idéia de santidade de lugar que representa o centro, o eixo do mundo.

Não somente a construção de um santuário, como também a construção de uma casa e de uma cidade, tradicionalmente, pedem a transformação ritual do espaço profano. Em todos estes casos, o lugar foi santificado por um poder exterior, quer seja uma pessoa semi-divina, uma deslumbrante hierofania, ou forças cósmicas que amarram a astrologia e a geomancia (TUAN, 1980, p.168).

Em se tratando especificamente da identidade militar, Coelho (1976) comenta sobre alguns valores da doutrina militar que contribuem de maneira determinante para a integração do grupo tanto no trabalho, bem como no cotidiano destes moradores. Para esta doutrina, os indivíduos só têm valor pelo que realizam em conjunto e em benefício deste; o bem coletivo precisa estar acima dos interesses de indivíduos e assim a comunidade tem a moral mais elevada; A lealdade para com o Estado deve ter precedência sobre as demais; a unidade nacional se dá pela centralização do poder, evitando assim o individualismo desagregador, etc. “Combinam-se nestas mensagens a exaltação do civismo, vultos e datas nacionais que deverão desenvolver no povo o sentimento de filiação e lealdade à mesma comunidade nacional”(COELHO, 1976, p.175).

Apesar da organização militar se basear num compromisso para com o Estado, no sentido de oferecer segurança nacional, a doutrina que rege o comportamento dos indivíduos contribui para com o comprometimento mútuo, a responsabilidade pela defesa também da vida do outro, sendo este um dos princípios acima citado que pode ser considerado um fator de desenvolvimento local. É claro que tal compromisso não surge espontaneamente por parte dos indivíduos, mas sim por uma imposição disciplinar já prevista em regulamento, pelo qual estes devem se enquadrar para se manter no sistema.

Desse modo, não podemos afirmar que a disciplina militar oferecida pelo exército, pode ser considerado um fator de desenvolvimento local, mas em alguns pontos contribui para a organização do grupo baseado em valores indispensáveis para o desenvolvimento local, de maneira muito específica de entre os moradores do Forte Coimbra, local onde esta pesquisa foi realizada e que nos próximos capítulos deverão apresentar maiores detalhes.

Rouquié (1984, p.92) complementa sobre a padronização de comportamento:

Todas as forças armadas são organizadas conforme um mesmo modelo, do qual estão mais ou menos próximas. [...] Entretanto, é surpreendente constatar como os comportamentos são semelhantes e as “mentalidades” são próximas em militares afastados no tempo e no espaço.

O autor comenta que as Forças Armadas têm também a função simbólica de “fazer aceitar, através de rituais e mitologias, imagens e procedimentos de identificação, o monopólio da violência e a necessidade de um aparelho defensivo” (ROUQUIÉ, 1984, p. 93).

A força de socialização ou de ressocialização específica dispensada pela instituição aumenta não apenas o espírito de corporação dos quadros, mas também seu sentimento de pertencer ao ramo militar do Estado. A influência dessa formação é tanto mais absoluta nesse contexto do que em outros, porque é vivenciada em um relativo isolamento e em uma idade mais maleável e permanece por mais tempo.[...] Nessas condições efetua-se uma forte interiorização dos valores e dos modelos de conduta propostos, que assegura uma singular e bem constituída socialização e um espírito corporativo muito bem enraizado (Idem, p. 106).

No que diz respeito à identidade religiosa, a mesma é resultado da busca pelo sagrado, que se constitui na perseverança do reencontro com este, formando grupos específicos de devotos ou religiosos. Trata-se de relações humanas que em primeiro lugar anseiam pela satisfação espiritual, mas que podem influenciar de maneira concreta no cotidiano, porque esta experiência mística consiste em uma união com o sagrado e com as pessoas que podem refletir além das paredes da Igreja e assim provocar mudança de comportamento.

Marin (2000, p. 748) comenta sobre o reflexo desta identidade religiosa na região de Mato Grosso, também vinculada com o sentimento de nacionalidade.

A identificação entre catolicidade e brasilidade foi constantemente reafirmada pelo episcopado da diocese de Corumbá. Os bandeirantes teriam colocado os marcos espaciais da nação e os alicerces de uma sociedade religiosa. Aos contemporâneos, novos bandeirantes, cabia a tarefa de consolidar o que fora iniciado coincidindo as fronteiras geográficas com as econômicas e tornando a Igreja católica na instituição mais importante da sociedade.

O autor complementa que o nacionalismo e o catolicismo estavam unidos no discurso da Igreja no Brasil, e a oposição a tais ensinamentos católicos era o mesmo que negar o caráter nacional, significando uma ameaça à ordem social. Desse modo, a criação de identidade coletiva brasileira estava ligada às pretensões políticas da Igreja, que por sua vez defendia a padronização cultural como condição para constituir uma sociedade civilizada. Conclui que a religião se constituiu fator de coesão nacional ao oferecer as bases para a identificação cultural e coletiva.

Em se tratando de uma região de fronteira, o autor enfatiza que para Dom Aquino, Arcebispo de Cuiabá, toda religião que não fosse católica era considerada estrangeira no Brasil e o fato de homem mato-grossense seguí-la estaria negando a nacionalidade e deste modo colocando em risco a integridade territorial e soberania nacional. Assim, a identidade era baseada na religiosidade e na superioridade cultural, fatores estes considerados inerentes ao ser mato-grossense, tornando-o distinto dos demais.

A fronteira em si representava um risco à unidade nacional, acreditava-se, portanto, que o povoamento e militarização iriam salvaguardar o território, ao mesmo tempo que garantiriam a unidade e a fé católica professada pelo povo brasileiro. Com efeito, a presença de militares no sul de Mato Grosso se deu como importante sedimentar na sociedade, com seu patriotismo, buscando a ordem social e a nacionalização da fronteira. Por outro lado: “O papel civilizador da Igreja estendia-se à educação cívica e moral, despertando o nacionalismo, dando existência a um passado comum e criando a idéia de pertencimento à comunidade nacional” (MARIN, 2000, p.778).

Dentro deste contexto, constata-se a importância da Igreja e do Exército na criação da identidade do povo sul-mato-grossense desde os primórdios, o que implicava em apropriar-se do território, utilizando-se de tais instituições na elaboração de discursos que objetivavam padronizar comportamentos, ao mesmo tempo que identificava o brasileiro, distinguindo-o do paraguaio.

2 A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO EM MATO GROSSO

Para a compreensão da territorialidade do sagrado se faz necessário conceituar em primeiro lugar, o território. Le Bourlegat (2004) afirma que etimologicamente significa terra pertencente a alguém; é fruto do processo de apropriação de uma porção do espaço por uma coletividade, que supõe organização do espaço, sentimento de lugar e de constituição de uma ordem política.

Gil Filho (1999, p.115) comenta sobre o poder dominador exercido pela instituição religiosa em uma territorialidade do sagrado.

[...] a instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião, diferentemente da religiosidade que seria a condição humana de ser religioso. A ação institucional da religião é o poder exercido, consciente e intencional diante da sociedade. Esta é a idéia chave da ação autorizada e legitimada da religião. A distinção verificável reside na busca do monopólio das coisas sagradas e do espaço sagrado, sendo uma ação de poder que manifesta-se em uma territorialidade do espaço sagrado.

O autor complementa que a territorialidade do sagrado pressupõe três qualitativos principais: o primeiro seria a sacralidade, que pela sua condição possibilita exercer um poder legitimado por ser transcendente ou pela repetição de gestos consagrados pelo mito, denominado de poder religioso e poder mítico; o segundo se refere à temporalidade que seria o período da gestão política por parte dos atores sociais consagrados e assim imbuídos de um poder temporal e o terceiro diz respeito a uma espacialidade, cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como limite e restrição de um poder simbólico.

Esta análise possibilita o entendimento dos fatos históricos de caráter religioso ocorridos no Brasil e principalmente na região de Mato Grosso. Com efeito, o território brasileiro foi sacralizado pelos portugueses que utilizaram símbolos, ritos e procissões para criar o espaço sagrado e desta forma expressavam a sua fé. Esta apropriação não se limitou apenas ao território, mas implicava, sobretudo, em conquistar fiéis indígenas que desconheciam o cristianismo bem como as doutrinas da Igreja Católica.

Eliade (s.d, p.45-46), explica sobre a tomada de posse realizada através de rituais religiosos em um território ao ocupá-lo ou conquistá-lo, sendo este já habitado por outros seres humanos.

Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, [...] Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo quer dizer: consagrando-o. Este comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou-se mesmo no Ocidente, até à aurora dos tempos modernos. Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse em nome de Jesus Cristo dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A erecção da cruz que equivalia à consagração da região, portanto, do certo modo, a um “novo nascimento”.

Na celebração da primeira missa no Brasil alguns índios estiveram presentes acompanhando os portugueses nos rituais, procissões e nos gestos de louvor. Por causa desta participação julgavam ser fácil a conversão dos gentios ao cristianismo. A preocupação com os novos adeptos não se restringia apenas a um interesse de caráter religioso, mas principalmente econômico, pois a religião era o instrumento utilizado para facilitar a escravidão dos nativos, bem como a exploração do seu território.

A religiosidade dos portugueses foi também expressa em seus atos administrativos. De acordo com Gardin (1999, p. 120).

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

O mesmo ato se repetiu em Mato Grosso, em 1719. Marin (2000) comenta que o bandeirante paulista Pascoal Moreira Cabral ao se estabelecer próximo ao rio Coxipó-Mirin, onde foram descobertas as lavras de ouro, num lugar chamado Forquilha, onde foi construída a igreja Nossa Senhora da Penha da França, tendo sido a primeira missa celebrada pelo padre Jerônimo Botelho. Esta celebração tinha o sentido de incorporar o novo território conquistado ao Estado brasileiro. Com efeito, Mato Grosso nasceu conforme a fé católica expressa pelos bandeirantes somada ao sentimento patriótico e, desse modo, ampliavam-se as possessões portuguesas.

O autor acrescenta que o discurso católico criava a imagem dos bandeirantes como católicos fervorosos, porque antecedia a presença administrativa do Estado, e eram eles os construtores das igrejas. Desta forma, os interesses espirituais sobrepunham-se aos temporais. Neste aspecto, os desbravadores eram também considerados missionários, porque propagavam a fé ao mesmo tempo que incorporavam territórios, e consequentemente, os mato-grossenses foram herdeiros desta religiosidade e patriotismo.

Ao analisar a presença da Igreja Católica no Brasil e o seu trabalho desenvolvido junto aos índios, Arns (1961) esclarece que o trabalho de evangelização até 1530 se deu basicamente por visitas esporádicas de capelães e foi a partir do surgimento das capitânias hereditárias, em meio a guerras e massacres, que a catequese teve seu papel fundamental: o de integrar o índio na empresa colonial.

Guimarães (1964) afirma que os padres jesuítas desenvolveram importante trabalho de evangelização junto aos índios, pois não se limitaram apenas às pregações e catequeses esporádicas, mas se fixaram junto aos índios em povoados, a fim de garantir estabilidade, organização e assistência, tanto no Paraguai como no Brasil. Ribeiro (1995) complementa que a tarefa a que os missionários se propunham era a de recriar aqui o humano, desenvolvendo suas potencialidades. No entanto, o desenvolvimento deste projeto jesuítico representou uma atuação negativa para os colonizadores, pois expressava a ambigüidade de interesses frente aos índios e à Coroa: de um lado, os colonos precisavam da mão-de-obra

indígena e por outro, os jesuítas pretendiam mantê-los reunidos em aldeamentos, o que possibilitava a catequese e educação destes.

De acordo com Ribeiro (1995), a religião servia não só para moralizar a sociedade, mas também para conter os pobres em seus devidos lugares, apontando para eles a esperança de salvação eterna. Estes não podiam deixar de ligar a religião ao modo de proceder dos seus senhores, já que na prática os colonos se enriqueciam e os trabalhadores esperavam a salvação eterna.

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

No império brasileiro, o poder do imperador estava relacionado ao poder divino e, portanto, no ato de coroação, era também ungido, associando-se à idéia de que este era representante de Deus na Terra e, portanto, investido de tal poder (SCHWARCZ, 2001).

A autora complementa que para garantir a centralização política e a unidade do país a fim de evitar que ocorresse a fragmentação do território, semelhante aos de domínio espanhol na América, o imperador realizava viagens pelo país multiplicando suas residências e territórios e assim reafirmava seus direitos e legitimava o poder, apropriando o espaço e as fronteiras. A construção de fronteiras revelava-se como uma prática de identidade que era fundamental na representação desse território tão amplo.

No período de 1848 a 1868, o império brasileiro atingiu o apogeu de sua centralização, sufocando as revoluções autonomistas internas, representando ainda o princípio efetivo da industrialização, num país quase totalmente agrícola. Entretanto, apesar de prevalecer a paz interna, foi também um tempo de tensões e guerras externas, pois desde 1848 as tropas brasileiras se preparavam para a questão platina, que culminaria com a Guerra do Paraguai. Este período representou para a Igreja um tempo de profunda

consciência de sua missão específica e de uma certa autonomia face ao governo temporal. O governo forte e centralizante, estendia seu domínio dentro do setor espiritual e contra isso a Igreja reagiu, recusando-se a continuar numa posição de subserviência diante do poder temporal. (BEOZZO et alii, 1992).

Marin (2000) relata sobre a presença da Igreja Católica em Mato Grosso, que a princípio foi através das missões jesuíticas espanholas as quais se estabeleceram na Província de Guairá e posteriormente na Província de Itatim, visavam não só à catequese dos indígenas, mas também demarcavam o território de domínio espanhol limitando o expansionismo português. Rezende (1987) complementa que essas missões chegaram ao Paraguai justamente no período da União Ibérica (1580 – 1640), sendo que a princípio eram ambulantes, mas devido à impossibilidade de evangelizar nessas condições, optaram por fixarem-se em aldeamentos, denominados reduções, as quais cresciam tanto que em pouco tempo pareciam verdadeiras cidades, cercadas de campos cultivados e grandes fazendas de gado, pertencendo à comunidade. Entretanto, esta estratégia de ocupação foi frustrada com a presença destruidora dos bandeirantes paulistas, tornando os indígenas seus escravos.

Posteriormente, nos núcleos formados pelos portugueses e nos fortes militares do baixo Paraguai foram construídas capelas e desse modo, a Igreja cumpria o seu papel, catequizando os indígenas, oferecendo também assistência religiosa aos militares e familiares, bem como à política de manutenção e expansão das fronteiras. Portanto, a estratégia de povoação das fronteiras através das missões religiosas foi também utilizada pelo governo português, visando ao abastecimento das guarnições militares (MARIN, 2000).

Corrêa (1999, p.50) complementa que:

[...]a Igreja pode ser vista como um exemplo de agência nacional e fator de controle social, o que ficava bem claro na obrigatoriedade dos registros paroquiais, apenas para citar uma das suas funções. Seu papel foi fundamental na integração das comunidades em Mato Grosso, através das solenidades religiosas que congregavam a população regularmente em um calendário de festividades religiosas, praticamente oficiais. Isso, sem contar as atividades da Igreja na

catequese dos povos indígenas e nas escolas da região de fronteira, onde sua presença tornou-se ainda mais relevante.

No período da Guerra do Paraguai, “O sentimento patriótico uniu profundamente Igreja e Estado, e mais ainda, a Igreja lançava um véu de sacralidade sobre a guerra que o império brasileiro travava com o Paraguai” (BEOZZO et alii, 1992, p.151). O autor acrescenta que a Igreja considerava a guerra santa e justa, pois os brasileiros se envolveram em legítima defesa e pelo amor à Pátria e por isso abençoava os combatentes e desta forma participava da guerra.

No entanto, com a Proclamação da República, os valores da formação histórica foram reforçados, inibindo a vida religiosa; assim, a elite latifundiária utilizava-se da religião para impor sua ideologia. A laicização do Estado refletiu-se também na administração pública e na organização do espaço urbano, de onde foram extraídos os signos católicos, havendo ainda a secularização dos cemitérios (MARIN, 2000).

A religiosidade mato-grossense, em sua autonomia, acabava distanciando-se do controle clerical a ponto de realizarem as práticas seculares independentemente da presença da autoridade eclesiástica. Esta autonomia dos leigos não era aceita pela Igreja, pois organizavam festas sem pedir autorização e nem prestavam contas das mesmas e ainda possuíam uma religiosidade que para a hierarquia da igreja católica era impregnada de superstições. Entretanto, a regularização de tais festas foi uma das diretrizes normatizadoras de D. José Maurício, bispo de Corumbá, que se tornariam autênticas se obtivessem visto do pároco; conseqüentemente, muitas foram proibidas por contrariarem a legislação eclesiástica. Era, portanto, na ocasião destas festas que os padres tinham oportunidade de instruir a população a respeito da fé e da doutrina católica e ao mesmo tempo depurar as práticas religiosas, mas a heterogeneidade cultural mostrou-se resistente às tentativas disciplinares propostas pela romanização (MARIN, 2000).

A religião vivida no sul de Mato Grosso não diferia daquela praticada no restante do Brasil. As cerimônias caracterizavam-se pela exterioridade e por tornar fluidas as fronteiras entre o sagrado e o profano, expressas numa continuidade entre o social e o religioso. A população não era assistida

espiritualmente por padres, com exceção daqueles que residiam nas sedes paroquiais que estavam providas. Algumas vezes, os padres percorriam o interior de suas paróquias, em visitas de desobriga, e prestavam assistência religiosa [...] O desamparo religioso e os esporádicos contatos com os padres levaram à fragmentação doutrinária e o desenvolvimento da religiosidade popular. (MARIN, 2000, p.100-101)

Marin (2004) trata do intercâmbio fronteiriço no período entre 1910 a 1950 que se estendeu também à assistência religiosa e à religião quando a fronteira não era barreira para as devoções. Assim, a padroeira da Bolívia era também venerada no sul de Mato Grosso, enquanto a padroeira do Paraguai tinha seus devotos dos dois lados da fronteira, os quais se reuniam todos os anos para sua festa. Desta forma, também os padres bolivianos, paraguaios e brasileiros se ajudavam mutuamente.

Neste aspecto a religiosidade popular era um fator de integração que superava os limites geográficos, políticos, culturais e sociais, atendendo assim a uma satisfação espiritual, voltada, sobretudo, para o devocionismo.

Por outro lado, o autor apresenta a frustração da Igreja que objetivava implantar o catolicismo romanizado, baseado nas doutrinas católicas e na sacramentalização dos fiéis, enquanto que a religiosidade popular ganhava força com a presença de imigrantes brasileiros e estrangeiros. Esta multiplicidade cultural resultou nas diversas formas de se entender o sagrado, surgindo uma espiritualidade sincrética que procurava manter uma independência em relação à autoridade eclesiástica. Priorizava-se o culto aos santos, colocando as práticas sacramentais em segundo plano, sendo que para o cristianismo romanizado importava realçar a dimensão espiritual.

Marin (2004, p.73) aponta outros problemas enfrentados pela Igreja no sul de Mato-Grosso:

Havia uma predisposição para a luta, a violência e a guerra, tendo em vista que os valores sociais tinham como referência a vida militar e o modo de vida campeiro. Esses valores geraram uma mentalidade e opinião pública anticlerical. [...] O veto manifestava-se principalmente na recusa em exteriorizar a fé católica expressa nas práticas sacramentais. Por outro lado, havia uma

religiosidade popular, independente do controle clerical, autônoma, que se manifestava nas festas em homenagem aos santos e nas práticas cotidianas.

Após a Proclamação da República, o ápice da reaproximação entre Igreja Católica e o Estado ocorreu na década de 1930, o que permitiu ampliar os espaços conquistados pela Igreja, bem como viabilizar seus projetos, podendo ainda combater os inimigos comuns opostos da nação e da tradição católica. O reflexo desta aliança foi constatado na ‘marcha para o oeste’, sendo apoiados pelo episcopado mato grossense e, portanto, esta política de ocupação e povoamento da fronteira formaria uma base social mais afeita às normatizações do catolicismo. O conservadorismo romântico da Igreja expresso nesta marcha privilegiava o meio rural em oposição ao urbano, visto como pecaminoso, desta forma, preservar-se-ia uma base social de cunho agrário que aceitasse seus ensinamentos e doutrina, permitindo mudar a fisionomia religiosa da Igreja de Mato Grosso. Portanto, cabia a esses novos bandeirantes e migrantes consolidar a obra já iniciada pelos antepassados, no sentido de nacionalizá-la, regenerá-la e cristianizá-la. O aumento populacional se deu com a presença de imigrantes de diversas regiões do Brasil, inclusive religiosos. D. Orlando estimulava a vinda de famílias católicas. (MARIN, 2000).

A presença de migrantes e militares brasileiros também era vista de forma positiva pela Igreja católica, pois estes imprimiam nova fisionomia cultural à sociedade, principalmente no aspecto religioso. Os militares eram procedentes, em sua maioria, de outras regiões do Brasil. Eram portadores de outros valores culturais, sobretudo no aspecto religioso. Formavam um contingente afeito às normatizações do catolicismo e, às vezes, freqüentavam as igrejas e as práticas sacramentais. Eles não se sentiam inferiorizados em participar dos eventos religiosos, receber os sacramentos, servindo de exemplo para os mato-grossenses (MARIN, 2004, p.73).

O principal problema enfrentado pelo clero no sul de Mato Grosso era a dificuldade de comunicação com a sede episcopal; além disso, não gozava de prestígio entre a população local e o que predominava era o desconhecimento da doutrina cristã e o indiferentismo religioso. (MARIN, 2000).

2.1 A CONCEPÇÃO DO SAGRADO

O sagrado, apesar de diferir do profano, apresenta-se dentro do contexto deste, porém sua manifestação sempre revela uma realidade de ordem diferente do cotidiano, definida pelo termo hierofania, que significa algo de sagrado que se revela misterioso, ligado à realidade, mas que não pertence ao mundo.

Para Durkheim (2000), o que define sagrado é que ele é acrescentado ao real, o que corresponde à mesma definição do ideal, não se podendo definir um sem explicar o outro. Com efeito, a vida coletiva, quando atinge um certo grau de intensidade, desperta o sentimento religioso, por determinar o estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica; portanto, o homem sente-se transformado e transforma o meio que o cerca. Dentro deste contexto a formação de um ideal não constitui, um fato irreduzível que escapa à ciência, porém depende de que condições que a observação pode alcançar; portanto é um produto natural da vida social.

Bazán (2002) acrescenta que a categoria do sagrado excede e transcende a consciência humana ocasião em que o ser humano recorre ao não-racional para definir o que é essencial ao fenômeno religioso. A vivência do sagrado é um dado específico e irracional.

Galimbert (2003) conceitua o sagrado de maneira mais específica, enfatizando que não é apenas externo, mas interno ao ser humano, como seu fundo do inconsciente, do qual um dia a consciência se emancipou. Mondim (1980) *apud* Jorge (1998) considera o sagrado como algo que supera infinitamente o mundo e tudo o que nele existe, representa o valor supremo contido de personalidade da qual o homem religioso não o trata como um objeto e sim como pessoa. Ele apresenta o fenômeno religioso em dois aspectos: subjetivo e objetivo. O subjetivo se caracteriza pelo sentimento de dependência do homem diante do sagrado, e o objetivo se constitui pelas estruturas e ações, ou seja, envolve todo um conjunto de dogmas, mitos, ritos e orações por meio das quais o homem entra em contato com o sagrado e expressa a sua dependência.

O sagrado também se reveste de dois aspectos: racional e irracional.

O sagrado é aquilo que transcende a razão humana e resiste a qualquer redução racional constituindo propriamente o numinoso ou o inteiramente outro. Já o aspecto racional do sagrado é tudo o que pode ser reduzido a categorias racionais como a bondade, a sabedoria, o poder que o homem descobre nas manifestações do numinoso (JORGE, 1998, p. 31).

A partir da análise da fenomenologia do sagrado, ele adquire uma estrutura sólida que lhe confere o caráter de doutrina religiosa (objetiva) e se opõe às extravagâncias do irracionalismo sonhador. Já o aspecto irracional do sagrado é algo acima da razão e não algo contrário a ela, portanto é supra-racional. Não se pretende, em nenhum momento, negar a racionalidade em favor do sentimento, mas tornar evidente a existência de uma intencionalidade contida no homem voltada para o sagrado.

De acordo com Rosendahl (2001), a própria palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, ou seja, manter separadas as experiências sagradas das profanas. São procedimentos religiosos, na busca da santidade que implica em abster-se de idéias e procedimentos vinculados ao profano. “O Sagrado revela a realidade absoluta, e ao mesmo tempo torna possível a orientação, portanto funda o mundo, neste sentido que fixa os limites e por consequência estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, s.d, p.44).

Só é possível conhecer o sagrado a partir da experiência de quem o define; o homem exprime o sagrado por mitos, ações rituais, símbolos e conceitos que ele sente, crê, maneiras de falar e agir (MESLIM, 1992).

O autor acrescenta que Jesus ultrapassa, por sua pregação e seus atos, a fronteira do profano, combatendo o impuro em si mesmo e por isso o puro se torna contagioso. Portanto, a sua vinda ao mundo redefine as relações entre puro e impuro. A sacralidade-pureza sai da defensiva, tornando-se conquistadora. É realizado, portanto, novo investimento sacral em razão de sua qualidade específica de Filho de Deus e por essa razão Ele pôde efetuar esse deslocamento da sacralidade, definindo uma ordem nova estruturada

pela oposição entre puro e impuro, na qual o puro se tornou invasor e contagioso por uma transgressão dos tabus entre sagrado e profano.

2.1.1 Tempo e espaço sagrado

O que define o lugar como sagrado é a percepção do grupo envolvido. “O espaço cultural é sagrado porque é o lugar em que se efetua, pelo rito sacrificial; o encontro entre o homem e a potência divina. É, portanto, um espaço mediador entre o profano e o divino, em que ninguém pode entrar se dele não for digno” (MESLIN, 1992, p. 130).

O espaço sagrado conceituado por Rosendahl (2002, p.81) é:

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

De acordo com Eliade, para o homem religioso, o espaço sagrado não é homogêneo. Este fator é identificado na experiência religiosa proporcionada pela manifestação do sagrado. Com efeito, é através dela que o homem consegue distinguir a oposição entre o espaço sagrado e o profano, sendo o primeiro, revelador de uma realidade absoluta. Tal manifestação anula a homogeneidade do espaço, permitindo a obtenção de um ponto fixo contendo toda a orientação inicial, considerado como centro do mundo e é a partir dele que emana o sagrado. Independente da dessacralização a que o mundo chegou, por mais que o homem tenha optado por uma vida profana, não consegue abolir completamente o comportamento religioso.

O autor considera que a Igreja participa de um espaço diferente de outras aglomerações humanas; em seu interior, o mundo profano é transcendido, tornando possível a comunicação com os deuses. Portanto, um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar e quando este sinal não se manifesta, o homem provoca-o, a fim de encontrar um ponto de apoio absoluto.

Esta provocação à qual Eliade se refere, diz respeito às práticas rituais através das quais se cria um ambiente favorável à manifestação do sagrado, tendo os fiéis a oportunidade de experimentar da presença do divino.

Meslin (1992, p. 115) esclarece sobre esta forma que o homem tem de externar a sua fé, bem como os seus reflexos no coletivo e

que todas as ações rituais, diretamente inspiradas por uma vontade de se religar ao divino, são a expressão prática de uma experiência religiosa e os lugares onde esta se realiza. Mas elas também são a expressão social dela. Elas estabelecem com efeito um laço muito estreito entre o indivíduo crente e o grupo que professa a mesma fé.

A veneração por aquilo que é poderoso e a sua manutenção por meio da ação ritual, subjaz o sentido de comunidade, grupo social cosmicamente integrado, porque através da convivência os membros do grupo são levados a respeitar as regras de ritos, sustentando sua conservação (BAZÁN, 2002).

Galimbert (2003) entende que os ritos e sacrifícios servem para os efeitos maléficos das potências superiores que habitam na esfera do sagrado propiciando efeitos benéficos. É importante lembrar que as manifestações exteriores revelam atitudes interiores, que por ações e gestos constituem o conjunto do fenômeno religioso. Jorge (1998) acrescenta que os ritos de participação permitem a comunicação do homem com as potências divinas e estas participam de alguma maneira de sua vida.

Os ritos sacramentais e as festas, observando o ritmo temporalmente, ou seja, repetindo periodicamente as mesmas figuras no espaço, convergem para o mesmo sentido da obtenção da salvação como reconquista e manutenção da ordem estável e total (BAZÁN, 2002, p.53).

Eliade destaca que para o homem religioso o tempo também não é homogêneo nem contínuo, e o que existem são intervalos de tempo sagrado (festas periódicas), mas que por meio dos ritos o homem pode passar da duração temporal ordinária para o tempo

sagrado. “A convicção no retorno ou reatualização do princípio que expulsa a desordem é o fundamento sobre o qual repousa a fé retrospectiva do homem religioso arcaico.” (BAZÁN, 2002, p. 47).

O autor acrescenta que por meio de seus gestos, manipulação de objetos e recitação de fórmulas e relatos, os fiéis conservam e recuperam a situação original do sagrado; portanto, através do rito, a vitalidade, o tempo, o espaço e a causalidade empírica são renovados devido a sua sacralidade, ou seja, à medida em que se repete com cuidadosa veneração, os comportamentos paradigmáticos e de extraordinária qualidade torna esta atividade contemporânea em um tempo pleno, rompendo com a indiferença de um espaço sem localizações, permitindo orientar-se a partir de um pólo estável.

Eliade complementa que o tempo sagrado é reversível, sempre passível de ser tornado presente e atuante e que retorna à origem primordial da atividade divina de criação. A busca pelo tempo original ocorre através do rito, que por sua vez interrompe o tempo profano através das cerimônias e festas periódicas, nas quais o homem denota integração em sua atmosfera sagrada, diferente do cotidiano. Em outras palavras, trata-se, portanto, de um acontecimento sagrado que teve lugar de origem e que ritualmente torna-se presente, no qual os participantes saem do seu tempo histórico considerado profano e mergulham no tempo pertencente à eternidade, devido à necessidade de retornar à origem.

2.1.2 - Catolicismo popular

Os europeus que vieram atraídos pela riqueza da nova terra espalharam-se pelo Brasil e nesse processo migratório introduziram o catolicismo português. O povo recebia a estrutura social e jurídica, ao mesmo tempo em que era imposta a obrigação de assistir missa aos domingos, confessar e comungar anualmente, bem como descansar nos domingos de festas, abster-se e jejuar nos tempos estabelecidos. Dentro deste contexto se desenvolveu o catolicismo popular voltado, sobretudo, para o culto dos santos, ampliando-

se para as festas, novenas, promessas, romarias, peregrinações, santuários, etc. Dessa forma, as romarias constituíram um dos pontos-chaves para a compreensão do catolicismo popular luso-brasileiro; elas sempre estiveram intimamente vinculadas à promessa, que é a expressão da fé no poder de um santo particular. (JORGE, 1998).

Beozzo et alii (1992, p. 113) conceitua: O “catolicismo popular seria aquele em que as constelações devocional e/ou protetora superaram as constelações sacramental e evangélicas; as relações homem-sagrado tornaram-se diretas; foi o que se poderia chamar de catolicismo privatizado.”

O autor acrescenta que a religião católica constituía parte integrante e necessária da sociedade brasileira e todas as festas e comemorações, mesmo as cívicas, assumiam caráter religioso; os rituais eram transmitidos de geração em geração. O dia do santo era guardado, viagens eram evitadas e até mesmo canceladas. As procissões constituíam o ponto mais alto das festas. Levava-se o Santíssimo Sacramento junto com as imagens, numa preparação por estratos sociais que implicava na importância também de seus devotos. Caracterizava-se por uma religião de expiação, centralizada na cruz, havendo uma supervalorização das promessas e atos de sacrifícios externos como expressão de vida cristã. Um outro aspecto dessa religiosidade era a de uma religião moralizante e o providencialismo natural, um conceito de providência divina, na qual esperava-se a solução dos problemas humanos através de milagres e quando estes não vinham conformavam-se com a situação.

A migração de pessoas e de sistemas religiosos ao Brasil resultou em adaptações ou integrações das religiões a um determinado ambiente estranho, alcançando equilíbrio ou desenvolvendo mecanismos de conquista. Esta interação caracterizada como coexistência pacífica representou um equilíbrio, acompanhado por sentimentos mútuos de respeito, indiferença ou de antipatia por um lado e de tolerância religiosa por outro, permitindo o sincretismo razoavelmente uniforme em todo o território cultural (GARDIN, 1999).

De acordo com Meslin (1992), a religião popular é, sobretudo, uma forma de experiência religiosa vivida por fiéis, nunca é uma explicação doutrinal nem um sistema

eclesiasticamente estruturado, não é resultado de um discurso racional, nem mesmo de revelação mais ou menos esotérica; ela revela uma superioridade de valores afetivos e emotivos sobre a simples lógica do raciocínio, uma predominância do sentimento sobre a pura racionalidade. Essa tendência é clara numa espécie de sacramentalização afetiva da imagem sagrada.

O autor complementa que esta religiosidade aparece como uma realidade complexa de uma produção simbólica e cultural referente a uma realidade transcendente, o divino, sujeito às variações e às mudanças da história. Manifesta-se ainda com um certo distanciamento das doutrinas dos grandes sistemas religiosos com caráter reivindicativo de autonomia. A experiência religiosa popular também é caracterizada pelas necessidades do momento que levam a estabelecer relações capazes de satisfazer tais necessidades concretas, como: cura, êxito profissional, sentimental, riqueza etc, mais do que realmente as espirituais. Desta forma, as orações são caracterizadas por pedidos, ação de graças e quase nunca louvor gratuito; portanto, elas exprimem apenas a necessidade, das pessoas a fim de alcançarem seus objetivos, recorrendo a procedimentos extra-cultuais, nem sempre admitidos pela autoridade religiosa, a fim de obrigar o poder sobrenatural, divino, a atender os desejos do religioso. “Os santos, representações fundamentais do catolicismo popular, são seres dotados de poderes sobrenaturais e capazes de interferir na vida e na natureza” (JORGE, 1998, p.66). É, portanto, por meio de imagens que os santos são lembrados na terra.

O autor apresenta as expressões de fé do devoto, podendo ser através de promessas que representam um contrato moral entre o fiel e o santo porque quando o fiel é atendido cumpre com penitências prometidas anteriormente enquanto as novenas podem ser particulares ou públicas, de modo geral feitas em honra ao santo protetor, para pedir favores espirituais ou materiais. Existem ainda as alianças que estabelecem uma relação entre o fiel e o santo protetor, através da qual este último passa a ser padrinho do primeiro no céu, protegendo-o, independente de pedidos de favores. Semelhante às alianças são as consagrações, em que o católico invadido de um profundo sentimento de devoção se

consagra em sua quase totalidade a Nossa Senhora; isto significa que ele, além de ter uma mãe aqui na terra, possui uma outra lá no céu.

Com relação às festas, estas explicitam uma profunda função social do grupo que reforça os laços de solidariedade. No passado, as festas dos Santos Reis Magos e as do Divino tiveram momentos propícios para a superação dos conflitos, restaurando a união do grupo, pois incluíam práticas de visitas, de auxílios, de relacionamentos, etc, sempre eficazes, pois através delas o grupo agia sobre si mesmo em nome destes santos ou padroeira e não em seu próprio nome. Em suma, as práticas religiosas são eficazes para assegurar a reprodução de um grupo social, porque elas têm um conteúdo de realidade produzido pelo imaginário social, mas que exprime relações sociais reais (JORGE, 1998).

3 O FORTE COIMBRA NA CONTEXTUALIZAÇÃO DE FRONTEIRA

3.1 A CONSTRUÇÃO DO FORTE COIMBRA PARA LEGITIMAÇÃO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO

A fronteira pode ser definida como fator de integração ou de defesa representada através de marcos que simbolizam a barreira de um espaço ocupado ou não, mas que possui uma organização social regida por leis (limites), fundamentada em princípios que revelam todo o contexto de formação histórica de um povo.

Machado (1998) esclarece que a palavra *fronteira* sugere o que está na frente; originou-se como um fenômeno da vida social de maneira a indicar a margem do mundo habitado; portanto, à medida que as civilizações foram se desenvolvendo acima do nível de subsistência, tornaram-se lugares de comunicação, adquirindo um caráter político, marcando o começo do Estado, apontando para a tendência de se expandir, ou seja, ‘orientada para fora’, considerada como perigo ou ameaça, porque pode desenvolver interesses distintos aos do governo central, enquanto o *limite*, ao contrário, refere-se à organização interna, ‘orientado para dentro’ o fim daquilo que mantém uma unidade político-territorial. Portanto, essa conotação foi reforçada pelo conceito de Estado, onde a soberania corresponde a um processo absoluto de territorialização, cujo controle efetivo é exercido pelo governo central. Em suma, a fronteira pode ser um fator de integração como zona de interpenetração mútua, permitindo os intercâmbios culturais, econômicos, sociais, etc, enquanto o limite é um fator de separação de unidades políticas, pois se baseia no regulamento nacional, independente dos fatores comuns existentes.

De acordo com Marin (2000, p.17-18) a noção de fronteira é concebida de forma ampla:

[...] define-se como aquilo que determina as relações dos elementos com seu espaço. A fronteira enquanto espaço de divisa e de delimitação também demarca diferenças, afirma identidades e origina novas necessidades de representação. Pretende-se abordá-la como limiar, lugar de encontro, zona de contato e ponto de partida, ou seja, uma fronteira não pode ser demarcada temporal ou espacialmente com limites fixos.

Historicamente, as fronteiras têm sido marcadas devido aos conflitos relacionados à propriedade e também por questões étnicas, culturais e econômicas. A necessidade de se estabelecerem limites surge na Antiguidade com o crescimento dos clãs que representavam a organização de pessoas em comunidades, e a necessidade de sobrevivência que implicava em conquista de territórios para desenvolver a economia de subsistência. Na Idade Média, as fronteiras sofreram alterações, devido à expansão dos reinos bárbaros na Europa e ainda ao surgimento dos impérios feudais que foram o grande retalhamento do território em feudos, baseado na ruralização e descentralização do poder. Neste período, a fronteira foi ‘vigiada’ por marqueses, que eram moradores de zonas fronteiriças, responsáveis pela proteção do feudo (STEIMAN; MACHADO, 2002).

Com o surgimento do capitalismo, a propriedade passou a ter um valor monetário e a definição de fronteiras ganhou uma importância significativa decorrente da formação dos Estados Nacionais Monárquicos, baseada nos costumes, língua e formação histórica de um povo. Foi também um período marcado pelas expansões marítimas, desenvolvidas, sobretudo por Portugal, sendo o primeiro Estado Nacional a se formar devido à vocação comercial e à localização geográfica.

As relações comerciais que Portugal mantinha com a Índia e a facilidade de navegação contribuíram para que ‘descobrissem’ o Brasil. A fronteira, a partir de então, já não era algo tão próximo e sua expansão implicava em colonizar, ou seja, submeter povos considerados ‘não civilizados’, sob seu domínio, a interesses estritamente econômicos.

No caso do Brasil, a colonização portuguesa se deu com o objetivo de explorá-lo, a começar pelo pau-brasil, cana-de-açúcar e por fim o ouro. Foi na busca do ouro que os bandeirantes desbravaram sertão a dentro, rompendo o limite estabelecido pelo Tratado de

Tordesilhas firmado entre portugueses e espanhóis. Posteriormente, uma série de tratados, foram assinados para que as fronteiras do Brasil fossem definitivamente fixadas, destacando-se: os de Utrecht (1713 e 1715), o de Madri (1750), o Acordo do Pardo (1761), o de Santo Ildefonso(1777) e o de Badajós (1801).

De acordo com Corrêa (1999), a fixação da fronteira no sul de Mato Grosso foi justificada com a teoria das fronteiras naturais, que visava maior segurança dos países levando seus limites até estas fronteiras, (como mar, rio, montanha), envolvendo nítida preocupação defensiva vinculada aos acidentes da natureza, bem como ofensivo.

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

A autora acrescenta que o espaço que corresponde aos territórios atuais de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul foram percorridos primeiramente por espanhóis, no século XVI, na ocasião em que exploravam a foz do rio Prata e a rede fluvial que os levaria até as regiões andinas. Em seguida, foram surgindo as missões jesuíticas espanholas, que estrategicamente objetivavam ocupar espaços em áreas intermediárias dos Impérios Ibéricos do Novo Mundo (ver mapa 1). Por outro lado, os portugueses avançavam em direção à fronteira Oeste, expandindo suas possessões (séc. XVII e XVIII). Durante este processo de apropriação de terras e alargamento das fronteiras de Portugal, colonos e aventureiros europeus chocaram-se com grandes grupamentos indígenas, estabelecidos, sobretudo, na região pantaneira. A fronteira indígena representou, então, uma poderosa barreira aos novos colonos até princípios do século XIX.

Para Mello (1958), a expansão territorial realizada pelos bandeirantes se fez pelo vazio deixado pelos castelhanos, ou seja, foi pelo abandono e desinteresse dos castelhanos que grandes porções de terras devastadas pelos bandeirantes vieram a fazer parte do Brasil. No período de 1641 a 1718 toda a região em que seria mais tarde assentado o Presídio de Coimbra, foi palmilhada pelos bandeirantes paulistas e pelos jesuítas do Itatim, Chaco e de

Chiquitos (por terra e por água). De um lado havia os missionários realizando o trabalho de evangelização em suas reduções e de outro a presença destruidora dos bandeirantes.

Mapa 01 - Localização geográfica do Itatim



Fonte: Sousa, Neimar Machado de. *A redução de Nuestra Señora de Fé no Itatim: entre a cruz e a espada 1631 - 1659*. Campo Grande:UCDB, 2004, p. 125.

Em 1748, a capitania de Mato Grosso foi criada com o desmembramento da capitania de São Paulo e a partir de 1750 a coroa portuguesa incentivou o povoamento e defesa da fronteira oeste definida pelos limites naturais, que se deu através da fundação de vilas e fortalezas militares, todas dispostas estrategicamente a fim de consolidar a posse. (MARIN, 2000). Neste ano, as monarquias espanhola e portuguesa firmaram o Tratado de Madri, estipulando as divisas entre suas colônias. Em 1761 anulava-se o Tratado de Madri,

mas em 1777 novamente era firmado outro tratado, o de San Ildefonso com os mesmos limites de antes (GUIMARÃES, 2000).

Mello (1959) dimensiona que o Tratado de Madri foi favorável a Portugal, pois o sul de Mato Grosso, que a princípio foi ocupado pelos espanhóis, passou para Portugal em função dos bandeirantes que fizeram sentir seus efeitos além do Rio Paraguai, e a ocupação de Coimbra propiciou a posse definitiva do médio-Paraguai, devido à sua importância estratégica. A expulsão das missões jesuíticas resultou em enormes vantagens para Mato Grosso, pois suas fronteiras foram aliviadas da competição castelhana, facilitando a sua expansão em toda a faixa ocidental. Entretanto, o autor ressalta que com a anulação do Tratado de Madri, os limites da América ficaram flutuantes e novo Tratado de Santo Ildefonso (1777) lesou Portugal, tirando-lhe a Colônia de Sacramento e parte do Rio Grande, sem compensação alguma, mas o insucesso das demarcações redundou em notável proveito para Portugal.

As pendências resultantes das questões de fronteiras não resolvidas definitivamente com os tratados de Madri e Santo Ildefonso, propiciaram a continuidade dos choques herdados do período colonial. Os conflitos internacionais no século XIX foram herdeiros de um processo mal resolvido de fixação de fronteiras entre os ex-impérios coloniais, acrescido da luta pela hegemonia do Prata e da rivalidade entre a Argentina e Brasil (CORRÊA, 1999).

A autora enfatiza que a Vila Bela fundada em 1752 às margens do rio Guaporé tornou-se a sede da capitania e o governante que ganhou maior notoriedade foi Luiz de Albuquerque Mello Pereira e Cáceres que governou de 1772 a 1788. Foi objetivando ocupar as fronteiras e legitimar as posses portuguesas, no espírito do *uti possidetis*, que ele mandou fundar o Forte Coimbra em 1775, no Baixo – Paraguai, assim como, as povoações de Albuquerque; com isso assegurava o controle da navegação das vias fluviais que poderiam facilitar a penetração e ocupação dos castelhanos em terras mato-grossenses. Marin (2000) complementa que os fortes e povoações consolidavam o domínio português

ao mesmo tempo em que combatiam os indígenas que resistiam ao processo de ocupação; desse modo, davam suporte à ocupação e ao desenvolvimento da atividade pecuarista.

De acordo com Mello (1961), por inadvertência, a expedição portuguesa fundou o Forte Coimbra distante cerca de 200 Km antes do Fecho-dos-Morros, porém semelhante a este, num local também cortejado pelos castelhanos. Foi por força das competições entre as metrópoles Portugal e Espanha que foram estabelecidos limites através do forte, representando o mesmo, papel fundamental nas relações de fronteiras (GUIMARÃES, 2001).

O estabelecimento definitivo de portugueses em Coimbra mudou radicalmente o aspecto político do sul de Mato Grosso, pois esse território tão disputado entre castelhanos e portugueses seria pertencente quem conquistasse a amizade dos guaicurús. “Desde o início os guaicurús rondavam o presídio, à espera de oportunidade para uma cilada” (MOURA, 1975, p.33). E ainda o fato de os castelhanos se aliarem aos índios paiaguás, seus inimigos, serviu para reforçar ainda mais a união com os portugueses em 1790. Os guaicurús tinham maior apego à existência do que os brancos, porque estes, sendo cristãos acreditavam no céu como herança, enquanto a eles era reservado o inferno. Portanto, tinham grande estimação pela vida e não a arriscavam a qualquer preço (MELLO, 1961).

Moura (1975, p.12) relata sobre as dificuldades que os portugueses enfrentavam no Forte: “As privações, o desconforto, o isolamento naquelas solidões, o perigo do guaicuru, que antes de se tornar amigo, rondava sorrateiramente o forte, os espanhóis e depois os paraguaios que constantemente o espreitavam e espionavam”. Entretanto, foi no Forte Coimbra, onde acampavam com frequência, que os guaicurús celebraram paz e aliança com portugueses, estando unidos em 1801 e 1864 na defesa dos dois ataques ao Forte. (MELLO, 1961).

O autor acrescenta que em 1825 a fronteira brasileira possuía uma guarnição diminuta, vivendo em penúria, devido à falta de fardamento, equipamento e principalmente,

à falta de alimento. As fortificações e quartéis estavam arruinados, com apenas um hospital, sem remédios e cirurgias, e por isso muitas pessoas já tinham morrido à míngua.

De acordo com Marin (2000), as instalações de agrupamentos militares na região fronteira pouco contribuíram para o povoamento da região e a posse efetiva das terras deu-se com o estabelecimento de estâncias por pecuaristas. A expansão que ocorreu entre 1829 e 1840, com a presença de migrantes de várias regiões do país, deu origem a diversos povoados, como: Biliago (1829), Santana do Paraíba (1830), Nioaque (1848), Campo Grande (1875) e Aquidauana (1892). Portanto, os grandes latifúndios eram demarcados pelo deslocamento do rebanho e pela ambição dos fazendeiros que assim consolidavam a posse das terras e complementavam a defesa do território sul-mato-grossense, pois os fazendeiros e peões constituíam uma força militar em defesa de suas terras e dos interesses expansionistas do Império; logo, a população local tornava-se responsável pela segurança e ampliação das fronteiras. Estes proprietários formavam uma elite rural que gozava de grande autonomia e tinha inclusive milícias armadas que defendiam a propriedade privada, ampliavam as posses gerando conflitos com os indígenas, posseiros e paraguaios, resolvidos na base da violência. Por outro lado, o Império, criou vários agrupamentos militares que se somavam à defesa já exercida pelos fazendeiros para assegurar o domínio e o controle da fronteira, e desse modo a formação histórica do sul de Mato Grosso gerou uma sociedade militarizada, latifundiária e pastoril. (MARIN, 2000).

O autor complementa que em 1856 houve o estabelecimento do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e Paraguai, o qual permitia a livre navegação de embarcações nacionais e estrangeiras em toda a extensão dos rios Paraná e Paraguai, até Corumbá. O tratado foi interrompido pela Guerra do Paraguai, sendo que o exército paraguaio ocupou a maior parte do sul da Província de Mato Grosso, porém com o término do conflito, o Brasil apossou-se das terras paraguaias, onde se localizavam os ervaais nativos e os campos propícios à criação de gado. A fronteira geográfica entre o Brasil e o Paraguai foi delimitada pelo tratado de 1872, com anexação, em favor do Brasil, de terras pertencentes àquele país, e embora sendo delimitada pela Comissão Mista de Limites Brasil Paraguai, permaneceu imprecisa, e os mapas, discordantes até 1920. Entretanto, a livre navegação internacional foi restabelecida até Corumbá, tornando o

centro comercial mais importante da província e pela sua localização geográfica estratégica em 1870, foi instalada uma divisão do Exército Brasileiro para proteger a fronteira meridional tornando-se a sede do Comando da Fronteira do Baixo-Paraguai. O grande contingente militar procedente de várias regiões do Brasil contribuiu para a diversificação cultural do sul de Mato Grosso, imprimindo características próprias às cidades onde estavam sediadas as guarnições da Marinha e do Exército.

O Governo Brasileiro, objetivando assegurar a posse das terras e a defesa da fronteira, distribuiu terras a militares brasileiros, em geral ex-combatentes da Guerra do Paraguai, como pagamento dos serviços prestados. Com a construção da ferrovia Noroeste do Brasil (1908- 1914), o porto de Corumbá deixou de ser o único entreposto comercial do Estado, dinamizando as comunicações, vinculando o sul de Mato Grosso aos centros mais importantes da economia nacional: São Paulo e Rio de Janeiro. A navegação fluvial do rio Paraguai e a ferrovia eram estratégias geopolíticas complementares de integração e desenvolvimento de Mato Grosso; a última propiciou a ocupação, o povoamento e o desenvolvimento regional, estabelecendo interesses econômicos, ampliando o mercado consumidor e produtivo e atraindo imigrantes (MARIN, 2000).

O autor acrescenta que a política geoestratégica do regime republicano era de nacionalizar a Fronteira Oeste, melhorando os meios de comunicação entre os Estados e, desse modo, o território seria integrado através da tecnologia, permitindo ao governo maior controle sobre a nação. Esta integração consistia ainda em criar um sentimento de pertença, reforçando a presença do Estado que se iniciou com a abertura do rio Paraguai à navegação, sendo complementado pela ferrovia Noroeste do Brasil, que aliviava os interesses econômicos e políticos. Um outro meio utilizado para controlar estrategicamente o território Mato grossense foi a militarização da fronteira com a ampliação de número de quartéis e do contingente militar.

Em suma, República, para manter controle e soberania sobre o território nacional desenvolveu inúmeros projetos a fim de dinamizar e ampliar as comunicações ferroviárias e fluviais que vinham de encontro com os interesses da elite mato-grossense, que por sua vez

almejava obter o mínimo de civilidade e progresso para redefinir a imagem construída acerca de Mato Grosso, como uma terra incivilizada e isolada, o que tornava esta elite ansiosa por partilhar a civilização e modernidade (MARIN, 2000).

3.2 A GUERRA DO PARAGUAI

O Paraguai colonial era bem visto quanto aos seus recursos naturais, afluindo para Assunção os reinóis jesuítas com o objetivo de administrar e catequizar as inúmeras tribos indígenas na grande região. Porém, com o advento da independência das colônias da América após 1810, esse vasto mundo de língua espanhola esfacelou-se, procurando transformar-se em Repúblicas (GUIMARÃES, 2001).

Em 1840 ocorreram grandes mudanças internas, tanto no Paraguai como no Brasil, permitindo a estes países voltar a participar das questões platinas de um lado a morte de José Gaspar Francia e no Brasil a maioridade de Pedro II. A política do Brasil em relação ao Paraguai tinha como objetivos: obter a livre navegação no Rio Paraguai, garantindo a comunicação marítimo-fluvial de Mato Grosso com o restante do Brasil, estabelecer tratado a fim de delimitar fronteiras com o Paraguai, de modo a confirmar a expansão territorial já ocorrida desde o período colonial e procurar conter a influência Argentina sobre o Paraguai. Só então a partir de 1840, já alcançada a unidade interna e consolidado o Estado Monárquico centralizado é que o Império pôde dedicar-se a assuntos externos (DORATIOTO, 2002).

O autor acrescenta que a partir de 1850 o Paraguai obteve acesso ao mar com liberdade de navegação no Prata através do qual exportavam-se essencialmente produtos primários, propiciando ao referido Estado um rápido crescimento e modernização sem capital estrangeiros. A sua infra-estrutura foi atendida por bens de capital ingleses, bem como por especialistas estrangeiros que implementaram os seus projetos.

As pendências resultantes das questões de fronteiras, não resolvidas em caráter definitivo com os Tratados de Madri e Santo Ildefonso propiciaram a continuidade dos choques herdados do período colonial, da instabilidade das jovens repúblicas e dos questionamentos com o império brasileiro (CORRÊA, 1999). Foi, portanto, neste ambiente de reivindicações e de indisposições contra o Império que Solano Lopez recebeu do pai as rédeas do governo. Foi ele ainda que na condição de ministro de guerra mandara um contingente armado ao sul de Mato Grosso, mais especificamente às proximidades de Ponta-Porã, Nioaque e Dourados para massacrar colonos brasileiros (MELLO, 1961).

Solano Lopez, ao chegar da Europa, objetivava como primeiro passo tornar o Paraguai uma potência militar, a fim de ser respeitado. Nesse sentido, incrementou as oficinas bélicas, a marinha de guerra e preparou com adestramento militar os jovens do país (MELLO, 1961). Em 1862 Solano ascende ao poder e as relações do novo governo com o nosso se deterioraram, acelerando a partir de 1864, no Brasil, com a constituição da Tríplice Aliança para enfrentar Solano, sendo que somente este se preparava, de fato, para a guerra. Entretanto, considerado ato traiçoeiro, causou indignação no Brasil, pois até então as relações entre os dois países eram normais. Este Tratado foi resultado da invasão paraguaia a Corrientes, que estabelecia uma política de cooperação no Prata (1865) e que para Solano Lopez foi uma catástrofe, restando como alternativa mais viável, recuar suas tropas para seu território e negociar a paz em inferioridade (DORATIOTO, 2002).

As informações obtidas pelos paraguaios em território brasileiro revelaram que as autoridades militares tinham perfeito conhecimento da situação mato-grossense e exata compreensão da situação de Mato Grosso. Era, portanto, minucioso o conhecimento da situação militar e geográfica da Província, feito por meio de espionagem que chegava ao governo paraguaio, no pré-guerra (MELLO, 1961).

O autor considera que a primeira causa da guerra foi a desmedida ambição de Solano, que sonhava com o engrandecimento do Paraguai, prolongando-o até o mar e se fazendo respeitado pelos países vizinhos e por todo o mundo. Como primeira etapa desse grandioso plano, ocupou-se da preparação militar da nação enquanto esperava o momento

oportuno para pôr em funcionamento sua máquina bélica. Além desse sonho, havia incontidas indisposições contra o império, oriundas dos tempos coloniais, que representavam também o sentir de todos os paraguaios.

A guerra começou em 1864 quando o Marechal Francisco Solano Lopez mandou 4000 homens para atacar brasileiros na região de Mato Grosso, sabendo que a província estava despreparada para enfrentar qualquer invasão em seu solo e com isto quis mostrar o seu poderio ao mundo (GUIMARÃES, 2000). Na ocasião do ataque paraguaio, o império brasileiro foi surpreendido com o seu exército despreparado, a província de mato grosso era indefesa e por isso se tornou alvo fácil para os paraguaios (DORATIOTO, 2002).

Saíram então duas expedições militares de Assunção, para atacar Mato Grosso: a primeira, fluvial, formada por 4200 homens, teve como objetivo inicial tomar o Forte Coimbra a segunda expedição, terrestre, era composta de cerca de 3500 homens. Nesta ocasião, a retirada brasileira de Portocarrero se justificou ao considerar-se a inferioridade numérica entre defensores de Coimbra e os atacantes e ainda pela falta de tempo para aguardar reforço (DORATIOTO, 2002).

O autor complementa que antes de ir para suas barracas, com o toque de recolher às 8 horas da noite, toda a tropa brasileira entrava em formação. Depois da chamada, as companhias rezavam o terço. Os que tinham vozes mais fortes eram os responsáveis por entoar a oração de louvores a Maria Imaculada Conceição e ao mesmo tempo pediam livramento do inimigo e proteção na hora da morte.

Ao planejar a guerra-relâmpago, Solano, que esteve na ofensiva de 1864/1865, acreditava poder contar com o apoio da oposição federalista argentina ao entrar em Corrientes então a qual se juntaria na marcha para o Sul a fim de derrubar Mitre e, invadindo o Rio Grande do Sul, passaria no Uruguai e receberia a adesão dos blancos. Com esta estratégia obrigaria o Brasil a assinar a paz. Era, portanto, um plano arriscado, mas nas decisões de Solano predominava o voluntarismo e não o raciocínio militar durante toda a guerra, apostando na ousadia e no fator surpresa e, conseqüentemente foi derrotado

em todas as operações que ordenou. As tropas aliadas marcharam do Rio Grande do Sul em direção a Corrientes e as tropas paraguaias tiveram que retornar por determinação de Solano (DORATIOTO, 2002).

O ataque paraguaio de 1864-1870 para além da fronteira de Mato Grosso alcançou Coimbra, Corumbá, Miranda, Aquidauana, Nioaque, Dourados, Coxim e parte do Pantanal. As poucas comunidades urbanas organizadas desde a primeira metade do século XIX, como Miranda e Corumbá foram praticamente arrasadas com a ocupação paraguaia e os invasores no sul de Mato Grosso chegaram até as proximidades do Rio Taquari. As tropas brasileiras estavam despreparadas em Mato Grosso já que se baseavam em informações vagas e imprecisos mapas militares, isto acrescido de soldados despreparados e submetidos a um cruel regime alimentar, à falta de fardamento e de remédios, sofrendo pesadas perdas humanas. Ao findar a guerra, Coimbra e demais regiões fronteiriças foram recuperando seus habitantes e suas atividades urbanas e rurais. A recuperação das terras e de outros bens perdidos com o conflito caracterizou-se pelas dificuldades de comprovar as posses (CORREA, 1999).

4 A PADROEIRA DO FORTÉ COIMBRA

Mello (1965) descreve alguns fatos considerados de certa relevância para a História de Mato Grosso do Sul, onde acredita que houve a intervenção de Nossa Senhora do Carmo no Forte Coimbra. Trata-se, portanto, de registros históricos publicados em seus livros, os quais contêm narrativas de tais fatos que têm origem na fundação do Forte até a República, podendo-se constatar seus efeitos até os dias atuais.

Com a fundação do Forte Coimbra no sul de Mato Grosso em 1775 a tropa abrigou-se em ranchos de palha, sendo as defesas insuficientes e precárias. Nossa Senhora do Carmo foi eleita Padroeira do Presídio, tendo ali uma capelinha rústica feita de palha e taipa, mantida pela guarnição. Foi o primeiro local da Capitania de Mato Grosso sob a invocação de Nossa Senhora do Carmo.

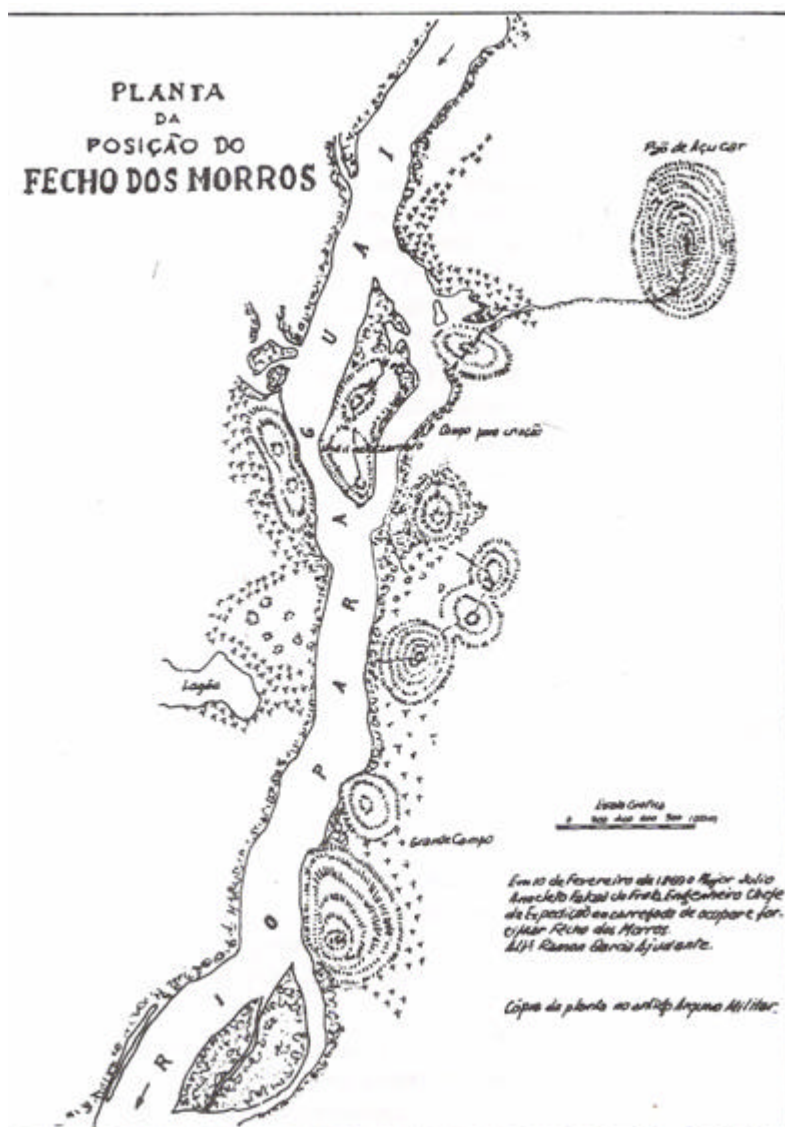
Com relação à escolha do local para fixar o Forte Mello (1965, p.6) afirma:

Escolha feliz! Nossa Senhora do Carmo exerceu sempre eficaz assistência à guarnição do Forte e aos reservistas e civis que passaram a residir à sombra dos seus muros. A proteção da virgem, como escudo invisível, pairou de contínuo sobre os defensores do velho baluarte e seus devotos civis. Essa proteção teve lances surpreendentes. Tão maravilhosos foram, por vezes, e tão estranhos aos acontecimentos humanos, que não podem ser admitidos sem aquela força oculta que chamamos carisma ou dom de graça divina. É, pois, de interesse e júbilo para nossa gente passar em revista essas ocorrências históricas.

O mesmo autor comenta ainda sobre o equívoco na escolha do local para a construção do presídio, de vez que, (ver planta 01) inadvertidamente o oficial Matias Ribeiro da Costa

assentou-o num local apenas semelhante ao destinado. Tal equívoco tornou-se providencial, visto que, o Forte não teria agüentado no local anteriormente (Fecho dos Morros).

Planta 01 – Posição do Fecho dos Morros



Fonte: SOUZA, Lécio G. de Souza. História de Corumbá. Se. Sd.

Em 1777, o rústico presídio foi totalmente destruído por um incêndio. “Tal sinistro teria sido uma paradoxal advertência da Padroeira contra as instalações de madeira e palha,

improvisadas dois anos antes, que já deveriam estar substituídas por melhores construções, notadamente quanto à acomodação do pessoal” (MELLO, 1965, p.9).

Em 1778, o Forte foi invadido pelos índios guaicurus que há muitos anos haviam sofrido violências das expedições portuguesas e resolveram vingar-se, trucidando 54 soldados. O autor considera que nesta situação não houve desamparo da Padroeira aos seus protegidos, e o que aconteceu foi mais uma lição suscitada por Ela, por não terem observado as regras de prudência militar e cristã.

A partir de 1790 os guaicurus começaram a dar sinais de entendimento, tornando-se amigos dos portugueses, assinando um pacto de amizade e aliança com o Capitão-General. A mudança de comportamento foi ainda resultado da intervenção da virgem “[...] que visava à concórdia e o bem de ambos, inspirou e abençoou a tática amistosa do novo comandante do Presídio, Major Joaquim José Ferreira, que, por humana e cristã, logrou a paz com os guaicurus” (MELLO, 1965, p.10).

O autor complementa que o Forte permaneceu por 22 anos como uma construção bastante rústica e somente em 1797 os portugueses, preocupados com ataques espanhóis, resolveram substituí-lo por um forte de alvenaria, sendo o construtor o Cel Ricardo Franco de Almeida Serra. Em 1798, na ocasião da festa da Padroeira, este comandante mandou vir uma nova imagem de Nossa Senhora do Carmo, entronizando-a na primitiva capelinha considerada como preciosa relíquia do Forte.

Ainda em construção (1801), o Forte sofreu bombardeio intenso de canhão por parte dos castelhanos. Acredita-se que aproveitaram dessa fragilidade para tentar recobrar as terras que anteriormente eram de seu domínio, na margem oeste do rio Paraguai. De acordo com Mello (1965), neste ataque o que se destacou foi o destemor do Coronel Ricardo Franco, resistindo à bem aparelhada tropa castelhana. A incerteza da vitória era tamanha que este comandante sofreu resistência da maior parte da guarnição, inclusive dos oficiais, frente ao poderio da frota castelhana, mas mesmo assim Ricardo Franco continuou a combatê-las, conseguindo sair triunfante desse jogo desigual. Acredita que obteve a vitória por ser um homem de serena bravura e devoto que depositou sua confiança na Padroeira do Forte. Então o chefe castelhano suspendeu o ataque. “Este fato espetacular assim aconteceu

porque a Padroeira do Forte, assumindo o controle das operações, as conduziu de sorte a tornar irredutível a defesa e invulneráveis os homens da guarnição” (MELLO, 1965, p.16).

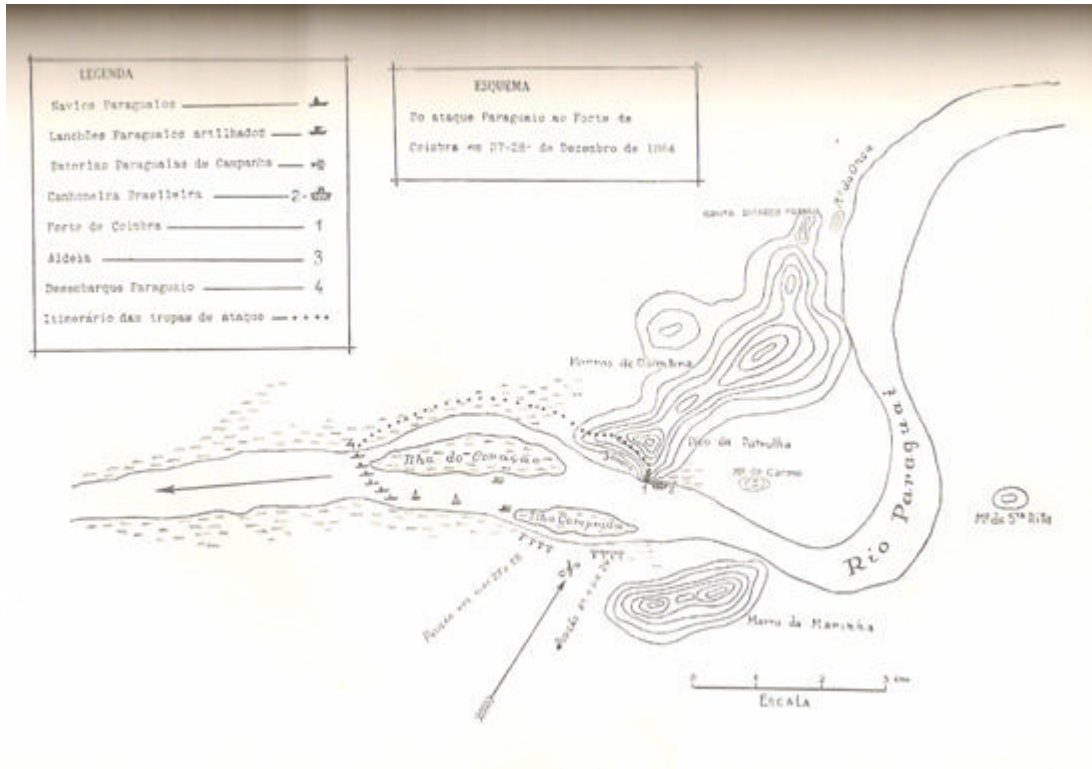
O autor continua relatando que em 1803, ao terminarem as obras mais urgentes, o Forte foi inaugurado com cerimônia pela tropa e pelos civis que ali residiam. Em uma procissão ao toque de flauta, rebeca e tamborim, introduziram a imagem da Santa em um oratório, que até então se encontrava em uma velha paliçada. A capela para a Santa foi construída em 1806.

Mello (1961) afirma que na investida do Forte em 1864, os paraguaios foram favorecidos pelo rio baixo, na hora do desembarque, pois o tempo estava firme e com cerração pela manhã, propiciando a marcha das tropas recém desembarcadas. Foi, portanto, curioso o fato de os militares brasileiros não terem percebido a aproximação de navios inimigos ocultados pela escuridão da noite. A surpresa se deu no dia 27 de dezembro de 1864, de manhã quando as sentinelas avistaram os navios e a partir de então o Tenente Coronel Hermenegildo de Albuquerque Portocarrero passou a tomar providências necessárias a um possível ataque.

O autor acrescenta que chegou ao Forte um comunicado redigido em forma de *ultimatum* que intimava a entrega da fortaleza no prazo de uma hora caso contrário seria tomado à força. Em resposta, Portocarrero enviou um comunicado informando que entregaria só pela sorte e honra das armas. O chefe paraguaio rompeu fogo e sua infantaria conseguiu abrir sendas para aproximar-se do Forte e reconhecer o terreno onde realizaria o ataque. (ver mapa 2)

Neste segundo ataque (1864-1870), novamente a guarnição brasileira foi surpreendida com um insignificante número de homens (115) diante de 3200 inimigos que desembarcavam objetivando prosseguir na ocupação do sul de Mato Grosso. O comandante brasileiro, Portocarrero, não se intimidou e enquanto canhões e fuzis alvejavam as tropas paraguaias, a esposa do referido comandante, Ludovina, e as demais mulheres recorreram à oração, pois acreditavam piamente o quanto valeram as forças sobrenaturais nesses momentos de angústia (MELLO, 1965).

Mapa 02 – Estratégia de ataque dos paraguaios em 1864



Fonte: MELLO, Raul Silveira de. *História do Forte de Coimbra* 1823-1870 e 1870-1955, X e XI Períodos. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército, 1961.4 V. p.169.

As esposas dos militares os encorajavam:

[...] dividia-se e subdividia-se, ora percorrendo as baterias, animando, encorajando os combatentes, ora entre suas companheiras de infortúnio, aconselhando às fracas que não chorassem e tivessem fé em Deus, porque suas lágrimas só poderiam enfraquecer e entibiar os combatentes; que orassem à Nossa Senhora pedindo seu auxílio e proteção, e, no mesmo instante, sobraçando o filhinho que chorava, apoderar-se da banda militar do marido e ir depositá-la aos pés da Virgem Mãe, que não tardou em ficar, esquecida, como oferenda propiciatória, e a quem de momento a momento já oferece sua fervorosa prece, voltando logo para o meio dos combatentes a recomençar seus atos de heroísmo. (GUIMARÃES, 1964, p.80).

Mello (1965) afirma que esgotadas as possibilidades de defesa, a salvação do Forte foi posta nas mãos da Padroeira. A esposa do comandante entregou a imagem da Santa a um soldado e este imbuído de fé a elevou o mais alto que pôde, exclamando: Viva Nossa Senhora do Carmo! O aparecimento da imagem causa espanto e surpresa a todos. Dos dois lados cessava o fogo, separados pela guerra, mas irmanados pelo sentimento religioso e assim formavam dois coros opostos. De um lado os portugueses aclamavam o viva a Nossa Senhora do Carmo e os castelhanos respondiam: Viva Nuestra Señora Del Carmem! Movidos por tal entusiasmo, os coros passaram-se do motivo religioso para o patriótico. Davam vivas ao Imperador, ao Brasil, ao Exército, enquanto que os paraguaios exaltavam o Marechal Lopez, a república do Paraguai, etc.

O autor acrescenta que os paraguaios abandonaram o terreno conquistado com grandes sacrifícios e o milagre da primeira jornada se repetiu na segunda, quando Portocarreiro impunha a retirada, tendo à frente do cortejo a imagem da Padroeira; era noite e os vigias paraguaios não perceberam a evasão. Neste fato também é atribuída a intervenção da Santa.

[...] é de se concluir que interveio ali um poder estranho, invisível, que excedia as possibilidades e previsões humanas. Esse poder invisível, mas real, foi exercido por Nossa Senhora do Carmo Padroeira do Forte. Ela ofuscou a visão e a lógica de uns para propiciar a incolumidade de outros (MELLO, 1965, p.30).

Os feridos paraguaios foram recolhidos e tratados no forte. Havia muitos feridos dentro do mato, mas pela aproximação da noite não puderam ser encontrados. Devido à falta de munição e à incapacidade, a retirada seria inevitável e o que parecia impossível, foi exatamente o que aconteceu, por influência da Padroeira do Forte. Ninguém sofreu baixa, nenhum morto, nem ferido entre os militares de Coimbra (MELLO, 1961).

[...] como sinal carismático da influência da Padroeira, que só não houve detrimento algum onde sua imagem esteve presente. Somente o vapor que a conduziu e o séquito que a acompanhou não sofreram os azares da perseguição e da viagem, e, por consequência, só eles puderam chegar, como chegaram, por primeiro, a Cuiabá, sem dano algum (MELLO, 1961, p.204).

Segundo este autor, Lopes, ao sentir o efeito da ofensiva triunfante de Caxias, ordenou que as tropas se recolhessem ao Paraguai, abandonando Coimbra depois de destruírem todas as obras ali existentes. Em 1868 restabeleceram a ocupação brasileira ao sul de Mato Grosso. Em 1874 foi iniciada a reconstrução do Forte.

Mello (1961, p.308) esclarece sobre a facilidade que o brasileiro tem em naturalizar aquilo que é sobrenatural. “Certamente esses motivos não diriam respeito ao lugar, ao rio, às muralhas do Forte, que são meros acidentes comuns à natureza das coisas. As razões determinantes seriam, evidentemente, de ordem sobrenatural, por nós ignorados”.

O autor acrescenta que após a guerra diminuiu muito, a fé do povoado local e muitos comandantes se esforçaram para que não esmorecessem com relação à devoção à padroeira e à reconstrução do forte. Restauraram também a capelinha e tentaram reconstituir o patrimônio da santa através de doações de vacas e outras doações feitas por civis e militares. Entretanto, a proclamação da República e conseqüentemente a laicização do Estado contribuíram ainda mais para o enfraquecimento da fé daquela gente. Sempre aparecia um militar (sargento ou oficial) tentando reavivar a devoção, mas isto nada resolveu. A capelinha foi transformada em depósito de armamento e posteriormente de gasogênio (1907) e a imagem e os pertences da santa ficaram aos cuidados de Raimundo da Costa Leite, veterano de guerra o qual construiu um rancho que serviu como casa de oração.

Só em 1917 a imagem e os bens patrimoniais foram recuperados, a mando do General Luiz Barbedo, comandante da 6ª Região Militar e a partir de então o rancho foi melhorado tomando aspecto de capela, oficializando a presença da imagem na aldeia. Em 1938 foi construída a capela definitiva na aldeia, através de doações, festas, etc. Em 1954 a capelinha (ver foto 1)histórica do Forte foi reconstruída (MELLO, 1961).

Com relação ao patrimônio e aos bens da santa, Marin (2000, p.314) afirma que:

O patrimônio da santa era constantemente dilapidado pelos militares, que abatiam gado para abastecer o forte, e pelo administrador civil, que se apropriava

do gado da santa para vendê-lo. Em contraposição à “riqueza” da santa, sua capela era de taipa e encontrava-se em ruínas.

Foto 01 -Capela histórica do Forte reconstruída em 1954.



Fonte: MELLO, Raul Silveira de. *História do Forte de Coimbra* 1823-1870 e 1870-1955, X e XI Períodos. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército, 1961.4 V. p.369.

O autor esclarece que para diminuir o poder dos militares leigos sobre os bens da santa, foi criado em 1924, o conselho da fábrica de Nossa Senhora do Carmo, que tinha como função gerir os bens e o patrimônio da santa, porém não obteve êxito, sendo extinto em 1927 pelo comandante do Forte Coimbra Aristides Paes de Souza Brasil, que por sua vez criou a Irmandade de Nossa Senhora do Carmo. Em 1928 a autoridade eclesiástica foi reconhecida pelo Ministro de Guerra, como única competente para administrar o patrimônio da santa, porém os militares continuaram a exercer influência sobre ela.

5 A PADROEIRA COMO ELEMENTO INTEGRADOR DO FORTE COIMBRA

O Forte Coimbra (ver foto 2) está situado no baixo Pantanal Sul-Matogrossense, posicionado no sopé do Morro de Coimbra e tem como meios de acesso o transporte fluvial ou aéreo. As distâncias fluviais são: Porto Suarez (Bolívia), 215 Km, Corumbá -201 Km, Porto Tarumã 85-Km e Morrinhos 75-Km. Em se tratando de distâncias rodoviárias: Campo Grande/MS- 403 Km, São Paulo/SP -1.411 Km, Brasília/DF- 1.531 Km e Rio de Janeiro -1.841 Km.

Foto 02 – Vista aérea do Forte Coimbra



Fonte: Imprensa do Exército, 2004.

O acesso fluvial mais próximo de Campo Grande/MS é através do Porto Morrinhos, onde a viagem pode ser feita através da barca do exército, que leva em torno de 5 horas para chegar ao Forte e trafega quinzenalmente, ou por meio da lancha rápida que reduz o tempo para 2 horas e meia.

A população local é constituída por militares do exército e familiares de militares e outros moradores locais, somando aproximadamente 650 habitantes. A vila de Coimbra dispõe de 2 consultórios médicos, 2 gabinetes odontológicos, laboratório de análises clínicas, farmácia, 14 leitos hospitalares. Os profissionais da saúde são: 2 médicos, 1 farmacêutico, 2 dentistas e um veterinário.

Foto 03 – Núcleo da doutrina Espírita de Coimbra



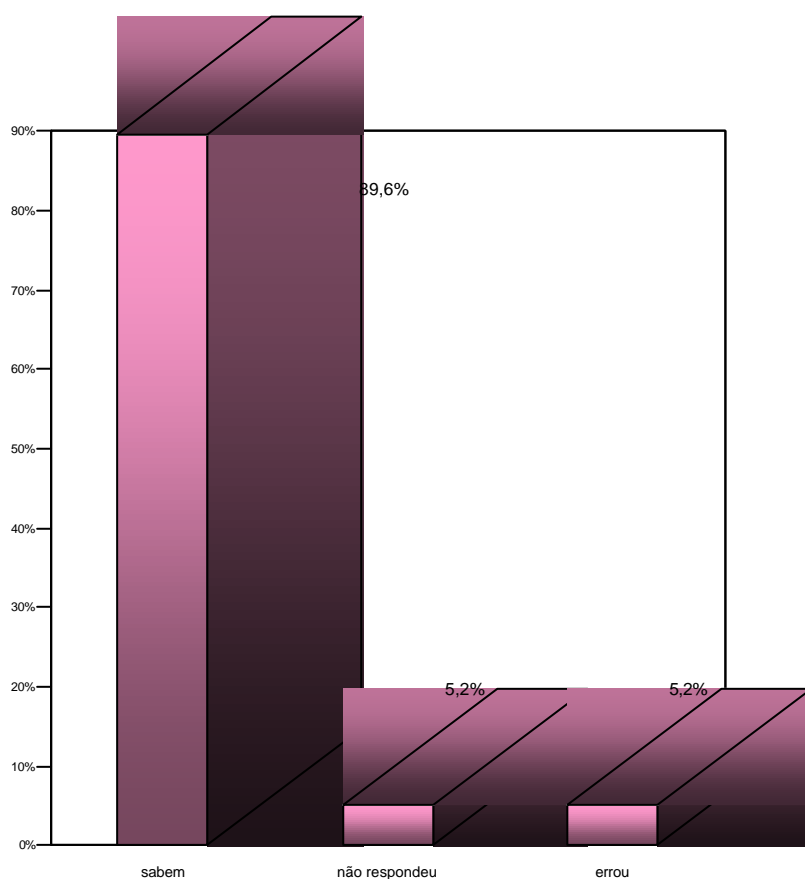
Fonte: Imprensa do Exército, 2004.

Em se tratando de espaço sagrado, Coimbra possui: A Igreja Católica Nossa Senhora do Carmo; Capela Evangélica de Forte Coimbra e Núcleo Espírita de Coimbra (ver

foto 3). No que diz respeito à educação, tem apenas uma escola municipal de 1º grau com o nome de Dona Ludovina Portocarrero, que por sua vez é vinculada à Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Corumbá, cujo corpo docente é em parte formado por esposas de militares; e ainda possui um hotel de trânsito destinados a militares e civis.

Na pesquisa de campo o procedimento utilizado foi a aplicação do questionário (ver apêndice A) a 19 pessoas, sendo 11 do sexo feminino e 8 do sexo masculino, através dos quais pôde-se ter uma idéia da importância da Padroeira no local e na vida dos moradores.

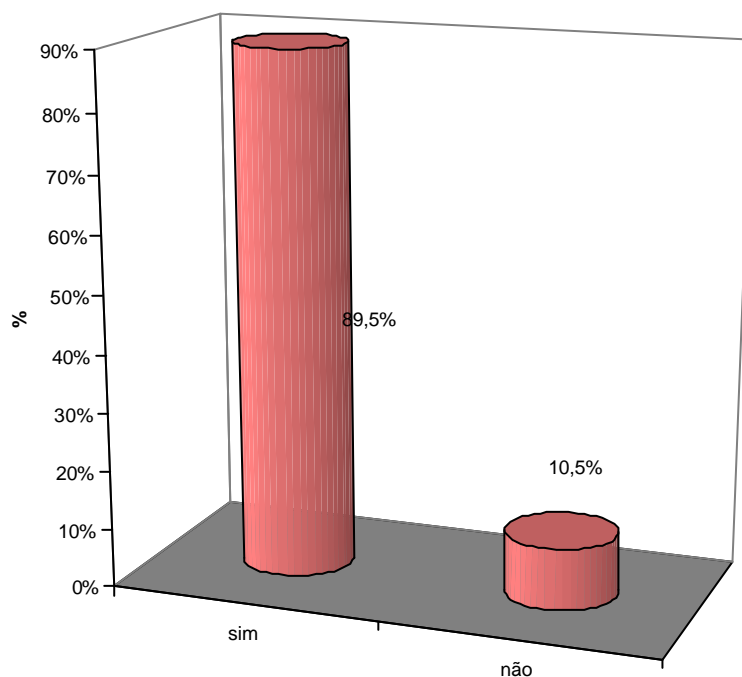
Gráfico nº 1 – Conhecimento sobre o nome da Padroeira



Foi perguntado se conheciam o nome da Padroeira do Forte Coimbra e todos categoricamente responderam que conheciam, porém 89,6 % acertaram o nome, 5,2 % erraram e 5,2 não responderam. Provavelmente os que erraram o nome da padroeira não entenderam a pergunta, pois na resposta colocaram seu próprio nome. Um dos entrevistados argumentou que até as crianças sabem não só o nome da Padroeira, mas relatam a sua história, pois a mesma sempre é lembrada.

Quando questionados se a Padroeira tem algum significado para eles, 89,5 % responderam que sim, apenas 10,5 % disseram que não. Pode-se evidenciar, portanto, o número reduzido de pessoas que afirmaram que a santa não tem nenhum significado para eles e isto revela a não devoção destes, porém não quer dizer que não a respeitam. Por outro lado, constata-se o elevado número de pessoas que acreditam na intercessão da Padroeira.

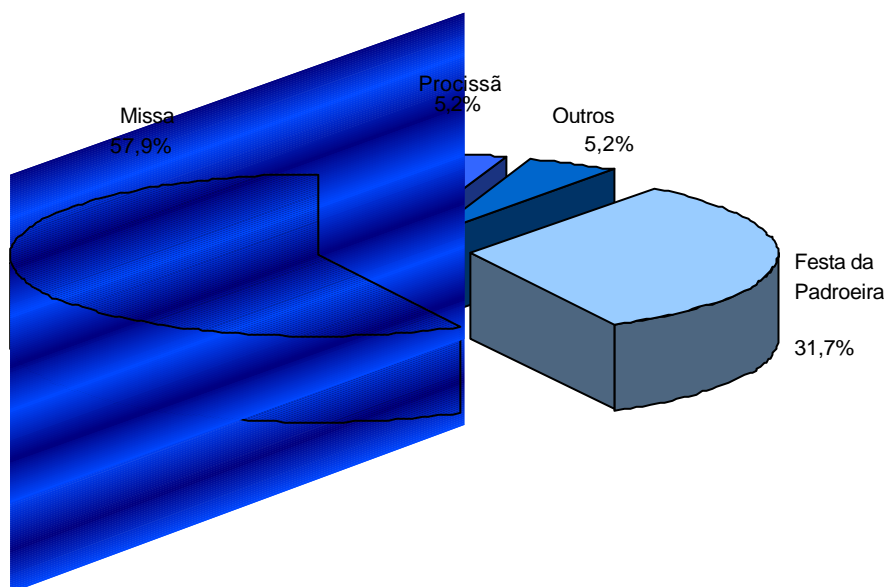
Gráfico nº 2 – O significado da Padroeira para os moradores do Forte



Como justificativa, afirmaram que a Padroeira é figura de mãe, protetora, intercessora, confiança, respeito, carinho, amor, refúgio, fortaleza, caridade, santa, milagrosa, segurança, respeito, filantropia, representa a fé de uma geração, Rainha da Paz e amparo nas horas difíceis. É a Mãe de Jesus e isto já é motivo para ser venerada e admirada.

Outras pessoas se reportaram à importância histórica da santa, bem como à devoção herdada da família há mais de 20 anos e ainda por ser ela do tempo do avô de um dos entrevistados, *Raimundo da Costa Leite*, veterano da Guerra do Paraguai. Representa a fé que a imagem proporcionou naquela gente para que na hora do conflito parassem a guerra diante da imagem entre as muralhas do Forte Coimbra. Este fato mostra a fé e a veneração não só dos moradores e militares do forte, mas também dos paraguaios, e por isso e por outros motivos é digna de admiração.

Gráfico nº 3 - Atividades em que mais participam



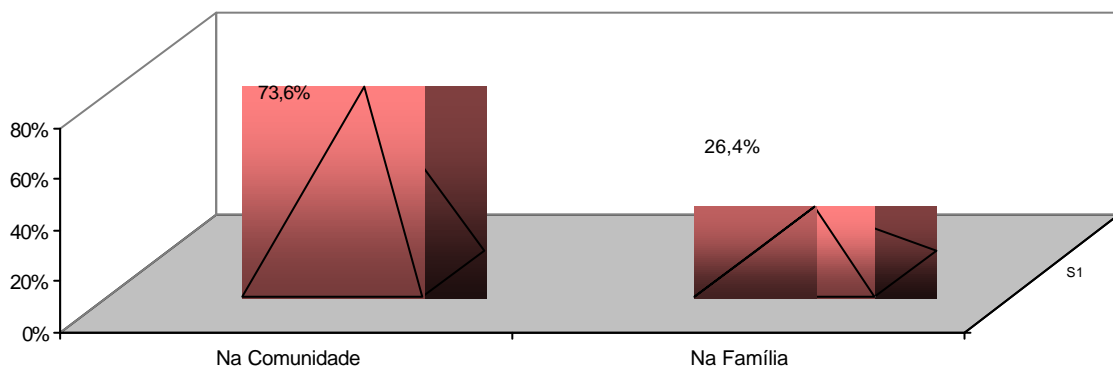
Há quem diga ainda sobre a interferência atual da santa, pois através da fé muitas pessoas tem sido ajudadas e recebem graças, milagres, curas e bênçãos bem como ainda se

referem à paz que reina no lugar. Com efeito, a devoção para com a Padroeira pode ser notada tanto pela transmissão cultural, como também pelas graças alcançadas no cotidiano.

Em se tratando das atividades relacionadas à Padroeira do Forte, todos categoricamente responderam que participam de tais atividades. Respondendo sobre as atividades em que mais participam, afirmaram: 57,9 % missa, 31,7 % participam da procissão, 5,2 % festa da padroeira, 5,2 % outras.

Deste modo, percebe-se a participação e o envolvimento dos moradores locais, podendo-se constatar a perseverança na participação das missas, por serem elas mais freqüentes, embora participem de todas as atividades ligadas à Padroeira.

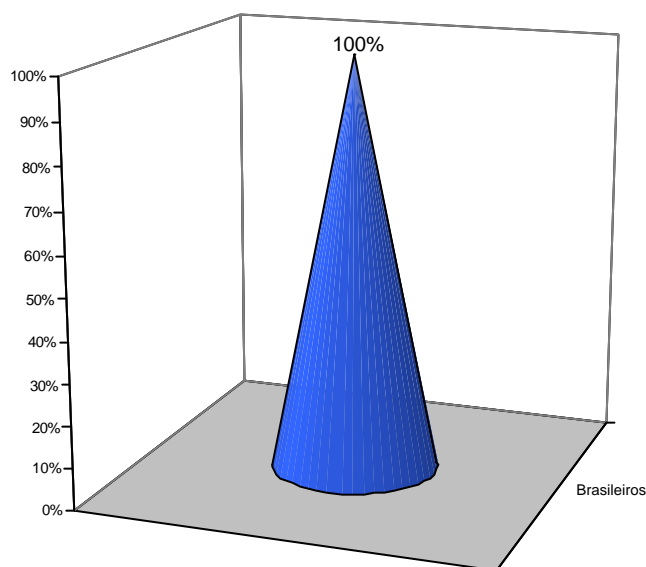
Gráfico nº 4 – Reflexos das Atividades relacionadas à Padroeira



Foi perguntado onde as atividades relacionadas à Padroeira mais se refletem e 73,6 % responderam na comunidade, enquanto 26,4 % responderam na família.

Com relação aos visitantes que a festa da Padroeira mais recebe, 100% responderam que são brasileiros. Na entrevista posterior, foi constatado que conta também com a presença de paraguaios e bolivianos.

Gráfico nº 5 – Visitantes que a festa da Padroeira mais recebe



De acordo com o Capitão Getúlio Mattos Ribeiro Neto, atual comandante do Forte, a devoção à Nossa Senhora do Carmo está relacionada com a História de Coimbra e desde quando foi transferido para lá já pôde constatar esta devoção.

É uma devoção muito forte, não só por parte dos militares, dos integrantes da comunidade da Vila de Coimbra, mas adjacências também. É uma coisa interessante porque, vamos dizer assim, os fazendeiros no entorno de Coimbra, dessa grande comunidade que nós temos aqui em Forte Coimbra, não só fazendeiro, vamos dizer assim, os colonos, os moradores da área, eles reservam pra Nossa Senhora do Carmo uma atenção muito especial, que é uma coisa que reflete até... traz, vamos dizer assim, consequência para o dia-a-dia da comunidade também. A comunidade, ela recebe um apoio da vizinhança, por assim dizer, muito em futo da devoção que existe com Nossa Senhora do Carmo. A nossa comunidade, ela atualmente gira em torno de 640 pessoas, entre militares e civis, mas é uma comunidade com um retrato do Brasil,[...] ela não é 100% de católico, nós temos uma boa parte de evangélico, agora em números

concretos eu não posso te dizer agora porque eu não fiz uma avaliação mais recente com relação a esse levantamento mas eu posso te dizer que cerca de 1/3 ou um pouco a mais, não extrapola isso, a maioria, vamos dizer assim, é de católicos. Mas, mesmo a comunidade evangélica também reserva uma atenção especial, não como devoção, mas como respeito, vamos dizer assim, ao aspecto histórico da devoção a Nossa Senhora do Carmo. (CAPITÃO RIBEIRO NETO, 2005).

O mesmo fez referência à localização geográfica do Forte que faz fronteira com Bolívia e Paraguai e que apesar da diferença cultural, o catolicismo na região é muito forte ressaltando ainda que a santa recebe visita de devotos paraguaios e bolivianos.

Pode-se então considerar que a padroeira é fator de integração na fronteira, a sua capela é espaço sagrado onde estrangeiros são unidos pela mesma devoção. Esta identidade religiosa permite romper fronteiras culturais, físicas e políticas, através da qual devotos superam diferenças culturais e limites geopolíticos na busca por uma experiência religiosa que de maneira específica se traduz a uma devoção popular.

O capitão comenta sobre os milagres da Santa e a devoção que se deu por transmissão cultural:

[...] a comunicação social aqui é forte né. Isso aí veio se refletir no episódio da Guerra Tríplice Aliança do momento da passagem de Portocarrero né, que foi considerado o segundo milagre, de Nossa Senhora do Carmo. O primeiro já foi o primeiro ataque em 1801[...] aqui existe uma força superior a nós, e realmente favoreceu a quem defendia essa fortificação e foi se criando essa... vamos dizer assim... a vamos chamar de mística, a devoção foi se consolidando. Porque o culto a Nossa Senhora do Carmo já é uma tradição portuguesa, certo. Foi herança da nossa colonização portuguesa e ela acompanhou e vem acompanhando até hoje, que pese aí a liberdade religiosa que, graças nos países democráticos, como Portugal, eu digo isso, ela vem se perpetuando ao longo dos séculos, vamos dizer assim, no próprio exército português, mas Nossa Senhora do Carmo é cultuada nas fortificações portuguesas e espanholas também, e deve ser por isso que o Paraguai também herdou essa devoção.[...] a devoção a Nossa Senhora do Carmo veio junta com a guarnição luso-brasileira [...] Então a guarnição luso brasileira que estabeleceu nessa parte de terra trouxe a devoção a Nossa Senhora do Carmo [...] a devoção religiosa das guarnições portuguesas, desde a época do início da colonização até, vamos dizer assim, final da fase do Brasil-Colônia, nisso aí se perpetuando o Brasil-Império, a devoção religiosa das guarnições militares, de modo geral.

Ele acrescenta que com a proclamação da República houve a separação entre a Igreja e o Estado, havendo também uma ruptura dentro das Forças Armadas, pois no século

retrasado era prevista, em regulamento, a reza do terço antes do pessoal se recolher. No seu ponto de vista isto contribuiu para que no Forte Coimbra (ver foto 4)houvesse esta devoção a Nossa Senhora do Carmo, que é uma tradição que vem se perpetuando e ainda hoje tem um número muito grande de católicos.

Foto- 04 3ª Cia de Fronteira



Fonte: Imprensa do Exército, 2004

Com relação ao ataque de 1801, o primeiro ataque espanhol, comenta que foi o início da consolidação dessa devoção. Estavam construindo um forte de pedra em substituição ao forte de madeira chamado paliçada, o que para os espanhóis significava a consolidação da colonização portuguesa e então vieram contestar. Acredita o comandante que realmente houve a intercessão de uma força divina que favoreceu a defensiva, pois o forte ainda não estava pronto; aí começaram a associar o fato à intercessão da Santa, uma defensiva praticamente perfeita, porque além disso a força espanhola era muito superior à portuguesa, conseguindo esta última a vitória sem nenhuma perda por parte dos luso-brasileiros.

O comandante acredita que, independente da religião, qualquer pessoa vai associar esse fato a uma força superior. Na guerra da Tríplice Aliança já havia esta mística decorrente do primeiro ataque. Sobre este ataque ele afirma que:

Também mais uma vez, oferece assim como Ricardo Franco uma resistência motivada, e aí eu julgo também muito dessa resistência se deve à devoção à Nossa Senhora do Carmo, porque o fato que culmina com o chamado “Segundo Milagre”, ele tem a ver, logicamente, com essa devoção. [...] E chegou essa situação que os paraguaios iriam tomar o Forte a qualquer momento, mas num ato de grande fé e eu volto a dizer, bem provável, muito provável motivado pelos antecedentes, ela determina que o soldado toma essa atitude. E aí ele toma uma atitude, que vamos dizer também de muita coragem, porque ele se expõe ao fogo do inimigo, ela pega... ele toma a imagem e sobe nas muralhas do Forte e ele se expõe totalmente. [...] a aclamação não foi só a Nossa Senhora do Carmo, começou-se a aclamar, primeiramente ao Imperador D. Pedro II, lado do Paraguaio se respondia com Solano Lopes e aí foi progredindo, chegando também a Nossa Senhora do Carmo e os paraguaios por devoção a Nossa Senhora Del Carmo, que é Nossa Senhora do Carmo pararam de combater.

Ribeiro Neto relata que houve realmente uma interrupção brusca do combate naquele momento, o suficiente para a guarnição evacuar do Forte em direção a Corumbá e assim como em 1801, nenhum brasileiro perdeu a vida neste segundo ataque. Após a retomada do Forte, retornou a tradição do culto a Nossa Senhora que perpetuou por mais alguns anos até a proclamação da República. A partir daí com a chegada de outras religiões, o culto à Virgem ficou de ‘posse’ apenas dos católicos.

Constata-se, portanto, a construção da identidade religiosa e militar dentro de um contexto político. A princípio o interesse político prevaleceu baseada na necessidade de ocupar território e estabelecer limites que os portugueses utilizaram os serviços do exército para garantir a segurança nacional e principalmente no sentido de proteger as fronteiras de possíveis ataques dos países vizinhos. É portanto a partir deste interesse político que o exército se estabeleceu no Forte, utilizando-se de doutrinas própria da instituição que objetivava a integração do grupo em busca de um mesmo objetivo que é a proteção do território físico nacional. Deste modo a identidade militar baseada em princípios um tanto positivista provavelmente contribuiu para a construção de uma identidade religiosa ainda num período em que a Igreja esteve unida ao Estado pelo padroado.

Todavia a devoção popular ainda que com algumas restrições aceita pela Igreja Católica, fez também parte deste processo de ocupação, quando o exército não podia separar os interesses da Igreja e do Estado. Assim desde os primórdios, a população do Forte Coimbra deixou como legado à devoção à Padroeira, contribuindo assim para a formação de uma identidade religiosa baseada na devoção popular.

Tal procedimento evidencia a preocupação do exército em cumprir as ordens do Estado, pois, com a proclamação da República e a Separação da Igreja e o Estado, o zelo pela santa até então protetora das batalhas foi esquecida, transformando sua capela considerado um espaço sagrado em depósito de armamento tornando-o profano.

Somente em 1917 a imagem e os bens patrimoniais foram recuperados devolvendo a padroeira a sua importância e seu espaço, não se sabe, se tal atitude foi baseado em interesse político e/ ou religioso.

Apesar de tal contratempo, ainda se constata nos dias atuais a devoção à padroeira que não pode apenas ser analisado sobre o ponto de vista religioso, considerado como fruto de uma transmissão cultural apenas, mas deve abranger aspectos indispensáveis para a perpetuação desta devoção como: localização geográfica que força os moradores viverem num isolamento das cidades vizinhas e ainda deve-se ao exército que sempre adotou doutrinas positivistas para manter a ordem, apontando para seus guerreiros uma colaboração do sagrado, de caráter sobrenatural testemunhada pelos antepassados e que até dos dias atuais revelam graças alcançadas em diversos aspectos em favor dos moradores do Forte Coimbra e circunvizinhos.

Segundo este comandante o nome de Nossa Senhora do Carmo é citado a todo momento pelos católicos “ a força da fé [...] também no sentido no fenômeno psicológico da coisa, ela é muito forte, ela motiva de mais a nossa comunidade e ela contagia também as pessoas que chegam”

Foto 05 - Imagem de Nossa Senhora do Carmo



Fonte: Imprensa do Exército, 2004.

Com relação aos ex-votos ele explica que são, deixados, principalmente por militares, por graças alcançadas, peças de fardamento militar do exército, da marinha, da polícia militar e principalmente são os oficiais gerais que vão pagar promessa ou fazer doação. A Santa (ver foto 5) recebe muitas doações, principalmente jóias, inclusive a coroa que usa é de ouro também, fruto de doação. O seu cabelo é original, era de uma moça que

morou no Forte Coimbra e teve um problema sério de saúde. Após receber a graça através da intercessão da Padroeira, cortou o cabelo e deixou com ela como pagamento da promessa. Complementa que tem ainda lembranças de que Ministro do Exército, Ministro da Defesa, Vice-Presidente da República e militares de modo geral também lá deixaram sua lembranças. “Há um certo magnetismo com relação à Coimbra [...], mas aqui tem uma magia especial da comunidade em si, da devoção, do respeito das outras pessoas, que não são irmão da fé católica, mas tem um respeito grande por causa da questão histórica”, diz o comandante.

Com relação à Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, afirma que tradicionalmente o comandante da companhia recebe a presidência de honra da irmandade, mas existe o presidente efetivo que é o Cabo Ramires. A sua função de presidente de honra é simbólica, porque não há interesse do comandante em interferir nos assuntos da irmandade; funciona como supervisão. A irmandade por sua vez, não faz uso da estratificação que seria do exército, porque não tem vínculo com a companhia, mas funciona de acordo com a devoção e predisposição que têm para trabalhar em prol da comunidade.

Sobre a importância religiosa da irmandade, o capitão afirma que é importante preencher o tempo não só com a parte material, mas também com a parte religiosa; assim, a irmandade tem preenchido bem, assim como outras religiões lá existentes.

As graças alcançadas por meio da intercessão da Padroeira também além da comunidade local, atingindo o entorno do Forte Coimbra; inclusive os fazendeiros sempre estão presentes para visitar a santa e fazer doações significativas que reverterem para a Igreja e deste modo procedem a escrituração contábil da Igreja, sempre supervisionada pelo comandante. A contabilidade funciona de maneira transparente para com a comunidade e esta opina em que devem investir o dinheiro (na igreja).

Há portanto, um certo dinamismo no espaço sagrado quando a santa não se atém apenas em receber devotos em sua capela, mas percorre em outros espaços ainda que profanos tornando-os sagrados pela sua presença sacralizadora, ainda que por um

momento. Deste modo ela rompe as fronteiras profanas ainda que seja dentro de um mesmo território nacional.

Ele relata sobre a experiência de um empresário corumbaense com a santa e dá seu próprio testemunho:

[...] esses dias mesmo eu conheci um empresário de Corumbá da área de concessionária de automóveis, que ele me afirmou que depois que ele começou a apoiar a festa da santa, o lucro dele aumentou uma coisa espantosa e melhorou a vida dele, também particular, tudo progrediu, a vida dele deu uma guinada, a empresa dele cresceu, abriu mais filiais, e tudo ele associa a Nossa Senhora do Carmo, tanto que a imagem... A Nossa Senhora do Carmo faz a peregrinação lá em Corumbá e ele se emocionou, no dia ele chorou, chamou os funcionários da empresa dele, fez o testemunho dele, explicou tudo, isso aí só faz aumentar a devoção, quando todos ao entorno tem contato com isso. Eu tenho minha experiência particular também, recentemente, que eu me predispus a uma empreitada esse ano meio sem pretensões e fiz minha intenção pra Nossa Senhora do Carmo, como bom católico, fiz minha... logicamente consciente da minha responsabilidade [...] mas eu coloquei na mão de Deus por intermédio da Nossa Senhora do Carmo e, qual é minha surpresa que eu acho que vai dar certo, é uma situação muito peculiar. Então eu já tenho minha própria intenção dependendo do que acontecer, já posso até engrossar as fileiras aí de... vamos dizer assim, de devotos, devotos realmente[...]

Capitão Ribeiro Neto afirma que quando se fala até mesmo brincando: *mas eu fiz a intenção a Nossa Senhora do Carmo*, percebe-se o semblante das pessoas mudando. Então essa devoção e essa fidelidade construídas ao longo desses anos vêm-se materializando realmente na comunidade, inclusive com pessoas que eram evangélicas e que voltaram ao catolicismo.

Sobre a festa da Santa o comandante esclarece que inclusive a comunidade evangélica também ajuda; trata-se aqui de ajuda material como fazer limpeza, etc, e ele estimula para que haja realmente o ecumenismo, não há conflito doutrinário, ou seja, não se ouvem abertamente críticas e quando ele faz algum pronunciamento e tem que fazer referências a Nossa Senhora do Carmo em função da parte histórica, os militares e civis encaram com naturalidade, independentemente da sua religião.

Por ocasião dos festejos religiosos o Exército da localidade presta homenagens à Santa Padroeira do Forte (ver foto 6).

Com relação à fé da comunidade, afirma que ela é constante, não é esporádica é tão enraizada que acaba contagiando outras pessoas desapercibidas. É algo visível no cotidiano. Os evangélicos e espíritas também contribuem com as iniciativas católicas (doações de alimentos, etc.)

Foto 06 – Honras militares no Forte prestadas à Santa.



Fonte: Imprensa do Exército, 2004

A devoção à Santa em Corumbá também é forte e quando a imagem faz lá sua peregrinação, constata-se que a Igreja da Padroeira é muito procurada, até porque muitos corumbaenses e ladarenses já serviram ao exército em Coimbra.

Na entrevista realizada com Cabo Ramires, o mesmo revelou que é presidente efetivo da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo e ministro extraordinário da eucaristia e comenta que há três anos consecutivos acompanha a imagem em peregrinação na cidade de Corumbá onde pôde presenciar fatos marcantes com relação à fé de seus devotos.

Ramires comenta que por causa do milagre que Nossa Senhora realizou no dia da guerra, a esposa de Portocarreiro tirou a faixa vermelha que o comandante usava e que os distinguia de outros militares e colocou em volta do pescoço da Santa passando o comando do Forte a Nossa Senhora. Assim também foi com a medalha de “honra e lealdade”, que foi colocada anos após. Com relação ao manto de Nossa Senhora, ele contém as insígnias e alguns nomes e conta-se uma história em que os militares independente do posto ou graduação, quando colocam a insígnia no manto, alcançam um posto a mais, ele relata um fato específico:

Temos um fato, recentemente, do general [...] muito católico, muito devoto de Nossa Senhora do Carmo, atualmente ele é general do exército. Quando ele foi general de divisão, ele era o comandante do CMO – Comando Militar do Oeste, várias vezes ele veio aqui, participou das celebrações da palavra e colocou a sua insígnia no manto de Nossa Senhora. Disse ele, que veio agradecer uma graça recebida, e também colocar a sua insígnia pra alcançar um posto a mais, e realmente ele alcançou um posto a mais. Isso foi a fé dele que fez também.

Explica ainda sobre as fotos que estão expostas na sacristia da Igreja e outros materiais. As fotos são de pessoas que receberam graças ou de pessoas que querem fazer pedidos. Existe exposta uma sonda, cuja história diz respeito a um fato que aconteceu em 2001, quando levaram a imagem em peregrinação, a qual funciona de acordo com a programação do bispo ou do padre e que algumas vezes vai até as casas das pessoas ou só às Igrejas:

Dessa vez foi nas casas também, fomos na casa desse senhor que estava em situação muito drástica. Ele tinha caído, sofreu um acidente de cavalo e ficou paraplégico. A situação estava tão drástica e só alimentava por através de sonda. Muito devoto de Nossa Senhora, quando nós entramos com a imagem ele entrou em desespero, em desespero, aquele pedido de socorro, “por favor me ajude”, e a esposa viu aquilo, todo mundo se comoveu e fez uma promessa e disse: Ramires, se eu receber uma graça eu posso doar esta sonda como prova? Pode, sem problema algum. O fato maior, dois dias após a visita na casa dele, ao amanhecer

ele acordou sem a sonda, ela entrou em desespero porque pensou que ele tinha morrido, mas na verdade não, ele não tinha morrido, ... Por que ela pensou isso? Ele estava quietinho e a sonda tinha saído. Esta sonda é uma sonda complicada, que só os médicos são capazes de tirar e a sonda saiu sozinha. Daí, então, ele passou a se alimentar sem a sonda, alimentou maravilhosamente bem, graças a Deus, sem a sonda e a sua recuperação foi maior, porque os médicos disseram que a recuperação dele iria ser muito lenta. Foi muito adiantada, os médicos se surpreenderam com a notícia.

Comenta também o Cabo Ramires sobre a foto de um garoto que era morador de Coimbra e que sua farda militar infantil a mãe deste doou para a Igreja. Era um menino tão doente que quando o internaram a mãe disse que chegou sentir a separação, pressentiu que ele ia morrer, mas ela disse que se sentiu preparada e que foi Nossa Senhora que foi confortando o seu coração. Sonhou que os brinquedos do menino estavam em cima do túmulo e o menino faleceu. A comunidade do Forte Coimbra ficou comovida, mas ela disse: “é duro pra uma mãe dizer isso, mas eu tenho certeza que Nossa Senhora está confortando o meu coração e que ele está me ajudando também”.

A respeito de uma bandeira, Ramires relata que era do Ministro da Defesa ‘Viegas’ quando visitou Coimbra deixou a sua bandeira para Nossa Senhora.

Nas peregrinações que fazem, a santa recebe muitas lembranças. Enfatiza a história sobre um cartão de aniversário de um ano de uma menina, no ano de 2002, quando levaram a imagem a Corumbá e a mãe dela na Igreja pediu que levassem a imagem a sua filha iria passar por uma cirurgia muito complicada e que acreditava na intercessão de Nossa Senhora. Então levaram a imagem a sua casa, fizeram uma oração junto com o padre de Corumbá e a menina não precisou passar pela cirurgia, foi curada. Como agradecimento enviou o cartão de aniversário.

Esclarece ainda sobre as insígnias que são nomes de militares inclusive da marinha, General do exército, etc.

Relata ainda o entrevistado que normalmente avisa com antecedência através de rádio e televisão a respeito da chegada da imagem, então o povo se mobiliza, principalmente de Corumbá, podendo se estender até Miranda, onde também a santa é a

Padroeira. Em Corumbá, as pessoas querem a presença da imagem em suas casas, prestam agradecimentos, querem ver, tocar e fazer pedidos; sentem uma presença da santidade da Nossa Senhora do Carmo.

Ainda na sacristia da Igreja, Ramires mostra o túmulo de Raimundo da Costa Leite, que era situado no meio da praça, mas devido às festas realizadas no local, decidiram mudar para dentro da Capela. Ele acrescentou que na Festa da Padroeira (ver fotos 7,8 e 9) do ano passado receberam em torno de 1600 pessoas e narrou o ritual:

[...] dia de Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho, inicia-se com a alvorada no dia 15 para 16 a meia noite. No dia 15 nós temos, geralmente, uma apresentação dos coroinhas, junto com os catequizandos que é uma criançada que canta no coral maravilhoso ali no Forte a noite e uma pequena encenação dos militares com a vestimenta histórica, tiros de metralhadora,...]. Oito horas da manhã do dia 16 damos início à missa. Igreja lotada, muitas pessoas, a imagem de Nossa Senhora aqui no andor todo enfeitado, com militares ao seu redor, porque Nossa Senhora recebe honras militares, quando ela sai de Coimbra e retorna pra Coimbra, tem-se a guarda de honra pra Nossa Senhora, porque ela é considerada general de Forte Coimbra, [...]. Iniciamos aqui a missa, [...] saímos

Foto 07 – Procissão fluvial



Fonte: Imprensa do Exército, 2004

em procissão até o Forte, no Forte é feita oração eucarística, entrega a comunhão, comungamos, todos comungamos, é feita uma rápida explanação sobre a festa, sobre a história, sobre o milagre, um silêncio absoluto em agradecimento a intercessão, silêncio absoluto para lembrarmos de todos os militares que ali estavam, na luta, o toque da corneta, esse é um ponto também muito importante que é feito. Saímos de lá em procissão, vamos até a Companhia, onde naquele pátio de formatura, [...] é colocada a imagem de Nossa Senhora, e o militar mais antigo, a princípio é o comandante que coloca a medalha de honra e lealdade sobre a imagem, passando comando à Nossa Senhora, agradecendo e fazendo as suas orações, o normal. [...] Viemos em procissão até a embarcação... as duas embarcações a Taquari e a Balduinas, todos que estão na procissão embarcam nas embarcações e vão numa pequena procissão fluvial, chega pertinho do morro e volta, só pra lembrar, pra sintonizar a vez em que a embarcação [...] da época do comando do Tenente Coronel Hermenegildo Portocarreiro foram para Corumbá, então é simbolicamente representando isso, e retornamos e aqui na Igreja se é dado a bênção final.[...] Terminando a bênção final terminando a missa, vamos para o almoço de confraternização (CB RAMIRES). Este esclarece o verdadeiro sentido da festa: “a festa de Nossa Senhora é aqui na Igreja. Então as atividades da quermesse só vai funcionar após o término da festa aqui dentro. Essa é verdadeira festa[...]”.

Foto – 08 Procissão com a Santa até a barca



Fonte: Imprensa do Exército, 2004

Acrescenta que no ano passado a Santa ganhou 24 cabeças de gado, doadas pelos fazendeiros da região. Com relação às jóias, diz que preferem deixá-las guardadas a vendê-las devido ao valor sentimental por parte das pessoas que doam; assim são catalogadas e

algumas pessoas que doam, após alguns anos retornam e querem mostrar para a família, ‘a sua marca deixada na capela’.

Relata o presidente da irmandade sobre a participação de voluntários que são moradores da região, para ajudarem a trabalhar na festa e comenta que a comunidade trabalha em conjunto inclusive na construção do salão paroquial, local onde também realizam a catequese das crianças. “As crianças da comunidade sempre participando ativamente, os pais também sempre participando ativamente nos trabalhos religiosos, isso é muito importante, porque a base da igreja é a catequese; uma verdadeira catequese faz com que os católicos verdadeiramente sejam fiéis [...]”

No salão paroquial, são oferecidas aulas de aeróbica, axé, jiu-jitsu, tae Kuon do.

Foto- 09 Churrasco da festa da padroeira



Fonte: Imprensa do Exército, 2004

CONCLUSÃO

Não se trata de uma conclusão final, mas de um parecer que pode atrair outras investigações sobre o local pesquisado. A princípio foi constatado que os moradores do Forte Coimbra, em sua maioria, são militares que estão a serviço em caráter temporário, sendo que alguns conseguem efetivar-se no exército e conseqüentemente no lugar.

Um dos fatores importantes para o desenvolvimento local é o sentimento de pertença ao local, onde os moradores constroem o ambiente do seu modo, personalizando-o que no primeiro capítulo foi chamado de identidade territorial. Esta se dá a partir de uma relação de apropriação tanto no campo da ideologia quanto do espaço físico em si. Em Coimbra não foi constatado este apego ao lugar, pois a permanência dos moradores em sua maioria se dá pelo interesse profissional e não exatamente pelo local, poucas são as famílias enraizadas no lugar. E os civis que lá existem são dependentes de militares que mantêm ou que já mantiveram algum vínculo com estes.

O vínculo entre as pessoas é construído em primeiro lugar pela exigência do trabalho, que por sua vez possibilita laços de amizade e solidariedade, pregados pela doutrina militar, religiosa (católica) e ainda reforçada pela situação de isolamento que o ambiente oferece, tornando-os mais humanos e ligados entre si. Esta análise não pode descartar a importância da construção do local que não foi pelos moradores atuais e nem mesmo modificados por estes. Mas trata-se de uma estrutura militar construída estrategicamente para defesa do território brasileiro. Assim as residências estão posicionadas obedecendo também os critérios da hierarquia militar onde os praças são separados dos oficiais, porém ligados por uma mesma rua próxima da muralha de proteção do Forte.

Em suma a comunidade de Coimbra está organizada militarmente, onde os moradores ou profissionais que lá se encontram precisam adaptar-se ao ambiente e não o ambiente a este.

Apesar desta estrutura, nas horas de folgas os moradores usam trajes civis mesclando o comportamento militar e/ ou civil de acordo com a situação e ainda têm iniciativas de caráter social independente do posto que ocupam.

O contato com outras pessoas se dá com a presença de visitantes nas festas da padroeira, viagens esporádicas às cidades próximas e através de meios de comunicação. A área físico- geográfica na qual estão aqueles habitantes, permite-lhes rever ou despertar para outros valores, haja vista muitos moradores serem procedentes da área urbana.

Ainda dentro deste contexto, foi observada a importância social que determinados indivíduos têm, que não diz respeito a um mero *status quo*, mas é oriundo de uma necessidade de criar um ambiente social e religioso e deste modo contribuem para com uma convivência mais satisfatória atendendo as necessidades coletivas tanto no plano social como no plano espiritual; provavelmente seria pela necessidade de sobrevivência do grupo enquanto ser humano.

Além desta questão de ajuda mútua, um outro aspecto relevante para o desenvolvimento local é o fato de alguns militares serem procedentes de diversas regiões do país, e de cidades vizinhas, com ou sem família, para trabalharem naquele local limitado geograficamente, tendo que se adaptarem ao novo ambiente, trazendo consigo a sua cultura, mas também assimilando a cultura local. Portanto, o que existe é o patriotismo, podendo ser um dos sentimentos que interagem em favor da integração do grupo e no objetivo de defesa do território sul-mato-grossense e não exatamente por amor ao local.

Em suma, estes aspectos contribuem para que seja conservada esta identidade religiosa e militar, apresentando uma especificidade local capaz de promover o desenvolvimento humano, baseado não só na fé e no regime, mas, sobretudo, movida pela

necessidade de conviver harmoniosamente. É neste contexto de isolamento que a Padroeira Nossa Senhora do Carmo pode ser considerada como um fator de integração, no local, e em regiões circunvizinhas: nacional internacional.

REFERÊNCIAS

- ARNS, Paulo Evaristo. *O que é Igreja*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).
- ÁVILA, Vicente Fideles. *Pressupostos para a formação educacional em desenvolvimento local*. INTERAÇÕES - Revista internacional de desenvolvimento local, v.1 n.1, set., 2000 a.
- ÁVILA, Vicente Fideles. *Formação educacional em desenvolvimento local: relato de estudo em grupo e análise de conceitos*. 2ª ed. Campo Grande: UCDB, 2001
- BAZÁN, Garcia Francisco. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BEOZZO, José Oscar et alii. *História da igreja no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II, v.2.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. 96ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1995.
- COELHO, Edmundo Campos. *Em busca de identidade: o exército e a política na sociedade brasileira*. Coleção análise e crítica. Rio de Janeiro, Florense Universitária, 1976.
- CORRÊA, Lúcia Salsa. *História e fronteira – o sul de Mato Grosso 1870-1920*. Campo Grande:UCDB, 1999.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 1999.
- DORATIOTO, Francisco Fernando Monteoliva. *Maldita Guerra: nova história da guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, ed. Scwarcz, 2002.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

ELIZALDE, Antônio. *Desarrollo a Escala Humana: conceptos y experiencias*. REVISTA – Revista internacional de desenvolvimento local, v. 1 n.1, set., 2000 a.

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

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

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso*. RA’EGA - O espaço geográfico em análise, n. 3, 1999.

GUIMARÃES, Acyr Vaz *A guerra do Paraguai: verdades e mentiras*. 1ª ed. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de MS, 2000.

_____. *A guerra do Paraguai: suas causas 1823- 1864*. VII. Campo Grande: UCDB, 2001.

GUIMARÃES, Ten Cel Jorge Maia de Oliveira. *A invasão de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1964. v.33.

HAESBAERT, Rogério. *Identidades territoriais*. In. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro, 1999, p. 169-190.

JORGE, Pe J. Simões. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. 2ª ed. São Paulo: Loyola. 1998.

KLIKSBERG, Bernardo. *Falácias e mitos do desenvolvimento social*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001.

YAZIGI, Eduardo. *A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano em litorais e montanhas*. São Paulo: Contexto, 2001.

LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre. *Território: noções conceituais*. Campo Grande, setembro, 2004 (inédito).

LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre. *Construção humana de espaço-tempo e lugar*. Campo Grande, setembro, 2002 (inédito).

LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre. *Território e territorialidades*. Campo Grande, setembro, 2004 (inédito).

LUSTOSA, Frei Oscar de Figueiredo. *A presença da igreja no Brasil: História e problemas 1500- 1968*. São Paulo: Giro Ltda, 1977.

MACHADO, Lia Osório. In STROHAECKER, T. et alli: *Fronteiras e Espaço Global*. III Colóquio Internacional de Estudos Fronteiriços. Santana do Livramento/Rivera, AGB, 1998, p.41-49.

MARIN, Jérri. *A interatividade étnica e cultural nas fronteiras entre Brasil, Paraguai e Bolívia e o discurso religioso*. INTERAÇÕES – Revista internacional de desenvolvimento local, v. 5 n. 8, mar.,2004.

_____. *O acontecer e “desacontecer” da romanização na Fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. Tese de doutorado – Faculdade de ciências e letras de – UNESP. Assis, 2000. 2 v.

MARTÍN, José Carpio. *Desarrollo Local para un nuevo desarrollo rural*. INTERAÇÕES – Revista internacional de desenvolvimento local, v.2 n.3, set, 2001.

MARTINS, Sérgio Ricardo Oliveira. *Desenvolvimento Local: questões conceituais e metodológicas*. INTERAÇÕES – Revista internacional de desenvolvimento local, v. 3 n.5, set., 2002 a.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 1992.

MELLO, General Raul Silveira de. *As Maravilhas da Padroeira do Forte Coimbra*. Rio de Janeiro: SMG- Imprensa do Exército, 1965.

_____. *História do Forte de Coimbra 1748-1802*. Rio de Janeiro: SMG - Imprensa do Exército, 1959, V. 2.

_____. *História do Forte de Coimbra 1500-1718*. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército, 1958. 1º V.

_____. *História do Forte de Coimbra 1823-1870 e 1870-1955, X e XI Períodos*. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército, 1961.4 V.

MOURA, Carlos Francisco. *O forte Coimbra: sentinela avançada da fronteira*. Cuiabá: UFMT, 1957.

REZENDE, Maria Valéria. *Não se podes servir a dois senhores: história da Igreja no Brasil período colonial*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

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

ROSENDAHL, Zeny. et alii. (Org.) *Paisagem, Imaginário e Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____.(Org) *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ROUQUIÉ, Alain. *O estado militar na América Latina*. Editora Alfa_Omega. São Paulo, 1984.

SILVA, Joseli Maria. *Cultura e territorialidades Urbanas: Uma abordagem da pequena cidade*. REVISTA DE HISTÓRIA REGIONAL. Vol.5, N. 1, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Schwarcz, 2001.

SOUZA, Lécio G. de Souza. *História de Corumbá*. Se.. Sl. Sd.

SOUSA, Neimar Machado de. *A redução de Nuestra Señora de Fé no Itatim: entre a cruz e a espada 1631-1659*. Campo Grande: UCDB, 2004.

STEIMAN, Rebeca; MACHADO, Lia Osório. Limites e fronteiras internacionais: uma discussão histórico-geográfica. Disponível via Internet.

www.igeo.ufrj.br/fronteiras/pesquisa/fronteira/p02avulsos04.htm

08-12-2002,

10h21min(2002).

TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo de percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Difel, São Paulo, 1980.

APÊNDICE

Modelo de questionário aplicado aos moradores do Forte Coimbra

Nome: _____
Idade: _____ Sexo: _____

1- Você conhece a Padroeira do Forte Coimbra?

() Sim. Qual o seu nome? _____ () Não

2 - A Padroeira tem algum significado para você?

() Sim. Qual? _____

() Não

3 – Você participa de atividades relacionadas à Padroeira do Forte Coimbra?

() Sim. Então, assinale as atividades em que você mais participa.

() Novena

() Procissão

() Missa

() Festa da Padroeira

() Outra(s). Qual(is)? _____

() Não. Por qual razão? _____

4- Na sua opinião, onde as atividades relacionadas à Padroeira mais refletem?

() na comunidade

() em você

() na família

() no trabalho

5 – Quais os visitantes que a festa da Padroeira mais recebe?

() Paraguaio

() Boliviano

() Argentino

() Brasileiro

() Outros. Quais? _____

