



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

WALLACE WAGNER RODRIGUES PANTOJA

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE: A EXPERIÊNCIA MÓRMON EM
BELÉM DO PARÁ**

**BELÉM
2011**

WALLACE EWAGNER RODRIGUES PANTOJA

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE: A EXPERIÊNCIA MÓRMON EM
BELÉM DO PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Janete Marília Gentil Coimbra de Oliveira, como condição para obtenção do grau de Mestre em Geografia.

BELÉM
2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Pantoja, Wallace Wagner Rodrigues

Território e identidade: a experiência Mórmon em Belém do Pará / Wallace Wagner Rodrigues Pantoja; orientadora, Janete Marília Gentil Coimbra de Oliveira - 2011

Dissertação (Mestrado) -Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Belém, 2011.

1. Mórmons - Belém (PA). 2. Religião e geografia. 3. Fenomenologia. I.Título.

CDD - 22. ed. 289.3098115

WALLACE WAGNER RODRIGUES PANTOJA

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE: A EXPERIÊNCIA MÓRMON EM
BELÉM DO PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Janete Marília Gentil Coimbra de Oliveira, como condição para obtenção do grau de Mestre em Geografia.

Data de aprovação: ____/____/____.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Janete Marília Gentil Coimbra de Oliveira – PPGEO (Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Zeny Rosendahl – Examinador Externo (PPGEO-UERJ)

Prof.^o Dr.^o Gilberto da Miranda Rocha – Examinador Interno (PPGEO-UFPA)

A todo aquele que sendo crente, descrente, ateu ou o que o valha. Tem a certeza de que o mundo é um encontro – livre ou imposto – nem sempre amigável, dos múltiplos; e que *ser* o que devemos ser só é possível nesse encontro com os outros e com o mundo.

AGRADECIMENTOS

Lembro que, quando fiz o agradecimento em meu trabalho de conclusão de curso, fui muito egomaníaco, eram outros tempos e ainda vivia um “centramento”, única forma de resistir às inconstâncias da realidade e das pessoas.

De alguma forma, de lá para cá, eu cresci – não sei se exatamente melhorei, mas seguramente mudei – não tenho mais que me encastelar com medo da inconstância, é parte da condição de viver, é nessa inconstante vida que nos encontramos e que nos compreendemos, e é bom chegar a essa conclusão, ainda que brotem daí perguntas outras, intermináveis, até temerárias, mas também há respostas.

Não estamos sozinhos.

Por isso agradeço à minha família, porque sem este convívio diário não teria me formado, e não estou falando academicamente. Minha mãe, Marilza Sueli Rodrigues, que com força de caráter se tornou a mulher independente e sem medo que é – ou quase sem medo, ela ainda pede para eu ficar por perto quando não tem energia elétrica!

À minha irmã, que apesar de todas as diferenças que temos nos cuidamos, e nesse ato nos fazemos irmãos diariamente, com todas as vantagens e desvantagens que isso acarreta, não é possível pensar minha realidade sem ela.

À minha avó, que fecha a tríade de mulheres que estão na minha vida e que não passaram apenas por ela. Com seu riso fácil e suas citações de filósofos que nunca descobri quem são, afinal, quando ela diz: “Já dizia Zoadagem...”, eu ainda me pergunto, “quem?”

Correndo o risco de esquecer outras mulheres importantes para mim, tenho de lembrar de Silvia Helena, Belmira Pinheiro, Márcia Santos e Rosilene Cordeiro, que, por razões diferentes, me fazem pensar que a vida e as pessoas mudam, devem mudar.

À Professora Dr^a Janete Marília Gentil Coimbra de Oliveira, que soube, como ela mesma diz: “Te puxar com uma corda pelo pé quando estás viajando muito!”, é nesse embate entre viajar e ficar, entre ser e estar que qualquer coisa é construída em ciência.

Aos outros professores, da banca de qualificação e suas contribuições fundamentais: Prof^a Dr^a Maria Goretti da Costa Tavares e Prof^o Dr^o Raymundo Heraldo Maués.

Aos que me ajudaram nas entrevistas, na pesquisa de campo, e nas transcrições, simplesmente não seria possível sem essa ajuda inestimável: Luís Otávio, vulgo “Neco”, meu cunhado, madrugando para entender as falas que se montavam umas nas outras durante as entrevistas; ao professor Jefferson Corrêa, que ficava com uma cara cínica – que

é naturalmente dele – quando as respostas dos entrevistados iam completamente de encontro a sua vida festeira; A Adriana Rezende, Lucas Kalleb, Lênore Alessandra, que resolveram, sem qualquer remuneração ou experiência na área, trabalhar fazendo parte das entrevistas, meu agradecimento sincero a todos vocês!

Ao Fábio Miranda, que mesmo com todas as dificuldades se dispôs a ajudar, não apenas na pesquisa, mas nas discussões filosóficas que eu enveredava e que quase ninguém queria ouvir – agora posso ser seu co-orientador na sua graduação, cara, mas tem que começar a escrever o TCC!

À Tabila Verena, pela elaboração conjunta dos mapas, em meio a todas as minhas hesitações acerca do que colocar neles, em função do escrúpulo de precisão entre forma e conteúdo.

Aos amigos de trabalho e das festas, escapismos necessários e prazerosos, ser professor e ser pesquisador não excluem a possibilidade de ser da noite – e não consigo pensar em vida liberta sem todas estas identidades.

A turma de 2009: éramos apenas desconhecidos e nos tornamos amigos em seu sentido mais denso. Flávia Cavalcante, nossa orgulhosa representante de turma; Maria Albenize, nossa deusa africana e quilombola; Regina, mulher acolhedora e também ótima para uma beberagem regada a muita alegria; Walber, o “pfesso”, que me emprestou a caneta com a qual fiz a prova de seleção do mestrado! Mauro Emílio, que aprendi a respeitar ao longo do curso, conseguimos concluir, Mauro! Luciano, reggeiro da turma, conheci o Solamar enfim. Emerson, o comandante da Guanabara e o “Tama” (Tamazauskas, que nunca mais vi!), Além dos outros que atravessaram esta turma em trajetórias diversas.

Ao Grupo de Estudos Sobre Espaço e Cultura (GEEC) que, infelizmente, há muito não existe, mas foi onde comecei a pensar seriamente em trilhar esse caminho e esse campo de multiplicidades – Cincinato, Vanda, Walter, Celso, Edgar entre outros, foi ali que tudo virou coisa séria e, talvez, seja importante ressuscitar o projeto.

Por fim, as pessoas que se dispuseram a se colocar na posição de “objeto”, no sentido científico da pesquisa, mas que se revelaram, inevitavelmente, não passíveis de coisificação, se revelaram humanos em sua inteireza – crentes em sua verdade e com uma estranha capacidade de “dizer o que querem dizer” que a minha desconfiança científica teimava em questionar. Obrigado a todos, por sua disposição, por sua paciência e por se revelarem, ainda que em facetas, diante do outro.

A Morte vive um dia, a cada cem anos, como mortal.
Para experimentar ela mesma e conhecer melhor o seu ofício.
Após um dia, a Morte morreu e se encontrou com ela do outro lado,
A que estava lá perguntou: “E então, como foi?”
A morte disse: “Hum... eu acho que foi bom. Eu andei de táxi,
Eu comi cachorro-quente, eu fui a uma festa
E toquei na barriga de uma mulher grávida.
Eu gostaria que durasse para sempre!”
Ao que a outra respondeu:
“É por isso que é bom, é bom porque
Acaba.”

Morte, o Alto Preço da Vida, de Neil Gaiman

RESUMO

As religiões, hoje, participam ativamente da vida cotidiana da maioria das pessoas no planeta, produzindo relações diversas e conflitos também, a partir de um referencial de existência transcendente. Sendo assim, a construção de seus espaços de ação – seus territórios – recortam de maneiras diferentes a sociedade, especialmente nas grandes cidades, onde o choque de diferentes visões de mundo implicam modos diferentes de viver e sentir o espaço urbano. Propomos aqui a discussão acerca do território e da identidade da Igreja dos Santos dos Últimos Dias, mais popularmente conhecido como Mórmons, em Belém do Pará, tendo como percurso método fenomenológico, destacando essa experiência vivida dos membros da igreja como fundamental para produção relacional e hierarquizada do referido território, de modo que o mesmo passa a ser fonte geossimbólica de afirmação do grupo na cidade e no mundo. Esclarecendo os elementos identificadores dessa identidade territorial sagrada e explicitando suas formas de agir e conceber o mundo, contribuimos para aprofundar o debate em torno de categorias fundamentais para as ciências sociais em geral: espaço e cultura; e, também, debatendo e repensando conceitos específicos da geografia em sua perspectiva cultura.

Palavras-chave: Identidade. Território. Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons). Belém do Pará. Fenomenologia.

ABSTRACT

Religions today, actively participate in the daily life of most people on the planet, producing different relationships and conflicts too, from a reference to the transcendent existence, so the construction of their space of action - their territories - cut out ways different society, especially in big cities, where the clash of different world views imply different ways of living and feeling the city and others in this city. We propose here the discussion about territory and identity of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, more popularly known as Mormons, in Belem, from the phenomenological method, highlighting the experience of church members as central to relational and hierarchical production that territory, so that it becomes a source of affirmation geo-symbolic group in the city and the world. Clarifying the designation of territorial identity and explaining their sacred ways of acting and conceiving the world contributed to deepen the debate in key categories to suit the social sciences in general: space and culture, and also debating and rethinking of the specific concepts geography in their culture perspective.

Keywords: Identity. Territory. Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons). Belem. Phenomenology.

RESUMEN

Las religiones de hoy, participan activamente en la vida cotidiana de la mayoría de la gente en el planeta, produciendo diferentes relaciones y conflictos, así, de una referencia a la existencia trascendente, por lo que la construcción de su espacio de acción - de su territorio - cortan formas sociedad diferente, sobre todo en las grandes ciudades, donde el choque de visiones del mundo diferentes implican diferentes formas de vivir y sentir la ciudad y otros en esta ciudad. Proponemos aquí la discusión sobre el territorio y la identidad de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, más conocida popularmente como mormones, en Belem, desde el método fenomenológico, poniendo de relieve la experiencia de los miembros de la iglesia como un elemento central a la producción y de relación jerárquica ese territorio, de modo que se convierte en una fuente del grupo afirmación geosimbólica en la ciudad y el mundo. Aclaración de la designación de la identidad territorial y explicar sus formas sagradas de actuar y de concebir el mundo contribuyeron a profundizar el debate en las categorías principales para adaptarse a las ciencias sociales en general: el espacio y la cultura, y también debatir e repensar de los conceptos específicos la geografía en su punto de vista cultural.

Palabras clave: Identidad. Territorio. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Belem. Fenomenología.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 – Modelo Hierárquico de Capelas e Templos Mórmons	53
Fig. 2 – O movimento de desterritorialização da igreja através do território americano	57
Fig. 3 – Distribuição Mundial de Templos e Missões Mórmons pelo mundo	66
Fig. 4 – Modelo da Hierarquização Mórmon como Unidade da Igreja	75
Fig. 5 – Templo da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias em Recife, Pernambuco	81
Fig. 6 – Construção do Templo dos Santos dos Últimos Dias em Manaus	82
Fig. 7 – Capela dos Santos dos Últimos Dias na Rodovia Augusto Montenegro (Entre Belém e Icoaraci)	88
Fig. 8 – Capela dos Santos dos Últimos Dias no bairro do Atalaia (Ananindeua)	89
Fig. 9 – Capela dos Santos dos Últimos Dias no Entroncamento (entrada da cidade de Belém)	90
Fig. 10 – Modelo do território descontínuo mórmon, pensado como “ponta de lança”	92
Fig. 11 – Missionários, conhecidos como Élderes, em trabalho de disseminação da Igreja	99
Fig. 12 – O projeto é uma guerra contra um mundo profano que precisa ser sacralizado	116

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Hierarquia da Igreja e suas respectivas atribuições	62-63
Quadro 2 – A Igreja como referência mais imediata no processo de identificação	107
Quadro 3 – Mormonismo: Identidade e Território, encaixes e desencaixes	110

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Distribuição das Capelas Mórmons na Região Metropolitana de Belém	67
Mapa 2 – Distribuição das Alas dos Santos dos Últimos Dias na Área Metropolitana de Belém	69

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE TERRITÓRIO E RELIGIÃO	25
1.1 GEOGRAFIA E RELIGIÃO	25
1.2 POR UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DA RELIGIÃO	30
1.2.1 Breve Percurso da Fenomenologia na Geografia	33
1.2.2 Geografia e Religião – Por uma abordagem fenomenológica	39
2. A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO MÓRMON EM BELÉM	50
2.1 A TRAJETÓRIA TERRITORIAL DO MOVIMENTO MÓRMON	54
2.2 GEOGRAFICIDADE RETICULAR DO MOVIMENTO MÓRMON	62
3. A EXPERIÊNCIA DO E NO TERRITÓRIO MÓRMON	77
3.1 A IDENTIDADE TERRITORIAL MÓRMON EM BELÉM	79
3.1.1 Os Geossímbolos dos Santos dos Últimos Dias	80
3.1.2 Obra Missionária e os Projetos Sociais da Igreja – “territorialidades religiosas difusas”	97
3.2 IDENTIDADE TERRITORIAL OU DIMENSÃO TERRITORIAL DA IDENTIDADE?	104
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS	123
APÊNDICE A	129
APÊNDICE B	130

INTRODUÇÃO

A experiência religiosa, atirada porta a fora como “um estado de fé” radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos (Clifford Geertz, 2001).

Entramos no século XXI, nunca a ciência trouxe tantas descobertas à tona como agora, tantas aplicações de conhecimentos que surgiram a partir do trabalho de cientistas em áreas mais diversas ganhando o cotidiano, (re)inventando comportamentos, destruindo verdades dadas, anunciando novos tempos – embora de maneira bem mais cautelosa do que fizeram os iluministas. A razão científica hoje, apesar de todas as transformações que viabiliza, gera também uma profunda incerteza.

A incerteza persiste, mesmo que estejamos na era da informação, na sociedade do conhecimento ou qualquer outro termo que designe a aparente inevitabilidade da razão, sobretudo razão científica, como o caminho escolhido pela humanidade. Talvez este seja o fundamento da ciência – a incerteza – porém, apesar disso, ou talvez por isso, nunca tanto os seres humanos buscaram certezas claras, para além da ciência e da razão, indo ao encontro da religião.

A religião, ou antes, as religiões, jamais foram coadjuvantes nos processos sociais, mas hoje o protagonismo que exercem emerge de uma forma pungente, em alguns casos extremamente violentos, demonstrando que o fôlego não arrefeceu em nada, apesar de séculos de projeto científico que tinha por objetivo, dentre outros, acabar com a “superstição” que assolava a humanidade, retendo-a numa “idade das trevas”.

Obviamente, sendo um *slogan* contra um velho inimigo da ciência, como pensavam os iluministas, foram ignoradas as positivities da religião, sem esquecer que tal batalha era direcionada para uma religião específica, a católica. Esse preconceito impediu a ciência de compreender a sua dinâmica.

Hoje, a ciência, especialmente depois da emergência das ciências sociais, encara a religião de maneira diferente. Seu estudo avançou bastante desde que pensadores como Durkheim e Weber passaram a dedicar ao tema uma importância *sui generis*: entender a natureza da sociedade e a ação social humana num contexto, a partir da religião.

Todavia, o que estes pensadores começaram não está definitivamente acabado e, na atualidade, temos um novo contexto que precisa ser compreendido, afinal, nunca foram

construídos tantos templos, erguidas tantas igrejas, travados tantos conflitos, reinventadas tantas políticas, mobilizadas tantas identidades, referenciadas tantas práticas, organizadas tantas trincheiras, estimulados tantos outros diálogos com base na religião como agora.

Seria simplesmente absurdo silenciarmos para o turbilhão de acontecimentos que está diretamente ligado à fé e ao sagrado institucionalizado na religião. Porém, não podemos dar conta de todo o processo aqui, sob pena de fazê-lo apenas superficialmente e arranhar vagamente a realidade.

Partiremos, então, de uma religião específica em um contexto específico: a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, mais popularmente conhecida como Mórmons, na cidade de Belém do Pará. Essa especificidade que o fenômeno carrega não deve ser subestimada em prol de generalizações, que muitas vezes são abstrações e não teorizações acerca da realidade. É a partir dessa especificidade que pretendemos revelar as linhas de força que definem o impacto do fenômeno religioso na vivência cotidiana do urbano.

A religião é um processo social dinâmico, hoje ainda mais socialmente importante, que pretende romper a incerteza da vida por certezas para além dessa vida (GRAMSCI, 1971), construindo estruturas de padrões diversos e alterando profundamente não apenas os modos de sociabilidades das pessoas, mas o espaço geográfico, especialmente no urbano (ROSENDAHL, 1999).

Entretanto, o espaço não é apenas o reflexo, também participa diretamente da construção dessas novas sociabilidades e formas de viver o urbano numa unidade com os indivíduos que compartilham as mesmas referências religiosas.

Pensar esse movimento pode abrir algumas portas no debate da dinâmica urbana a partir de agentes, em geral, invisibilizados. O debate deve ser em torno dos indivíduos – enquanto grupo, compartilhando uma intersubjetividade, em que medida, a mesma altera a experiência do e no espaço, suas formas e seus conteúdos.

O Mormonismo surge no início do século XIX, nos Estados Unidos, participa da marcha para o oeste e funda um estado americano – Utah, cuja capital, Salt Lake City, é uma expressão espacial dos simbolismos do grupo (MEINIG *apud* ROSENDAHL, 2003). Em Belém do Pará chegou em 1970, e hoje está espalhado por diversos pontos da cidade, com suas capelas padronizadas marcando a paisagem de muitos bairros.

A religião mórmon possui algumas características singulares – uma concepção de mundo bastante diferente das tradições católica e protestante mais consolidadas, sua organização/hierarquização não remunerada, sua identificação direta como extensão da

cultura estadunidense que é reinterpretada pelos belenenses; seu planejamento espacial e paisagísticos em busca de um padrão bastante marcante e reconhecível; a referência a um livro sagrado, o Livro de Mórmon, que é tão ou mais importante que a Bíblia e suas estratégias de expansão (como a ação dos missionários, financiamento de viagens coletivas, etc.), e essas características recortam de maneira bastante diferenciada o tecido espacial belenense.

Compreender esta transformação na experiência espacial do cotidiano urbano a partir da lógica territorial religiosa mórmon é nossa pretensão.

Para tanto, vamos restringir o tema aqui proposto em duas questões fundamentais que tentaremos responder ao longo da dissertação: 1) Como se organiza o território da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, popularmente conhecidos como mórmons, na cidade de Belém do Pará? 2) Em que medida esse território religioso altera as formas de sociabilidade, percepção e experiência cotidiana dos membros no contexto urbano belenense haja vista que o território fundamenta uma identidade denominada Santos dos Últimos Dias?

Nosso objetivo geral, então, é compreender como se organiza o território mórmon em Belém do Pará e que impacto tal território tem na experiência – perceptiva e vivenciada – dos membros do grupo religioso tendo em vista um sentido global e unitário, uma identidade, em construção.

A partir desse objetivo geral, pretendemos especificadamente: a) Identificar o território mórmon em Belém numa perspectiva espacial e temporal; b) relacionar a construção desse território com a identidade dos Santos dos Últimos Dias; c) explicitar o sentido global e unitário do grupo, sua identidade, como fonte de significados para sua experiência no espaço belenense; d) discutir as possíveis transformações na sociabilidade dos que compartilham esta identidade, sobretudo no que se refere à vivência do espaço da cidade.

A religião é muitas vezes tratada como uma variável dependente, por exemplo, em relação à economia. Entretanto, faz-se necessário retornar ao fenômeno religioso e, a partir dele mesmo, compreender como estabelece sua dinâmica espacial pela vivência de homens e mulheres que se tornam fiéis, ou membros de dada religião.

Este caminho pode revelar outros recortes espaciais que ainda damos pouca ênfase, muito embora a proliferação das religiões/religiosidades seja flagrante no mundo atual, bem como sua interferência direta nas outras dimensões que normalmente são mobilizadas para explicar as religiões/religiosidades, simplesmente não é possível reduzir este fenômeno, muito menos a sua espacialização, sob pena de ignorar uma parte importante da produção e

experiência do/no espaço, tanto na cotidianidade, quanto em projetos de transformação do mundo.

Compreender essas práticas espaciais; alargar este horizonte empírico, interrogar mais diretamente o fenômeno do sagrado e das instituições que o controlam (religiosas) não foi um exercício que a geografia, ao longo de sua história, se dispôs a realizar.

Os trabalhos geográficos que abordam o fenômeno do sagrado, o fazem ou como lateralidade de teorias mais gerais ou tentam compreender o fenômeno a partir de um inventário de suas partes dando uma visão homogênea, às vezes não acentuando os conflitos e as contradições do grupo religioso.

Recentemente, com as questões desenvolvidas pela geografia humanista e pela abordagem cultural, é que a religião volta ao centro do debate do nosso campo de conhecimento. Ainda assim, a teorização concentra-se nas religiões historicamente constituídas e com maior visibilidade, ao menos aparentemente. Neste caso, o catolicismo e os circuitos devocionais estão sendo os mais discutidos, por exemplo, nos trabalhos de Rosendahl acerca das romarias para as cidades de interior (1998) ou o papel político da Igreja Católica no território brasileiro (2002)¹.

É preciso alargar este horizonte discursivo para testar a validade de conceitos formulados acerca do espaço. Seria melhor dizer aqui território sagrado, e da própria geografia. Sendo assim, proponho discutir a construção do território mórmon em Belém e compreender a expansão do mesmo como fundamento da identidade dos Santos dos Últimos Dias, como eles se intitulam, identidade esta que se projeta do passado, ao presente e ao futuro, num infinito até o mundo vindouro. Esmiuçar suas práticas territoriais em múltiplas dimensões, buscando não apenas as diretrizes estruturais da ação, mas a própria ação na vivência cotidiana dos santos, porque são estas vivências que legitimam tais diretrizes e as territorializam no seu cotidiano.

Acreditamos que para compreender em profundidade a organização de espaços urbanos na Amazônia, mais especificamente a área metropolitana de Belém, faz-se necessário compreender a produção e experientiação do e no espaço pelos diversos agentes, e os grupos religiosos que se configuram como relevantes neste processo. Afinal, “O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (GEERTZ, 2001, p. 155).

¹ É importante ressaltar que há produção mais recente discutindo outras religiões e seu espaço, como CORRÊA (2008, pp. 249-278), que fala sobre a Festa Irmandade da Boa Morte, de afro-descendentes, entre outros, mas ainda bastante tímidos e sem muita visibilidade.

Para tanto, não temos pretensão de generalizar o contexto, mas generalizar no contexto estudado, pretendendo uma descrição densa desse território, apropriação e domínio ao mesmo tempo, vivido como o sentido da vida para homens e mulheres que partilham dele, de modo que não podemos ignorar essa dimensão que é da vivência do fenômeno religioso em si. Logo, não podemos nos furtar a um exercício metodológico que revele com clareza a essência – entendida aqui como qualidade(s) definidora(s) do fenômeno – da unidade entre homem e espaço dentro do contexto em questão.

Investigar este fenômeno demanda um fôlego conceitual incontornável para que a realidade abordada não se torne estéril a partir da observação. Por outro lado, a objetivação não pode pretender varrer a subjetividade na construção compreensiva do território religioso mórmon em Belém do Pará. Sendo assim, somos orientados pela *descrição densa* desenvolvida por Geertz (1989), onde não apenas a materialidade é importante, mas como os homens em contexto dão sentido ao seu entorno material e como isto significa suas relações com os outros, o que aproxima tal metodologia, própria da antropologia, da proposta dos inventários e suas respectivas rubricas desenvolvidas por Berque (1999), para a análise da paisagem, como marca e matriz².

Porém, não pretendemos realizar a discussão da paisagem³, mas entender como se organiza o território vivenciado pelo grupo – para conceituar este território, partiremos das discussões mais recentes acerca do mesmo, sobretudo as desenvolvidas por Haesbaert (2004), no tocante ao território-rede, que se por um lado será um ponto de partida não será o ponto de chegada.

Isso tem a ver diretamente com o método que acreditamos poder nos auxiliar na busca das respostas às questões expostas anteriormente, a fenomenologia. Sabemos da diversidade de abordagens fenomenológicas e muitas vezes do descrédito que tal método tem pela sua falta de unidade conceitual, mas justamente aí mora a sua força – servir de potencial para nos auxiliar na observação da realidade e não responder às perguntas a partir de *a priori*. No decorrer da discussão será explicitado a matriz fenomenológica que fazemos referência e

² Nas palavras do próprio geógrafo, a paisagem é: “(...) expressão de um grupo numa relação dinâmica onde a paisagem e o sujeito são co-integrados em um conjunto unitário que se autoproduz e se auto-reproduz” (Berque, 1999, p. 86).

³ Isso não significa que nos esquivamos da discussão da paisagem mórmon, na realidade foi o conceito central do Trabalho de Conclusão de Curso, denominado *A Sinestesia dos Santos* (2004), bem como de um artigo recente que foi apresentado na forma oral na ANPEGE, sob o título *Do Corpo a Corporificação da Paisagem: A Experiência Mórmon em Belém do Pará* (2010). Ainda que seja mencionada a discussão de paisagem, não será centralidade no debate aqui estabelecido.

quais operações mobilizaremos para observar o fenômeno proposto, de saída apenas deixamos claro que partimos das idéias gerais de Husserl e das reelaborações críticas de Merleau-Ponty.

Sendo o criador do método (que ele preferia chamar de filosofia), não exatamente do termo, os caminhos que tomaram suas reflexões são diversas, seja por seus discípulos diretos, como Heidegger, ou outros filósofos influenciados diretamente pelo pensamento Husserliano, como Merleau-Ponty (1999). Porém, apesar de toda *heterotopia* no que se refere ao pensamento fenomenológico, algumas linhas de força são comuns e permanecem com vasto potencial, como a Intencionalidade, O retorno as coisas mesmas e o Mundo da Vida, que serão pormenorizados à frente porque estão diretamente ligados ao esclarecimento das relações vivenciadas pelos membros do território mórmon a partir da nossa interpretação (porque não reconstrução?) pretendida aqui.

Cabe levantar a importância da historiadora Angela Ales Bello (1998), bem como interlocutores da geografia em sua perspectiva fenomenológica, como Holzer (2001, 2008, 2010), sobretudo, no que se refere a nos auxiliar na descoberta da geograficidade potencial da fenomenologia, sem perder de vista que o método em si não explica ou não responde nada, apenas a própria realidade tomada como fenômeno por nós e de maneira reflexiva (alguns podem preferir racionalizada) é que pode nos levar a algum ponto seguro e, também seguramente a outras tantas incertezas, no âmbito da ciência.

Fundamental também refletir sobre um cruzamento possível entre o método fenomenológico e o “pós-estruturalismo” de Deleuze e Guatarri, presentes na discussão feita por Haesbaert, acerca do território, que desenvolvem conceitos que, acreditamos, podem dialogar com a própria fenomenologia e daí avançar no esclarecimento das questões propostas a partir das contingências do contexto, sem perder de vista a antítese entre estas propostas, vamos esclarecer em que medida o diálogo é possível.

Nossa abordagem parte de duas categorias fundamentais para os fins dessa pesquisa: o espaço e a cultura. A partir dessas categorias gerais mobilizamos um grupo de conceitos para dar conta da investigação em profundidade: território, religião, identidade e sociabilidade enquanto experiência do e no mundo.

Mesmo sendo uma construção abstrata, essa unidade categórico-conceitual não está apartada da realidade que sustenta a sua existência, portanto, os procedimentos metodológicos que nos possibilitam acessar tal realidade, enquanto fenômeno, precisam ser cuidadosos para não produzir uma discrepância entre a “lente” teórica e a empírica.

Embora a ordem da pesquisa tenha sido um pouco heterodoxa, afinal, iniciamos a observação participativa antes de qualquer estudo prévio, seja no sentido conceitual, seja no sentido procedimental, mergulhando na experiência mórmon enquanto membro do grupo e enquanto pesquisador há alguns anos deste processo, precisamos ordenar a metodologia para efeito de exposição e destacar certos cuidados e dificuldades desse tipo de pesquisa participativa.

Desenvolvemos uma revisão bibliográfica acerca da relação entre a religião e a geografia, não pretendendo detalhar como cada geógrafo de relevância abordou a temática, mas direcionando nossa crítica para explicitar como nos aproximamos de algumas posições, mas também buscamos uma certa renovação na forma de como a ciência geográfica vem enfrentado o tema, que, diga-se de passagem, vem ganhando mais visibilidades nos últimos anos.

A revisão bibliográfica também objetivou depurar melhor o método fenomenológico, sobretudo quanto à sua operacionalização, não apenas especulativa, mas conceitual. Os conceitos centrais que trabalharemos nesta pesquisa também foram investigados nesse primeiro procedimento, muito embora em alguns casos tenham sido aprimorados e/ou modificados na medida em que o fenômeno estudado exigiu essa adequação.

A análise de fontes escritas é incontornável, sobretudo os documentos valorizados pelos Santos dos Últimos Dias - O Livro de Mórmon, o livro mais importante do grupo, fonte de conduta e significação histórica e divina dos mesmos. Nosso Legado – resumo da história da igreja distribuído aos membros; A Liahona – revista de circulação internacional, direcionada ao público mórmon e a série Ensinamentos dos Presidentes da Igreja. Estes documentos são amplamente aceitos como fontes de verdade para o grupo e é nesta relação que serão compreendidos. Não faremos uma exposição exaustiva dos mesmos, mas os relacionaremos ao sentido de mundo e as estratégias de expansão do território dos mórmons em Belém do Pará.

A pesquisa participativa⁴, tendo em vista uma objetivação, iniciou há alguns anos e demanda outros procedimentos metodológicos – a observação dos rituais e dinâmicas do grupo, somadas à observação e registro das intervenções no urbano e a conflitualidade inerente à dinâmica territorial; conversas livres sobre a temática em questão para

⁴ A pesquisa participativa iniciou há alguns anos, no período do Trabalho de Conclusão de Curso, em 2004-2005, intitulado *A Sinestesia dos Santos*, onde discutimos a paisagem mórmon em três dimensões: a palavra, o corpo e a casa. Foi interrompida entre 2006 e 2009, retomada para o mestrado em 2009-2011.

compreensão de como os membros vivenciam o território e como refletem sobre o mesmo, entrevistas semi-estruturadas com lideranças para apreensão das diretrizes gerais de expansão e com outros membros para entendimento dessa visão global e unitária que chamamos de identidade.

A grande vantagem da pesquisa participativa está na vivência o mais próximo possível do cotidiano do grupo, bem como as possibilidades de fontes de informação em primeira mão. No meu caso em particular, que fui membro do grupo, tal experiência é ainda mais marcante, e isso pode se revelar um problema se a objetivação for suplantada na observação participativa.

No tocante às entrevistas estruturadas e semi-estruturadas (Cf. Apêndices A e B), tentamos criar uma ambiência para o entrevistado e não a aplicação direta das perguntas, porque também estávamos preocupados com os silêncios, os gestos, a reserva ou facilidade em abordar determinados assuntos, questões que são importantes na abordagem fenomenológica (BOGDAN & BIKLEN, 1994) porque revelam um contexto mais amplo onde o fenômeno estudado incide e é vivido.

As entrevistas foram distribuídas espacialmente tentando abarcar a extensão do território mórmon em Belém do Pará, as diversas capelas já construídas, ainda que por razões de logística⁵ não tenhamos abarcado todas. Não fizemos uma relação proporcional entre o número de entrevistados (que foram no total 50) e o número de membros da igreja em Belém (26.000 oficialmente, segundo as lideranças consultadas), o que tentamos fazer foi a partir dessas entrevistas com membros de pontos diferentes do território e a partir do diálogo com os textos da igreja encontrar essa visão global e unitária que revela a identidade do grupo. Sem perder de vista as individualidades fundamentais para compor não apenas a unidade, mas a diversidade do fenômeno.

Não há qualquer pretensão de enfatizar o caráter positivo ou negativo na doutrina da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, atribuindo juízo de valor onde só deve caber análise do fenômeno religioso em questão, de seu território. Simples de dizer, não é tão simples executar essa separação, sobretudo quando o método que usamos valoriza esta relação entre subjetividade-objetividade na experiência direta com o fenômeno. Entretanto, essa

⁵ No que se refere a logística e operacionalização das entrevistas, encontramos alguns entraves, seja em termos de disponibilidade de verba para mobilizar uma equipe maior para as entrevistas, seja no que se refere a resistência de muitos membros em ceder as entrevistas com receio de que déssemos um tom negativo a suas palavras, o que por si só já revela uma forma bem particular de abordar a própria religião no contexto espacial estudado.

valorização tem em vista revelar essências, aquilo que define o fenômeno, portanto, o expõe a partir de um discurso racional que, em si, já é uma tomada de posição nada imparcial.

Por fim, as sínteses propostas nesta dissertação não são apenas textuais, mas cartográficas, a partir da observação participativa e da dinâmica espacial do grupo tentamos construir mapas que explicitem as práticas territoriais e o sentido de expansão não apenas como recurso estético, mas como ferramenta que amplia a compreensão do movimento, da mesma forma que algumas imagens significativas para os mórmons serão utilizadas, ainda que a paisagem não seja a centralidade deste trabalho, auxilia o entendimento da experiência espacial sagrada aqui descrita densamente.

O texto será dividido em três capítulos, além da conclusão, onde, somada a síntese da discussão, apontaremos novos caminhos para o aprofundamento dessa pesquisa, sempre inconclusa e sempre instigante sobre o sentido e a experiência sagrada do mundo.

O primeiro capítulo, *Repensado a Relação entre Território e Religião*, faremos uma síntese crítica sobre como a geografia vêm abordando o tema, explicitando os principais conceitos e as abordagens do campo religioso, referenciado algumas aproximações importantes da nossa proposição. Destacaremos a centralidade do conceito de território, partindo da teorização mais recente (ou mais reconhecida) do mesmo, para conectar ao método fenomenológico, aprofundando o conceito para os fins aqui já destacados e coadunando com o contexto aqui valorizado, portanto, já enunciaremos o próprio contexto mórmon.

No segundo capítulo, *A Formação do Território Mórmon em Belém*, faremos uma tentativa de historicizar o movimento do grupo, sem perder de vista que tal história é aquela em que o grupo acredita, vivencia, valoriza e é fonte significativa dos membros, portanto, não é importante pormenorizar a trajetória, mas entender os momentos definidores das práticas espaciais que permanecem como conduta padrão dos membros.

Aqui também pretendemos explicitar a espacialidade do território mórmon, tendo como base a cidade de Belém do Pará, numa tentativa de mapear o movimento expansivo do grupo e, ao mesmo tempo, entender a racionalidade interna da expansão e como tal racionalidade é experimentada pelos membros numa auto-produção do território, que definiremos como reticular numa primeira aproximação, mas que tentaremos desenvolver a reflexão acerca de sua natureza, de seu sentido.

No terceiro capítulo, *A Experiência do e no Território Mórmon* evidenciamos as experiências vivenciais desse espaço de relações, que é a base do *mundo da vida* proposto por

Husserl, onde os membros ancoram sua realidade – sejam em seu sentido físico ou material, passando pelo sensível e pelo significativo, em termos de valores e condutas – configurando o que chamaremos de identidade, que vamos delimitar a partir da intersubjetividade compartilhada pelos mórmons.

Portanto, aqui procederemos às sínteses ou, para usarmos a linguagem fenomenológica, a *redução eidética*, intuindo as essências do fenômeno a partir dele mesmo, colocando em suspenso as pré-determinações, para daí interrogarmos a dinâmica em sua cotidianidade e a partir da intencionalidade dos envolvidos. Confrontando conceitos já estabelecidos com nosso estudo particular.

O que está em debate aqui é o que os mórmons querem dizer, como vivem e como se organizam e, a partir disso, como pensam seu projeto de mundo e de que formas isso modifica os mesmos, a sua vida na cidade e, por extensão, a própria cidade.

É inevitável aqui atentar para certos conflitos dentro o grupo e deste com outras identidades religiosas – que também se expressam territorialmente – pensar o choque não como um efeito colateral da expansão do grupo, mas como fundamental na manutenção da sua existência, como também fundamento do “ser mórmon”, mas será percebido a partir da visão dos membros e será, nesta pesquisa, um aspecto para a compreensão da identidade dos Santos dos Últimos Dias⁶.

Sem mais, vamos assumir uma atitude fenomenológica, nos desarmando de certas noções que impedem entrar em contato com campos tão controversos quanto o religioso. Não podemos negar nossas convicções científicas por completo, mas ao menos devemos relativizá-las frente a outras racionalidades, para daí emergir um diálogo possível, um debate, que no fundo é o objetivo que deve ser sustentado pela ciência, seja qual for, seja onde for.

⁶ Inicialmente era nossa pretensão discutir a conflitualidade da religião mórmon frente as outras em Belém, mas por sugestão da banca e qualificação e reelaboração do projeto neste processo, pensamos ser muito mais sensato centralizar a discussão na produção identitária do grupo e não nos conflitos decorrentes daí com outros grupos, o que agradecemos a Prof^a Dr.^a Maria Goretti da Costa Tavares e ao Prof^o Dr. Raymundo Heraldo Maués.

1. REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE TERRITÓRIO E RELIGIÃO

[...] a religião é a utopia mais gigante, a mais metafísica que a história jamais conheceu, desde que é a tentativa mais grandiosa de reconciliar, em forma mitológica, as reais contradições da vida histórica. Afirma, de fato, que o gênero humano tem a mesma ‘natureza’, que o homem [...] como criado por Deus, filho de Deus, é portanto irmão de outros homens, igual a outros e livre entre e como outros homens [...]; mas também afirma que tudo isto não pertence a este mundo mas sim a outro (a utopia). (Gramsci, 1971).

A Geografia, enquanto ciência social, não pode se afirmar como pioneira no estudo da religião. Obviamente, o pioneirismo por si só não significa relevância no esclarecimento de um determinado problema, porém, revela desde quando tal problema é centralidade nas preocupações de uma ciência. Ciências como a Sociologia e a Antropologia, desde sua própria constituição reconheceram o sagrado, a religião e/ou a religiosidade como dimensões importantes para esclarecer a trajetória humana.

Porém, e a Geografia? Enquanto ciência social que compreende a realidade a partir da espacialização dos fenômenos, o que tem dito, esclarecido e questionado sobre a religião?

1.1. GEOGRAFIA E RELIGIÃO

As religiões e sua importância na vida social é um dado banal e historicamente documentado. Desde as primeiras organizações societárias de que se tem referência, a religião já estava presente. Muitas vezes sendo o aspecto mais importante na cotidianidade e na definição de condutas sociais, portanto, poderíamos pensar que tentar explicar esta realidade era uma tarefa de base de uma ciência social, mas não é bem assim na Geografia.

Entretanto, tal negligência, deve ser compreendida no próprio contexto de formação da Geografia enquanto ciência moderna, como apontou Gomes (2005), o discurso de produção da geografia está intimamente comprometido com a idéia de Modernidade, sobretudo no que se refere à objetividade e à racionalidade com pretensões de universalização da verdade própria da ciência moderna, sem perder de vista o outro “pólo epistemológico”, que enfatiza a subjetividade e a particularidade, mas que foi secundarizado no momento de formação e em grande parte da afirmação da Geografia no passado e ainda hoje.

A objetividade e racionalidade universalizantes, bem como a busca de verdades últimas iam ao encontro do método positivista, próprio das ciências naturais, que descola sujeito e objeto e transforma a experiência em dados quantitativos, sendo assim, a religião – por estar, preconceituosamente, ligada ao mito, à crença, ao subjetivo e até imponderável – era simplesmente ou ignorada ou tratada como resíduo material das discussões geográficas no âmbito da Geografia tradicional.

Soma-se a isto que a ênfase a descrição material, dos objetos, limitava bastante a concepção de cultura, sobretudo em sua articulação com os sentidos e significados e sua relevância no entendimento do espaço, que, diga-se de passagem, nem era o objeto de fato da Geografia, muito mais voltada para a paisagem. Rosendahl enfatiza esta questão:

A geografia, considerada como ciência natural no pensamento positivista, apresenta o ser humano como um elemento da paisagem, apenas mais um fenômeno colocado na superfície da Terra. A compreensão opera no sentido das relações entre o homem e a natureza, sem se preocupar com as relações entre os homens. As relações sociais não faziam parte do pensamento geográfico positivista e naturalista (ROSENDAHL, 2002, p.20).

Ainda que possamos questionar essa “não preocupação com as relações entre os homens”, especialmente quando lemos uma obra como *A Geografia Humana*, de La Blache (1947), é fato que o ser humano, dependendo da escala de análise, não é o elemento mais central no estudo da paisagem na abordagem positivista⁷.

Obviamente, a religião foi pontualmente trabalhada ao longo da trajetória da geografia, autores como Max Sorre não deixaram de estabelecer umnexo entre religião e gênero de vida, recolocando o clássico conceito, mas não indo além do inventário da materialidade (ROSENDAHL, 2008, pp. 52-53), ainda assim, estudo fundamental que tenta vincular a religião a formação das cidades.

Fickeler (1947) e Deffontaines (1948) levantam a importância da religião como fonte de estudos geográficos no fim da década de 40. O primeiro tenta entender como as religiões influenciam o ambiente construído e como tal ambiente influencia a religião. Já o segundo estuda a influência da religião sobre as habitações e povoamentos humanos. Entretanto, a dimensão simbólica não entre em debate aqui (ROSENDAHL, 2008, pp. 48-50).

⁷ Aqui nos referimos não apenas a Geografia Tradicional, mas ao método positivista em si e seu comprometimento com um dado “olhar” sobre a realidade. Isso fica bem claro quando tratamos da Geografia Física, onde autores como Triccard e Bertrand (Cf. FRANÇA, 2009) pretendem uma classificação por escala para o estudo da paisagem, onde apenas uma das várias escalas é privilegiada para os estudos das ações humanas sobre o meio.

Sopher (1967), também aborda o tema no âmbito da religião, enquanto instituição modeladora de comportamentos e, por extensão, das práticas espaciais (ROSENDAHL, 2008, p. 54), o que pode parecer próximo da abordagem que aqui faremos, todavia não passa de uma aproximação superficial, já que o conceito de cultura (bem como o de religião, intimamente ligado a este) era compreendido como superorgânico⁸ (DUNCAN, 2003), pairando acima dos indivíduos e os controlando, de modo que os seres humanos se tornam meros fantoches das instituições. Devemos marcar a diferença afirmando o poder ativo e negociador dos indivíduos nos processos de culturalização e de conversão religiosa, o que muda bastante o ângulo de abordagem.

Essa negligência com o estudo da religião se acentua com a Geografia Nova e com a Nova Geografia – esta pautada pelo neopositivismo lógico e aquela pelo materialismo histórico e dialético. A cultura, de uma maneira geral, e a religião, de maneira particular, não interessavam à Nova Geografia ou Teorética porque não eram temas pragmáticos, onde os resultados fossem passíveis de aplicação enquanto modelos de aplicação social, sem falar que a quantificação/tabulação de dados concernentes a este tipo de temário é bastante complicado, no sentido de revelar apenas a dimensão material, e ainda assim, não atingir a articulação dessa materialidade com o sentido, o significado, que tal materialidade possui.

Já para a Geografia Nova ou Geografia Crítica, a razão da negligência é outra. Ainda que o método seja capaz de atingir um nível explicativo bastante satisfatório da dinâmica do campo religioso, por exemplo, definindo o mercado de bens simbólicos como nos estudos de Bourdieu (1999), a religião foi, em geral, encarada como epifenômeno da economia, quando não simplesmente esquecida ou ignorada sob a incontornável influência das palavras “o ópio do povo” (MARX, 1969a *apud* LÖWY, 2006, pp. 271-286).

O mais interessante é que se atentarmos para o contexto da frase, ela não é tão simplista assim: “A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração,

⁸ O conceito de cultura baseado numa visão “holístico transcendental” (DUNCAN, 2003, p. 66), acaba atribuindo à cultura poder de produção, ou seja, poder causal – é ela e não os indivíduos que integram o grupo, modeladora do espaço. Logo, não interessa a geografia estudar indivíduos, mas apenas o conjunto homogêneo do grupo determinado pela cultura. Justamente por isso, os geógrafos culturais tenderam a estudar áreas pretensamente homogêneas, mais isoladas e ruralizadas (para não dizer primitivas). Quando empregado em sociedades mais complexas o conceito de paisagem cultural nos moldes estabelecidos não funcionava bem, já que nessas há uma heterogeneidade difícil de explicar com um conceito tão arraigado ao passado e a um determinismo cultural quanto o abordado por Suaer e seus discípulos. O conceito de superorgânico é inspirado nas idéias de Hebert Spencer, que compreendia as instituições como em outro nível que não o dos indivíduos, trabalhado na antropologia por Alfred Kroeber e L. A. White.

tal como o é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo” (MARX, 1969a, *apud* LÖWY, 2006, p. 273).

Pensando nessa perspectiva, a religião não é irrelevante mesmo para Marx, na realidade é concebida como ideologia, e uma ideologia poderosa, que foi estudada por Engels, Gramsci e outros expoentes marxistas. Porém, a partir do próprio materialismo histórico e dialético, a religião era compreendida com potencial revolucionário, não apenas como ideologia alienante, na medida em que o cristianismo se aproximava dos subalternos ou de camadas populares que contestavam o poder religioso dominante, como no caso das consideradas “seitas heréticas” frente ao catolicismo oficial no medievo. Essa é a proposta de Bloch (LÖWY, 2007, pp. 282-283), sem falar de movimentos sociais como a Teologia da Libertação.

Entretanto, a geografia de inspiração materialista histórica e dialética disse muito pouco sobre a relação entre religião e espaço. Pode-se alegar o relativo apartamento da geografia em relação às outras ciências sociais ou mesmo à filosofia, porém, não é uma justificativa válida em relação a este método, amplamente divulgado e trabalhado, sobretudo a partir dos anos de 1970, no Brasil. Isso revela muito mais a centralidade de alguns temas elencados como problemas mais relevantes a serem discutidos se comparado a outros.

A geografia, de inspiração marxista, tem se dedicado ao estudo de instituições que impõem suas relações territorializando espaços alheios, como no caso das transnacionais que, via de regra, materializam relações de fora para dentro dos territórios (nacionais, municipais etc.). Estes processos alteram as relações anteriores, muitas vezes cimentadas numa história vivenciada por grupos locais, reorganizando o espaço a partir de interesses externos ou globais. Porém esse poder territorializador, de ordenamento espacial global, não é privilégio das grandes empresas ou dos Estados. Outras instituições dispõem deste poder e, importante ressaltar, com qualidades diferenciadas daquelas dos agentes acima, que são os comumente discutidos no campo da geografia na contemporaneidade.

É com a Geografia Humanista e com a abordagem cultural em geografia (CLAVAL, 1997) que a religião passa a ser um tema de maior relevância no âmbito desta ciência, onde não apenas a materialidade será importante, mas o sentido, os significados que os símbolos religiosos veiculam, bem como, as transformações espaciais ligadas à determinada “visão de mundo” que serão produzidas por uma dada religião.

No Brasil, o desenvolvimento da abordagem cultural em geografia ou Geografia Cultural como subdisciplina da Geografia Humana, impulsionou a investigação não apenas de

temas antes pouco expressivos, mas também a busca de novos métodos de investigação teórica que possam servir de aporte para compreensão do espaço para além dos já estandardizados Positivismo e Marxismo, produzindo novos olhares e novos conceitos.

A religião ganha relevância a partir, sobretudo, dos trabalhos de Rosendahl (1999, 2002, 2003, 2008, entre outros), onde pretende explicar o papel da religião, sobretudo as institucionalizadas, como o catolicismo, na organização espacial, bem como os impactos que gera nos fluxos de pessoas e no sentido de mundo que produz a partir da relação dialética entre sagrado e profano.

A geógrafa enfatiza esta dualidade, indo beber em fontes como Durkheim e Eliade, de onde retira os conceitos de espaço sagrado e espaço profano, aprofundando os mesmos para uma categorização estritamente geográfica e fundamentando tais conceitos, a partir de um longo e denso trabalho de pesquisa de campo em diversos contextos.

Seu trabalho também se estende para uma possível tipificação das cidades que são centros de peregrinação, definindo as mesmas como Hierópoles, a partir da proposição de Eliade de hierofania, que é a manifestação do sagrado, portanto, marcando um espaço qualitativamente diverso dos outros, porque possui uma abertura para o alto e possibilita a transcendência para o mundo dos deuses (ELIADE, 2001, p.13). As cidades configurariam Hierópoles na medida em que possuem tais aberturas para o alto e lugares onde o sagrado se manifesta.

Rosendahl (2003, pp. 187-224) também propõe dimensões de análise, quase como um itinerário de pesquisa para entender as relações entre Espaço, Cultura e Religião. Elenca três dimensões distintas, embora não excludentes ao nosso entender: Dimensão Econômica (bens simbólicos, mercados e redes); Dimensão Política (território e territorialidade, religião civil, sacralidade e identidade) e; Dimensão do Lugar (Difusão da fé, comunidade e identidade religiosa, hierópolis, percepção, vivência e simbolismo, paisagem religiosa e região cultural).

Nossa proposta aqui está na interface de duas dimensões – a política e a do lugar – na medida em que partimos das experiências vivenciais para compreender a construção do território e da identidade mórmon em Belém do Pará. Não pretendemos, propositalmente, fugir dos esquematismos, mas demonstrar a complexidade do tema e evitar classificações apriorísticas.

Essa é uma das críticas que podemos fazer ao frutífero trabalho de Rosendahl, além disso, podemos questionar se partindo de religiões historicamente consolidadas e hegemônicas não perdemos de vista a diversidade do tema e, o que é mais problemático,

ocultamos dinâmicas importantes como os conflitos entre as diversas expressões territoriais e o proselitismo inerente ao campo religioso⁹.

Não podemos de modo algum imputar a culpa dessas deficiências exclusivamente à geógrafa, que tem o mérito de trazer ao debate o tema que aqui discutimos, porém, é preciso alargar este horizonte empírico, bem como testar conceitos geográficos para afirmar ou negar sua validade, assim como buscar outros caminhos metodológicos que sirvam a um duplo papel: de crítica ao que tem sido produzido e de abrir novos debates acerca da dinâmica das religiões.

Poderíamos ainda citar outros trabalhos que vêm despontando no cenário brasileiro e, especificadamente, amazônico, cujo tema central é a relação entre espaço e religião, como a produção de Pantoja e Maués (2008), inclusive, bastante relevante para nós, porém, seria apenas inventariar alguns trabalhos sem que isso entrasse diretamente no caminho aqui pretendido, ainda que alguns destes trabalhos, como o citado acima, entrem na discussão que procederemos mais à frente.

Precisamos agora nos deter num aspecto central, mas quase sempre evitado ou omitido em trabalhos científicos, o método. Seja porque o método usado já aparece como uma obrigação de reconhecimento para quem entra em contato com o trabalho, seja por pura confusão metodológica, acreditamos ser fundamental dedicar uma sessão a fenomenologia.

1.2. POR UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DA RELIGIÃO

A escolha de um método não é uma tarefa simples, sobretudo quando ele não possui a envergadura e a generalização de uso que facilite lançar mão de formas de apropriação do mesmo por parte de outros pesquisadores, sobretudo na ciência ao qual somos filiados¹⁰.

⁹ Há outra crítica, proposta por Sylvio Fausto Gil Filho (2002), que é tender a impor-se uma “uma geografia das religiões”, tratando apenas da instucionalização das religiões e pensando a espacialização a partir dessas instituições, negligenciando outras dimensões importantes, como – a dimensão do homem e da natureza individual e a dimensão social, integradas a terceira, que seria a propriamente institucional.

¹⁰ Por outro lado, a generalização de um método pode levar a um problema grave no meio acadêmico – acreditar que não é preciso aprofundar-se na discussão metodológica porque o método é, supostamente, eficiente para qualquer leitura da realidade. Sem falar na tendência de acreditar que usando um par de conceitos ligados ao método escolhido já houve a apropriação do mesmo. David Harvey aponta uma falha metodológica séria quando afirma que muitos trabalhos usam a discussão metodológica na introdução e na conclusão do trabalho, e que há pouco diálogo do método com os dados empíricos no desenvolvimento do trabalho, que levem a testar os próprios limites do método, haja vista que a apropriação do método só vem com o exercício do mesmo nas pesquisas realizadas. (HARVEY, s/d).

Como procedemos a tal escolha, então? Primeiramente, baseado na realidade social que pretendemos analisar e, sobretudo, compreender. O método dessa forma se configura como um “conjunto de procedimentos lógicos e de técnicas operacionais que permitem ao cientista descobrir as relações causais constantes que existem entre os fenômenos” (SEVERINO *apud* SPÓSITO, 2003, p. 26). Além disso, um método orienta conceitos que ajudam explicar determinados fenômenos e, portanto, deve ser uma construção, no sentido de que a “realidade social é intelectualmente construída” (SANTOS *apud* SPÓSTIO, 2003, p. 24).

A fenomenologia, desenvolvida por Husserl, pretende definir as essências dos fenômenos. Por fenômeno entende aquilo que aparece e por essência a invariabilidade que caracteriza o fenômeno, que ainda que se mostre em uma gama diversa em contextos diferentes, possui uma essência que o define. Essa essência é a possibilidade de generalização não *a priori*, mas a partir da experiência vivida em contexto.

A filosofia fenomenológica, tal como pensada por Husserl, passou por modificações ao longo de sua elaboração, bem como quando apropriada por outros pensadores, foi reelaborada, em alguns casos até de um jeito bastante diferente do que inicialmente pensou seu precursor (DARTIGUES, 1973). Podemos destacar, por exemplo, a abordagem do problema do Ser, por Martin Heidegger; a fenomenologia da percepção por Merleau-Ponty (1999, original de 1945); ou o aprofundamento da discussão ontológica a partir de Husserl e Heidegger em Sartre (2003, original de 1943).

Estes filósofos, ainda que se distanciando das proposições de Husserl, não se afastaram completamente, conservando em linhas gerais o que de mais fundamental é explicitado na fenomenologia não apenas enquanto filosofia, mas como método de compreensão da realidade.

1) Que não se pode ter conhecimento do mundo se não retornarmos ao próprio mundo, as experiências vivenciais e o sentido dessas experiências. Se pretendemos uma objetividade, não podemos negar a subjetividade inerente ao saber, como, por exemplo, os *insights* de muitos pensadores ou simplesmente sua intuição, como designa o próprio Husserl. “Intuição que não é pura descrição subjetiva dos fenômenos em sua particularidade empírica, mas (...) intuição da essência do fenômeno (...) transcendendo suas manifestações particulares” (DARTIGUES, 1973, p. 60);

2) Esse sentido, concebido como essência, é aquilo que define o objeto (fenômeno) pesquisado – só emerge da relação entre sujeito-objeto, onde simplesmente não é possível se

distanciar, ou pelo menos não se distanciar como as ciências naturais o fazem. Definir a essência não é um capricho, é buscar o esclarecimento da realidade como se apresenta a nós. Não é a essência invariante universal, algo nunca absolutamente alcançável, mas uma generalidade em contexto, “uma dimensão da existência determinada” (BARBARAS *apud* JOSGRILBERG, 2006, p. 229);

3) Nesse processo de esclarecer o mundo enquanto fenômeno é fundamental o conceito de intencionalidade, “(...) como visada da consciência e produção de um sentido (...)” (DARTIGUES, 1973, p. 51), porque toda a consciência é consciência de alguma coisa. Logo, a intencionalidade dos processos sociais deve ser questionada a partir dos indivíduos que produzem tais processos, para reconstituir o fenômeno (processo social) a partir da intencionalidade do pesquisador, o que acaba por destruir qualquer pretensa imparcialidade objetivista;

4) Na medida em que se pretende uma reconstituição do sentido do fenômeno, a explicação deve ceder espaço à compreensão, que é uma tentativa de encontro entre o pesquisador e o objeto pesquisado, “situado no meio humano que lhe dá sentido, que materializa nele a intenção em direção à qual procuramos remontar” (DARTIGUES, 1973, p. 52).

5) Essa compreensão do fenômeno não pode ser reduzida apenas a uma representação, porque estamos falando do mundo da qual fazemos parte, que “mediatiza os intercâmbios entre sujeitos, um intermundo, como designará Merleau-Ponty” (DARTIGUES, 1973, p. 63). É da pluralidade dos indivíduos que emerge o sentido do mundo, ou os sentidos, e ainda que haja uma variabilidade de sentidos também há encontro e correspondência através da intersubjetividade¹¹;

6) Se “o sentido de um fenômeno não deve ser concebido (...) como um sentido eterno, independente das experiências concretas do sujeito” (DARTIGUES, 1973, p. 68), é nos contextos particulares que devemos nos ater. Isso não impede possíveis generalizações, haja vista que “não atingimos o universal abandonando nossa particularidade, mas fazendo

¹¹Sartre argumenta, sobre a idéia de fenômeno, que “não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse o olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor mais jamais alcançar, por ser “interior” ao objeto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. [...] Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Assim chegamos a idéia de *fenômeno*[...]. O fenômeno não indica, como se apontasse por traz do seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*. (SARTRE, 2003, original de 1943, pp. 15-16, grifos do autor).

dela um meio para atingir às outras, em virtude desta misteriosa afinidade que faz com que as situações se compreendam entre si” (MERLEAU-PONTY *apud* DARTIGUES, 1973, p 68).

1.2.1 Breve Percurso da Fenomenologia na Geografia

O método fenomenológico, como uma metodologia da compreensão, foi desenvolvido em diversas ciências, inclusive na geografia. A partir dos anos de 1970, com o aprofundamento da crítica à geografia quantitativa, emerge uma Geografia da Percepção e uma Geografia Humanista de inspiração fenomenológica (LENCIONI, 2003).

É importante, de saída fazer uma distinção aqui entre as duas abordagens. Enquanto que a Geografia da Percepção usa a fenomenologia via psicologia comportamental, acaba por utilizar uma orientação neopositivista (HOLZER, 2009, p. 6) e possuir preocupações ligadas ao indivíduo e sua relação com o ambiente do tipo estímulo-resposta. A Geografia Humanista, que trabalha não apenas com a fenomenologia, mas com as humanidades em geral, valoriza as relações entre grupos humanos e significados, a dimensão interpretativa do mundo, seus sentidos e, por extensão, a cultura, o que acaba aproximando esta abordagem da Geografia Cultural (HOLZER, 2009, p. 2).

Não cabe aqui proceder a crítica à Geografia da Percepção, basta apenas dizer que a pretensão dessa dissertação não é baseada na explicação dos homens por sua via apenas comportamental – o que seria um estudo válido, mas baseado em quantificações e metodologias que não nos parecem adequadas para a compreensão da expansão territorial mórmon – e sim está coadunada com a Geografia Humanista e Cultural, muito embora esses rótulos não queiram dizer muita coisa, facilitam o reconhecimento do tipo de abordagem que ousamos.

Os temas levantados pela geografia com orientação fenomenológica são diversos, porém, o que mais chama a atenção é para o desenvolvimento do conceito de lugar, a partir da idéia de espaço vivido, que revestiu de novas conotações o conceito:

Essa preocupação com o espaço vivido colocou no centro da análise o lugar. Isso porque é o lugar, mais do que o espaço, que se relaciona a existência do real e à experiência vivida. O lugar, porém, é visto pela geografia sob influência da fenomenologia não como um lugar em si, um lugar objetivo, mas como algo que transcende a sua materialidade, por ser repleto de significados. Por isso é que o lugar, concreto, único e que tem uma paisagem, não apenas natural, mas essencialmente cultural, torna-se o centro e o objeto do conhecimento geográfico (LENCIONI, 2003, p. 154).

Essa percepção do lugar não é exclusiva à geografia, nem estritamente de inspiração fenomenológica. A antropologia tem uma longa tradição na discussão do lugar enquanto espaço significativo a partir das vivências pessoais e em grupo, do que um ponto e uma localização (AUGÉ, 2004). Entretanto, a geografia produz essa reflexão a partir desse método e dos conceitos conectados a ele.

Um dos geógrafos mais empenhados nessa forma de abordagem é Yi-Fu Tuan (1980, 1983), espacializando, ou mais propriamente, geografizando¹² o conceito de lugar – no sentido de demonstrar que o ser humano pensa em parâmetros geográficos o seu mundo – mas sem perder a conexão com a experiência direta, vivenciada e como a partir dessa relação *ser-mundo* são construídos os lugares.

Ainda que de maneira não explícita, a discussão de Yi-Fu Tuan tem uma relação importante com o conceito de mundo-da-vida ((Lebenswelt), na medida em que:

(...) evidencia que o sujeito, enquanto tal, tem um mundo ao seu redor e a ele pertence – como os demais seres –, não necessitando recorrer à ciência experimental para afirmar com certeza disso. Não se trata, portanto, do mundo na atitude natural, na qual os interesses teóricos e práticos são dirigidos ao ente (ou fenômenos) do mundo, mas é o mundo histórico-cultural concreto, das vivências cotidianas com seus usos e costumes, saberes e valores, ante os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências (PIZZI, 2006, p. 63).

O mundo-da-vida é o mundo das experiências vivenciais, o mundo circundante que por mais que queiramos abstrair quando da formulação de nossas teorias (como as científicas de tendência generalizante), é a partir dele que as formulamos. Portanto, não apenas as vivências, mas as concepções produzidas para explicar esta vivência dizem respeito diretamente ao mundo-da-vida.

Importante também ressaltar que o conceito de mundo-da-vida explicita uma relação da humanidade com uma realidade estável (BELLO, 1998, p. 46), portanto, expressa o sentido de normalidade para os indivíduos que compartilham de maneira intersubjetiva – o que não significa não ser concreta – os valores, os conceitos ou a própria concepção de natureza percebida e experimentada pelo indivíduo e pelos que compartilham com ele o mesmo contexto.

¹² A idéia de geograficidade (e, por extensão, o termo derivado geografização), está ligado a proposta de Eric Dardel (citado por HOLZER, 2001), onde a geograficidade se configura como “modo de sua existência [do ser humano] e de seu destino” (DARDEL apud HOLZER, 2001, p. 111). Voltaremos a esta questão da geograficidade mais a frente.

Seguramente, não estamos falando de um lugar com limites bem definidos, nem necessariamente como uma escala diminuta, tem a ver com uma relação e uma condição. Relação porque o lugar emerge da afetividade, da familiaridade, do reconhecimento de pertencer a um espaço e compartilhar este pertencimento com outros. Uma condição porque o lugar imprime em nós conteúdos, não de maneira automática, do tipo estímulo-resposta (muita embora talvez a linguagem aprendida possa ser encarada como tal), mas numa auto-produção entre indivíduos e lugares, de modo que carregamos nossos lugares conosco para onde formos:

Esta viagem a Portugal é uma história. História de um viajante no interior da viagem que fez, história de uma viagem que em si transportou um viajante, história de viagem e viajante reunidos em uma procurada fusão daquilo que vê e daquilo que é visto, encontro nem sempre pacífico entre subjetividades e objetividades. Logo: choque e adequação, reconhecimento e descoberta, confirmação e surpresa. O viajante viajou no seu país. Isso significa que viajou por dentro de si mesmo, pela cultura que o formou e o está formando, significa que foi, durante muitas semanas, um espelho refletor de imagens exteriores, uma vidraça transparente que luzes e sombras atravessam, uma placa sensível que registrou, em trânsito e processo, as impressões, as vozes, o murmúrio infindável de um povo. (SARAMAGO *apud* MELO, 2001, p. 29).

Este sentido de lugar – antes de ser exatamente um conceito – com o correlato sentido de paisagem, que Saramago expressa – nos faz pensar sobre duas questões importantes que podem ser obscurecidas na conceituação de lugar como vem sendo trabalhado na geografia a partir da fenomenologia: o tempo e o movimento.

O lugar é “(...) um mundo de significado organizado. É essencialmente um conceito estático. Se víssemos o mundo como um processo, em constante mudança, não seríamos capazes de desenvolver nenhum sentido de lugar” (TUAN, 1983, p. 198). Ainda que possamos concordar em parte com Tuan, na medida em que é fundamental a estabilidade do sentido para construirmos o pertencimento e o reconhecimento, porém, tempo e o movimento são inerentes ao lugar e, por extensão, devem ser incorporados à discussão¹³.

Tempo e lugar quase sempre remetem à questão das lembranças, do tempo como passado significante. Ainda que relevante esta forma de conceber o tempo impede que o mesmo seja compreendido como um fluxo, fixado na memória como quadro (ou paisagem se

¹³ O próprio Yi-Fu Tuan discute a questão do “Tempo e Lugar”, alertando para o problema intrincado que é relacionar os dois, e sinaliza com três abordagens: “tempo como movimento ou fluxo, e lugar como pausa na corrente temporal; afeição pelo lugar como uma função de tempo, captada na frase: ‘leva tempo para se conhecer um lugar’; e lugar como tempo tornado visível, ou lugar como lembrança de tempos passados” (TUAN, *op. cit.*, p. 198).

preferirmos), o tempo perde seu dinamismo. Por outro lado, se pensarmos o tempo como continuidade, ou antes, como tempo mítico, cíclico, que é refeito no presente, ele se torna uma referência para o sentido de mundo que se atualiza constantemente quando refazemos, simbolicamente, o espaço e o tempo (ELIADE, 2001). Essa qualidade do tempo, qual seja, justificar a realidade presente, enfatizar aspectos que devem ser observados, cultuados, revisitados, atualizados está intimamente ligado ao sentido de pertencimento.

Por outro lado, o movimento também não pode ser ignorado como inerente ao lugar (ou talvez não a todos os lugares), seja no sentido que apontamos acima – carregarmos o lugar aonde vamos, tal qual Saramago expressa; seja porque muitos lugares têm como referência central o movimento ou, mais precisamente, a mobilidade. Já nos é bem conhecida a noção de movimento dos nômades (TUAN, 1983; BONNEMAISON, 2002; HAESBAERT, 2004; entre outros). Todavia, talvez o movimento não seja sempre uma condição, mas uma competência acionada, no sentido de mobilidade:

(...) relação social ligada a mudança de lugar, isto é, como **o conjunto de modalidades pelos quais os membros de uma sociedade tratam a possibilidade de eles próprios ou outros ocuparem sucessivamente vários lugares**. Por essa definição, excluimos duas outras opções: aquela que reduziria a mobilidade ao mero deslocamento (...) eliminando assim suas dimensões ideais e virtuais, e aquela que daria um sentido muito geral a este termo, jogando com as metáforas (tal como a “mobilidade” social) ou com extensões incontroladas (a comunicação, por exemplo). (LÉVY *apud* HAESBAERT, 2004 p. 238. Grifos nossos).

Essa dimensão da mobilidade, enquanto competência e condição, é importante para compreender diversas formas de territorialidade, inclusive determinados grupos religiosos. Porém, estamos ainda falando do lugar e não exatamente do território, já que acreditamos ser inevitável uma correlação, porém, não uma confusão ou uma igualdade conceitual entre ambos. Essa questão do tempo e do movimento como mobilidade será mais aprofundada na próxima sessão, por hora, basta enfatizar a idéia.

Além disso, cabe aqui questionar se antes da formulação conceitual e reflexiva de mobilidade, ela já não é simplesmente parte da natureza humana, vivenciada como uma ordem de mundo dada ou, no caso aqui estudado, revelada do Alto, por Deus, tal qual os mórmons entendem?

Outro conceito esmiuçado pela Geografia Humanista e a Cultural de base fenomenológica é a paisagem. Fazendo uma breve revisão da abordagem recente deste conceito percebemos que é um dos mais trabalhados a partir da fenomenologia, inclusive na

geografia brasileira (TUAN, 1980; BERQUE, 1999; DUNCAN, 2004; HOLZER, 2008; MELLO, 2008; entre outros).

A contribuição de Berque (1999) foi um impulso renovador na apreensão da paisagem, antes percebida como forma do espaço, externa e apreendida pela visão humana, passou a ser encarada como marca e matriz de significados. A paisagem é, antes de qualquer coisa, definida por uma relação com o sujeito coletivo que a produziu. De modo que a paisagem é expressão do grupo e o define, participando de múltiplas formas da visão de mundo que o sujeito produz e reproduz.

A paisagem torna-se expressão concreta da visão global de uma dada sociedade ou de um grupo social, assim denominada *paisagem-marca*. Porém, como expressão concreta que se “eterniza” também estabelece uma estética e participa das elaborações e re-elaborações produzidas pelo sujeito, tornando-se *paisagem-matriz*, portadora de significados que influencia não apenas o sentido, mas a própria ação do grupo. Essas são as duas dinâmicas que formam uma unidade da e na paisagem:

(...) por um lado ela é vista por um olhar, apreendida por uma consciência, valorizada por uma experiência. Julgada (e eventualmente reproduzida) por uma estética e uma moral, gerada por uma política, etc. e, por outro lado (...) determina em contrapartida, esse olhar, essa consciência, essa experiência, essa estética e essa moral, essa política, etc. (BERQUE, 1999, p. 86).

Vale ressaltar que Berque compreende esta relação como plurimodal, ou seja, cada indivíduo ou cada grupo pode desenvolver relações dinâmicas ou latentes, ativas ou potenciais com o seu ambiente (concretizado na paisagem), de modo que esta interação nunca é nula, porque nem o agente que experimenta o espaço é nulo, nem o espaço o é. A cultura funcionando como este filtro entre o sujeito e o seu ecúmeno¹⁴, sujeito que atribui sentido “global e unitário” para o seu mundo.

Atualmente, se busca avançar na produção de instrumentos metodológicos viáveis para a análise do espaço, a partir da paisagem numa perspectiva fenomenológica, como é o caso da *Trajeção*, proposta para estudos empíricos por Holzer (2001) a partir das reflexões teóricas de Berque. A *trajeção* é um neologismo que pressupõe a relação entre sujeito e objeto, onde a relação não é apenas objetiva ou física, nem apenas subjetiva ou mental, ela transita em espiral entre essas duas relações, seria trajetiva, daí o termo (HOLZER a partir de BERQUE, 2008). Dessa forma a *trajeção* é “o movimento reversível (cíclico, mas não

¹⁴ Ecúmeno entendido como o ambiente vivenciado, a acumulação de espaço e tempo definida e vivenciada por um grupo.

circular) de dar forma (...) ao mundo, na apropriação recíproca de um povo e um país (...), da humanidade e da Terra” (BERQUE *apud* HOLZER, 2008, p. 159).

Essa trajeção é aproximada do conceito de Paisagem Vernacular, proposto por Lewis. Segundo Holzer, a paisagem “das pequenas ocorrências, do cotidiano, dos fatos guardados na memória, das versões, dos vestígios, que vão permitir uma aproximação com a paisagem onde palpita o mundo vivido dos que lá estão e dos que lá estiveram” (HOLZER, 2008, p. 163). A proposta seria captar essas transformações, essas trajeções entre sujeito e objeto que se revelam na paisagem cotidiana.

Seguindo essa perspectiva também, Mello (2008), analisa a relação entre os símbolos (na realidade paisagens) oficiais e vernaculares no Rio de Janeiro, destacando a incongruência entre o que é oficial – e que se afirma a partir de uma visão de mundo – e o que é popular, cotidiano, quando as pessoas acabam por atribuir significados diferentes as paisagens oficiais.

Essa dimensão do cotidiano, dos vestígios, da memória e das transformações (ou trajeções) que os seres humanos vão vivenciando na sua relação com o espaço, vivência e que é alimentada e alimenta o cotidiano, os vestígios, a memória é outro aspecto que pretendemos destacar como importante para a pesquisa aqui realizada. Portanto, não foi intenção desviar o foco falando de como o método fenomenológico vem sendo trabalhado na geografia a partir dos conceitos de lugar e de paisagem. O que realizamos foi a explicitação de como a abordagem do método se encaminha.

Entretanto, há mais a dizer com esta explicitação.

Em primeiro lugar, aparentemente a fenomenologia tem sido usada para produzir novos conceitos ou aprofundar os já clássicos em apenas parte do campo geográfico. Há um silêncio – ou ao menos captamos como silêncio – entre o conceito de território e a fenomenologia na ciência geográfica. Esse silêncio se estende para o conceito de região, ainda que a contribuição de Frémont (1976) e sua obra clássica, além de Lencioni (2003) não possam ser menosprezadas, não temos muitos trabalhos sistemáticos de caráter empírico¹⁵ que reflitam sobre a região a partir do método.

Acreditamos que o método permite investigar dimensões como o território, como a região, não apenas a paisagem e o lugar, tradicionalmente entendidos como escalas imediatas e, portanto, combinando com uma análise de cunho fenomênico.

¹⁵ Não podemos esquecer a importante contribuição de Armand Frémont, citado por Lencioni e outros autores que investigam região ou que usam a fenomenologia para investigar o espaço. O seu livro *La région, espace vécu* (1976) é um marco na abordagem regional desse caráter.

Em segundo lugar, as contribuições do método, ou melhor, que o exercício do método trouxe para o aprofundamento dos conceitos expostos acima, podem ser repensados – não traficados – para outros conceitos. Por isso, no decurso da apresentação acima, enfatizamos alguns aspectos que pretendemos retomar em nossa discussão sobre o território religioso mórmon.

Em terceiro lugar, muitos dos estudos fenomenológicos deixam um hiato sobre a metodologia utilizada, bem como, acabam por ficar nas discussões de caráter teórico-filosófico e pouco encaminham a construção de conceitos operacionais para o entendimento da realidade empírica. Por sinal essa é uma das críticas mais alardeadas sobre o método, inclusive, entre os pesquisadores que o utilizam (HOLZER, 2010). Algumas das muitas possibilidades de exercício no plano empírico do aporte teórico-metodológico foram levantadas aqui.

Para não deixar esse hiato, vamos agora explicar como encaramos (um) exercício possível da fenomenologia para o estudo da religião, no âmbito da ciência geográfica, tendo em vista a compreensão do território da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

Antes de qualquer coisa, trataremos aqui não dos procedimentos metodológicos, já especificados na introdução, mas de como refletimos sobre o método e como tal reflexão encaminhará os conceitos (e a relação entre eles) enquanto ferramentas para “encontrar” a realidade empírica proposta como objeto de pesquisa¹⁶.

1.2.2. Geografia e Religião – Por uma abordagem fenomenológica

Trazer o fenômeno para o centro do debate significa renunciar a algumas atitudes que tendem a um *a priori* explicativo, como, por exemplo, o historicismo e a comparação (MERLEAU-PONTY, 1999). Porém, não significa simplesmente ver o fenômeno, mas vê-lo com intencionalidade, pretendendo sua descrição, que eu acrescentaria, densa.

Essa descrição deve objetivar a redução fenomenológica, qual seja, restituir ao fenômeno a sua essência – que Husserl afirmava ser sua invariabilidade apesar de todas as variações – no caso, suas características definidoras.

¹⁶ Pode parecer óbvio, mas esse alerta é importante para que evitemos o erro da instrumentalização do método, da qual nos alerta Werther Holzer (op. cit., p.8), quando um ou outro procedimento metodológico é utilizado, de modo que as conclusões dos trabalhos empíricos não se reportam ao método geral, seja para aprofundá-lo, criticá-lo, ratificá-lo, questioná-lo ou ampliá-lo; mas sim aos instrumentos de pesquisa ligados comumente a fenomenologia.

Podemos discordar dessa necessidade de universalização a partir dos fenômenos, sua generalização. Porém, o que executamos aqui é uma generalização no contexto (GEERTZ, 1989). A redução fenomenológica pode seguir muitas vias, todas tendo em vista a “intuição das essências” (HUSSERL, 1986), onde a subjetividade do pesquisador se encontra com a subjetividade do ser social pesquisado. Dessa relação, emergem pelo menos três formas de redução ou descrição do que é essencial no fenômeno: 1) Redução Cartesiana: por entre parênteses a realidade para ver a factibilidade do objeto (objetividade) na relação com o pesquisador (sua subjetividade), esta relação deve ser “escavada” para se chegar a uma objetividade compreensiva; 2) A inter-subjetividade: onde os sujeitos em conjunto são compreendidos a partir do seu sentido coletivo de mundo; 3) Ir além das ontologias, isto é, superando os vários domínios do saber para captar a finalidade última do processo humano, o que leva a uma teleologia (BELLO, 1998).

A redução que faremos aqui é a segunda, compreender como se configura o território mórmon, a partir da inter-subjetividade dos membros, para daí determinar sua objetividade no plano da experiência vivida, tendo em vista que tal experiência coletiva configura um território (ainda que alguns membros não usem o termo, percebem seu espaço dessa forma). A opção pela inter-subjetividade aproxima a discussão do conceito de identidade, porém, não estamos no plano apenas dos valores concebidos, mas também como eles são experimentados e vivenciados a cada dia no espaço de relações, no mundo da vida, na cotidianidade estável-instável dos membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias¹⁷.

Para tanto, lançamos mão de uma diversidade de fontes para chegarmos a essa generalização no contexto estudado – discursos de membros e líderes da igreja, matérias de revistas impressas e eletrônicas publicadas pela instituição, observação participante, iconografias produzidas para figurar em livros ou como referência ao grupo, os textos sagrados do grupo – para daí compreendermos o sentido de mundo que orienta sua territorialização no plano da cotidianidade mesma dos mórmons.

¹⁷ Para chegar ao entendimento dos parâmetros desse território e dessa identidade territorial a atitude aqui tomada será o encontro da *intencionalidade operante* e *temática* dos membros com a minha *intencionalidade temática*. Por intencionalidade operante entendemos a visada do objeto em ato, não ainda refletida – a vivência cotidiana dos membros da igreja que o constituem como membros e organizam o seu espaço; por intencionalidade temática entendemos o saber do objeto e saber deste saber do objeto (DARTIGUES, *op. cit.*) – uma reflexão crítica da minha parte que encontra essa inter-subjetividade dos membros que, embora possua compartilhamentos essenciais, é hierarquizada territorialmente, de modo que alguns dos membros exercem o controle intencional de expansão do território (ao menos é um projeto) enquanto outros o realizam sem essa reflexão ou sem este controle.

Obviamente, alguma coisa pode (e provavelmente vai) nos escapar, porém, a ciência não é somente construída pela quantidade massiva de dados tabulados, mas também pela qualidade interpretativa que damos aos dados que, nesse caso, não são coisas simplesmente, mas pessoas que vivenciam diariamente o sentido do mundo, no plano da experiência, a partir da igreja da qual fazem parte.

Isso não deve nos levar a uma atitude teológica, como a de Bello (1998), que utilizamos como referência para a compreensão de conceitos fenomenológicos e da metodologia de trabalho, porém, não concordamos em grande parte com suas conclusões comprometidas com o cristianismo de base católica, o que aproxima a autora da fenomenologia clássica da religião há muito superada, onde parecia ser condição do pesquisador viver o mesmo tipo de experiência do objeto pesquisado, ou seja, um grupo religioso particular, para daí afirmar categoricamente a verdade através dessa co-experiência (USARSKI, 2004).

Todavia, é a partir da *sedimentação cultural* mórmon, um processo onde os valores culturais vão sendo tomados como verdadeiros na cotidianidade sem serem questionados ou só o sendo quando solicitados (BELLO, 1998) que procederemos ao que Husserl denominou de escavação ou arqueologia fenomenológica:

Uma operação de escavação nos elementos constitutivos daquilo que é construído através das operações sensoriais perceptivas que nos oferecem já prontas e formam o mundo da experiência. Trata-se, portanto, de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de qualquer coisa até reconduzi-las às fontes últimas, às matrizes, às *Archai* e a partir destas remontar às unidades óbvias de sentido que fundamentam as validades essenciais do nosso mundo (BELLO, 1998, p. 18, a partir de HUSSERL, *Phänomenologische Archäologie*, 1932).

Vale alguns alertas em relação ao que realizaremos aqui e a citação acima que, em todo caso, é um norteamento metodológico para nós. Não trataremos nessa “escavação” apenas de operações sensoriais, mas de um *continuum* que é a experiência, “que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade” (TUAN, 1983, p. 9). A experiência então é constituída de sensações, percepções e concepções.

Também não faremos uma indagação regressiva no sentido histórico que Bello (1998) enfatiza em sua discussão, mas no sentido de fundamento, do que constitui a intersubjetividade dos mórmons em processo de territorialização e, portanto, o próprio sentido de territorialização. A história, claro, não será negligenciada, mas compreendida como tempo

concreto e significado no presente, ou seja, em que medida a história do grupo é mobilizada para fundamentar seu território hoje.

Por fim, não queremos encontrar os fundamentos do mundo inteiro e sua validade, mas de um contexto específico, o mormonismo em Belém do Pará.

Claro que, na medida do possível, outras fontes concorrerão para afirmar o que pretendemos aqui em outros contextos, mas isso não servirá de exercício comparativo, apenas como prova de que estudos semelhantes em outros espaços parecem chegar a aproximações, bem como, pontuaremos a especificidade do contexto aqui trabalhado em confronto com outros estudos que apontam processos diferentes.

Como nossas categorias principais são Espaço e Cultura, faz-se necessário esclarecer o que entendemos por cada um deles.

Espaço, do ponto de vista fenomenológico, é antes de qualquer coisa o espaço vivido, traduzido no conceito de “mundo da vida” cunhado por Husserl: olhamos para o céu, mas com os pés em um determinado chão (HUSSERL *apud* BELLO, 1998).

Claro que sabemos que se podemos prejudicar a extensividade do espaço com essa concepção, por outro lado, ganhamos significativamente em intensividade, ou antes, intencionalidade, porque é a partir do espaço vivido que refletimos sobre o espaço total.

Porém, não devemos confundir o espaço vivido com a escala do lugar, enquanto singularidade. É um espaço de encontro, de fluxos, fixado pela intencionalidade dos que o vivenciam – não pode ser fechado em um sistema, ainda que possa ser pensado dessa maneira (SANTOS¹⁸, 2004, p. 63), sem perder de vista que os sistemas são sempre, em certa medida, caóticos (GEERTZ, 2001). A própria idéia de sistema, precisa ser relativizada frente a experiência vivencial que tem haver mais com encontros possíveis do que com engrenagens unitárias.

Em muitas reflexões, o quadro único que ao qual o espaço hoje está submetido é a coerência (razão?) do modo de produção capitalista. Entretanto, esta não é a única coerência ou, se preferirmos (eu particularmente não prefiro), essa coerência se expressa de diversas maneiras ou possui outras naturezas, por exemplo, penso ser difícil encaixar a coerência

¹⁸ “O espaço é um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá” (SANTOS, 2004, p. 63). Atentamos para este conceito em função da sua notoriedade, com certeza merecida, dada a trajetória de pesquisa de Milton Santos, mas que não pode ser engessada, seguramente não era assim que o próprio se posicionava.

capitalista estrita no quadro de atividades não remuneradas que é uma condição para o funcionamento da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias¹⁹.

Esse espaço como materialidade significativa, não é necessariamente libertador, afinal, muitos objetos e ações que o cortam são impostos de fora para dentro (SANTOS, 2004). Porém, alguns objetos em sistemas e algumas ações em sistemas são apreendidas a partir de outros significados e experimentadas de forma bastante identificadora por parte dos indivíduos e de grupos de indivíduos, de modo que aquilo que deveria ser “estranho” soa não apenas familiar, mas natural.

Podemos chamar isso de ideologia, de representação²⁰, de falseamento da realidade, ou que seja, de qualquer forma, no espaço vivido a experiência concreta – percepções, sentimentos e concepções dos indivíduos e de grupos de indivíduos – viabiliza conexões poderosas com objetos e ações sistêmicas e externas, as interioriza, não de maneira direta ou inegociável, mas que resulta em relações solidárias, que muitas vezes subvertem ordens de cunho econômico-financeiro, unindo pessoas de posições de classes diferentes em torno de projetos comuns, transcendentais, sagrados, no caso aqui pretendido.

Penso que na ânsia de revelar o que é real podemos estar varrendo a representação e a experiência concreta dos indivíduos em prol de uma abstração coerente do mundo, mas bastante esvaziada de sentido e significados diretamente ligados à vida que pretendemos esclarecer.

É claro que podemos fazer uma contraposição entre um espaço total e o lugar, dotado de significado e de relações de pertencimento (LENCIONI, 2003), entretanto, concordamos com Massey (2008), no ponto em que essa oposição entre espaço sem significado e lugar significativo é falsa, haja vista que o espaço é sempre uma possibilidade de encontro e de realização da coexistência dos múltiplos, tendo em sua natureza o que a geógrafa chama de coetaneidade (MASSEY, 2008).

Portanto, não nos ateremos estritamente às qualidades do conceito de lugar – pensado como o ponto dotado de afetividade significativa para aqueles que partilham este espaço singular – ainda que esta característica esteja presente no espaço que é nosso objeto de estudo.

¹⁹ Obviamente podemos falar dos ganhos simbólicos decorrentes da ocupação de determinado cargo na igreja, porém, um conjunto de atividades são desenvolvidas de maneira completamente “silenciosa” e com um nível de altruísmo que é difícil vinculá-lo a um ganho – simbólico ou material – estreitamente capitalista. Essa questão será aprofundada no capítulo 3.

²⁰ Diga-se de passagem, a representação é um dos temas menos trabalhados por Milton Santos, que ele tendeu a corrigir em seus últimos trabalhos, mas sempre partindo da representação capitalista o que tendia a pensar a mesma como “fábula” (SANTOS, 2000).

Além dessa afetividade singular, desse reconhecimento familiar (que ao mesmo tempo significa, mas também pode alienar), temos uma normatização do espaço, uma orientação geral de seu uso e de sua expansão, uma precisão na sua construção e até punição para os que desviam do caminho correto – o caminho no espaço dos Santos dos Últimos Dias – que não pode ser ignorado.

O espaço vivido é, ao mesmo tempo, possibilidade e impossibilidade, aberto e fechado, libertador e limitante (as vezes tiranamente), constituído por uma inter-subjetividade que se objetiva na produção do espaço de relações, que por sua vez orienta os indivíduos e os grupos que dele participam (eu prefiro dizer experimentam). É desta categoria de espaço que partiremos.

Entretanto, esse espaço não é preenchido por indivíduos completamente distintos ou com concepções irreconciliáveis, senão, a própria idéia de inter-subjetividade seria impossível no plano da experiência banal e diária. Convivendo durante um tempo com o grupo, é inegável o compartilhamento de referências de mundo, de padronização de condutas, de adequação de valores, de obediência às palavras sagradas, de valorização de determinados símbolos, portanto, de existência de uma cultura.

É nossa segunda categoria de trabalho que precisa ser esclarecida. Ao invés de percorrermos toda a história do conceito vamos simplesmente destacar o que acreditamos ser importante nele e, claro, de que fonte teórica nos embasamos.

A cultura é uma “teia de significados que os homens tramam para si” (GEERTZ, 1989, p. 15), é um contexto onde as coisas podem ser compreendidas, portanto, não explica nada, é ela que deve ser explicada (GEERTZ, 1989).

Esta teia pode ser apreendida como um sistema cultural, e os significados desse sistema são acessíveis através dos símbolos, que são os veículos dos significados, no sentido de tudo aquilo que veicula uma concepção (GEERTZ, 1989).

A cultura, nesse sentido não é algo que está oculto e precisa ser revelado, ela é pública e seu sentido também o é, porém, este sentido está imerso em relações simbólicas que precisam ser descritas com densidade, para compreensão interpretativa do quadro ou da trama que é a realidade humana.

Aqui a proposta metodológica de Geertz se aproxima das proposições de Husserl, que também acreditava numa descrição compreensiva dos fenômenos como única forma de se chegar à realidade. Se não esclarecermos essa realidade, todas as outras interrogações sobre a mesma podem ser erigidas em premissas frágeis.

Espaço e Cultura, portanto, estão inter-relacionados, na falta de uma palavra mais precisa, porque na realidade estão completamente imbricados, são inseparáveis embora não a mesma coisa, podem ser concebidos como pares dialéticos (significante e significado, forma e conteúdo, ou ainda mais aprofundadamente em processos dialéticos, como o espaço enquanto forma-conteúdo e a cultura enquanto subjetividade-objetividade), mas a dialética não esgota a questão.

Na relação entre os dois está a intencionalidade, a consciência que é consciência de algo e no objeto que é objeto para alguém. É assim que trataremos essas duas categorias, que foram mobilizadas a partir de outros referenciais metodológicos, mas acreditamos serem úteis para o exercício fenomenológico que faremos aqui.

Acreditamos que as duas categorias se encontram num conceito: o território religioso.

Fazer uma exaustiva exposição do conceito de território aqui não será frutífera²¹, o que não significa uma esquiva da epistème²², mas para encaminhar a pesquisa em tela, basta esclarecer os elementos componentes do conceito que servirá de partida para a compreensão da espacialização mórmon em Belém do Pará.

Um último parêntese importante: Não estamos ignorando uma das críticas direcionadas à abordagem fenomenológica no âmbito da geografia, que questiona a ambigüidade entre partir das experiências vivenciais sem qualquer formulação teórica preconcebida, e, ao mesmo tempo, utilizar conceitos (formulações teóricas) para apreender essa experiência vivencial. Essa crítica já clássica diz respeito a uma leitura específica da fenomenologia de Husserl. Nas palavras de Gomes (2005) em relação a ambigüidade na obra de Yi-Fu Tuan, um dos expoentes da abordagem fenomenológica na Geografia:

A filosofia fenomenológica propõe um verdadeiro conhecimento a partir de uma experiência originária pelo viés da redução fenomenológica, que procura o essencial na experiência particular. O meio utilizado nesta perspectiva é a descrição minuciosa, despojada de todo preconceito. Este

²¹ Para uma visão panorâmica do conceito recomendamos o livro *O Mito da Desterritorialização* (2004), de Rogério Haesbaert, que será amplamente utilizado, ainda que adaptado a nossa abordagem; importante também *Por uma Geografia do Poder* (1993), de Claude Raffestin e *The human territoriality - its theory and history*, de Robert Sack, que eu não li, apenas fragmentos em outros autores. O livro *Geografia: Conceitos e Temas*, organizado por Iná Elias de Castro, et. al. também esclarece bastante a noção, sobretudo nos artigos de Marcelo Lopes de Souza, *O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. Para uma visão mais empírica e relacionada a globalização e sua relação com o território recomenda-se *Território, Territórios*, organizado por Milton Santos. A lista seria gigante, haja vista que recentemente o conceito vem ganhando uma notoriedade sem precedentes, o que pode até servir a uma crítica de “modismo” na geografia.

²² Pierre Bourdieu, no entanto, nos alerta para o quanto a epistemologia pode significar a morte da pesquisa científica. Obviamente não é uma negação da epistemologia, mas até que ponto refazer o caminho que já é conhecido – ou senão conhecido, já feito por muitos outros – não emperra o processo de avanço conceitual a partir da realidade da pesquisa empírica?

procedimento, que consiste em afastar todos os pressupostos, deve afastar também **os conceitos e as categorias universais** como aquelas citadas por Tuan, as quais estão em total contradição com as perspectivas de base **fenomenológica clássica** (GOMES, 2005, p. 331, grifos nossos).

Ainda que a crítica de Gomes seja válida – e sirva inclusive de alerta para os estudos fenomenológicos, cabe aqui algumas questões que os grifos indicam: 1) O método é um exercício, não uma totalidade já dada, portanto, o exercício fenomenológico, assim como qualquer outro exercício desse tipo possui variações diversas que não podem ser reunidas na mesma crítica; 2) Não é apenas descrição que pretende a fenomenologia clássica, mas uma reconstituição. Nós somos mais modestos em nossa abordagem, o que queremos é uma interpretação, os conceitos e categorias não emergem como *a priori*, se foram mobilizados é porque na convivência com o grupo o percebemos como idéias que podem ser relacionadas a essa experiência vivida, nem determinadora desta, nem uma mera abstração, mas instrumentos de interpretação útil que emergem da observação participativa; 3) A busca do essencial na experiência particular não se esgota na descrição, pretende sim a formulação daquilo que define o fenômeno e se não serve para generalizações universalizantes, serve para generalizações nos contextos estudados, como já foi dito. Sendo assim, os conceitos não são apenas importantes epistemologicamente, mas também ontologicamente. Se esta ontologia partir da experiência e se interpretada a partir dela, como no caso do conceito de “mundo da vida” já explicitado; 4) Como o último grifo salienta, a postura criticada é em relação à fenomenologia clássica, porém, o método não se engessou, alargou-se, aprofundou-se, questionou-se internamente ao longo do seu exercício por pensadores diversos. A idéia de uma essência universal, por exemplo, é cada vez mais abandonada em busca do *ser* em contexto (SARTRE, 2003), bem como, a afirmação da história como importante para a redução fenomenológica (BELLO, 1998), sem falar na possibilidade de pensar a metodologia fenomenológica não apenas pelas variações reais e depois ideais (MERLEAU-PONTY, 1999), mas de estudos de caso que conectem variações ideais com reais, retroalimentado-as até chegar às qualidades definidoras ou essências (HOLZER, 2008).

As idealidades, se quisermos chamar os conceitos aqui trabalhados assim, partem do contexto estudado, e se recorremos a outros e tomamos emprestados determinados conceitos, é porque eles expressam com maior clareza a experiência vivida que temos como objeto de pesquisa, não são apartados dela. Porém, o que nos fica claro é que a experiência vivida é anterior ao conceito, e não depende dele para existir, para ser, sendo os conceitos formas de

comunicar essa experiência em linguagem racional e coerente, tendo em vista um avanço compreensivo.

Husserl afirma que o “conceito de território já pertence a uma unidade cultural localizada” (*apud* BELLO, 1998, p. 47), isso nos remete à questão da contextualização apontada acima e da finitude que marca a idéia de *unidade cultural localizada*.

Sendo uma unidade cultural, o território não é apenas uma extensão, mas também uma expressão de sentido, compartilhado por um determinado grupo, portanto, pode servir como fundamento de uma identidade. Interessante, porém, notar, que o território, se pertencente a uma cultura localizada (especialmente) é uma construção, não exatamente resultado de uma história – embora seja fundamental nessa construção – mas resultado de uma experiência individual e coletiva que pretende a manutenção do mesmo, seja como fonte de recurso materiais, seja como fonte de significados, que podem também ser entendidos como recursos imateriais.

O território, então, constitui uma morada possível, que pode ser encarada como uma apropriação. Entretanto, sendo finito, o território demanda um domínio, parece ameaçado por tensões internas (do coletivo que o vivencia e o mantém) ou externas (de outros coletivos). Nas palavras de Haesbaert, que ecoa Lefbvre, Deleuze e Guatarri, território

[...] é focado numa perspectiva intrinsecamente integradora, que vê a territorialização como o processo de domínio (político-econômico) e/ou de apropriação (simbólico-cultural) do espaço pelos grupos humanos. Cada um de nós necessita, como “recurso” básico, territorializar-se (2004, p. 16).

Portanto, território não é um dado, é um processo, um fazer-se. É isso que acentua a palavra territorialização. Porém, enquanto fazer-se coletivo, é finito, possui limites, fronteiras, é preciso não apenas manter este “recurso” (e não é meramente material), mas é também necessário à construção de um projeto de território, para mantê-lo ou expandi-lo.

[...] O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo da apropriação, de subjetivação, fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos (GUATARRI e ROLNIK *apud* HAESBAERT, 2004, p. 122).

Essa proposta não está em choque ambíguo com a proposta base de Husserl, embora aqui tenhamos outros fundamentos a sustentando, e um maior aprofundamento da idéia de

território. A relação, mas não exatamente contraditória, entre apropriação e domínio; presente e projeto; morada e forte (defensivo/expansivo) se revela num fragmento bíblico que conclui um dos documentos base mórmon: “Já não [somos] estrangeiros, nem forasteiros, mas concidadãos dos santos, e da família de Deus” (Efésios 2:19, *apud* NOSSO LEGADO, p. 145).

Esse fragmento é muito usado em discursos de membros e nos faz pensar sobre como pensam os santos dos últimos dias: são uma unidade, não do ponto de vista de um país, já que não são estrangeiros e forasteiros entre si (ainda que sejam de nacionalidades diferentes), não são *os outros*, porque constituem uma concidadania – o que significa a obediência a um conjunto de regras e o compartilhamento de referências simbólicas – e constituem uma família, não de sangue, mas no sentido de comunidade fechada, selada por uma ordem que vem do alto.

Nas conversas com os membros, as falas em torno desse sentido de mundo, fortemente territorializado, são recorrentes, marcando uma distinção verdadeiramente orgulhosa entre o ser que *são* daqueles que *não são*. E o território²³, enquanto projeto, ou seja, movimento, é um dos componentes centrais nessa distinção.

É tentador compreender o território a partir de um sistema, constituído de partes solidárias e contraditórias, mas plenamente racionalizável. Não é assim que a experiência vivida o afirma. A intencionalidade operante dos indivíduos toma consciência do território como uma unidade massiva dotada de fluidez²⁴, espiralada, que emerge da realidade do mundo, do espaço indistinto para um espaço real, no sentido de transcendente, não como sistema (muito embora possamos fazer essa análise), mas como um maciço (in)divisível.

Isso tem a ver com uma adjetivação incontornável do território em questão – ele é sagrado, não é da mesma ordem de mundo que as coisas comuns, irrompe a partir de uma ordem que *vem do alto*, ou seja, direto da divindade (ELIADE, 2001). Pouco importa se isso é falso ou verdadeiro, o fato é que os mórmons acreditam nisso e toda a sua construção

²³ Milton Santos, em suas reflexões mais recentes, incorpora a dimensão das experiências vivenciais para repensar a rigidez sistêmica, sem negá-la, característico de sua abordagem, quando propõe que o território “não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como **território usado**, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, *apud* PIMENTEL, 2006, p. 74, grifos do autor). O território não é apenas usado, mas experimentado – tem um caráter não apenas de ser, mas de estar, um contingenciamento que se revela na vivência daqueles que o constroem diariamente, cotidianamente.

²⁴ Ao longo dos capítulos traremos dos discursos, das posturas, dos textos sagrados e das práticas espaciais que afirmam essa unidade massiva. Aqui estamos apenas esboçando certas conclusões com base na pesquisa que serão pormenorizadas ao longo da dissertação.

territorial está impregnada dessa certeza. “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 2001, p. 30).

É desse espaço e da sua relação com uma cultura que o engendra e dele sorve sentido que trataremos.

2. A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO MÓRMON EM BELÉM

[...] Confesso que há poucos livros que leio com tantas dificuldades como os Evangelhos. [...] Que me importam as contradições da “tradição”? Como se pode, portanto, chamar “tradição” lendas hagiográficas? As histórias de santos são a mais equívoca literatura que se possa imaginar: aplicar a elas o método científico, *quando não se dispõe de outros documentos*, aí está uma empresa que me parece condenada de antemão – simples passatempo erudito... (Friederich Nietzsche, *O Anticristo*).

As palavras de Nietzsche parecem condenar de antemão nossa empreitada. Todavia, as invocamos como um alerta para o que tentamos desenvolver aqui. As lendas inspiram – e influenciam condutas espaciais e coletivas – e embora a *história dos santos* seja equivocada, segundo Nietzsche, ela é fonte de significados que na prática se relacionam diretamente com o cotidiano daqueles que delas compartilham.

Não é um passatempo erudito quando o que importa é compreender qual a relação dessa “tradição” com a expressão espacial de um coletivo no presente do seu acontecer. O que é condenável de antemão é tentar determinar se é verdade ou não, a partir da prova científica do que está nas escrituras – e é a isso que está direcionada toda a crítica de Nietzsche. Porém, não apenas é uma empresa possível, mas necessária, esclarecer em que medida as escrituras se relacionam com determinadas práticas espaciais, com a reelaboração de um ser individual e coletivo e com o espaço que organizam em torno das verdades retiradas das *histórias dos santos*. E, obviamente, dispomos de outros documentos além desses para articular nossa empreitada.

Há várias formas de abordar a questão do território religioso mórmon e, embora seja tentador dar conta de todas – e o conceito de multiterritorialidade proposto por Haesbaert (2004) seria estratégico – não é o que faremos aqui. Isso significa que precisamos de uma explicação, que pode soar como mera justificativa pela falta de competência em lidar com o *múltiplo*, e talvez seja justificativa, mas nela defenderemos um ponto de vista e uma opção, não apenas metodológica, mas crítica, no sentido de questionar as formas de abordar o tal *múltiplo*.

Primeiramente, está claro para nós que no plano da experiência cotidiana é profundamente nebuloso separar o que é político, de cultural-simbólico, de econômico. Para efeito de análise, ou de um tipo de análise “integradora”, essa delimitação é importante,

afinal, para sabermos qual a natureza da integração temos que saber ao menos os termos que se integram.

Acreditamos que assim, antes de falarmos de integração (multiterritorialidade), temos que definir o que entendemos por político, por cultural-simbólico, por econômico, por natural. Senão, avançamos na forma de abordagem, mas não efetivamente na pesquisa sobre os resultados e conseqüentemente na operacionalização da proposta.

Nossa opção é outra. Acreditamos que as experiências vivenciais são integradoras sim, mas são vivenciadas na medida em que compartilhadas, comunicadas, reforçadas, significadas, sentidas. Para tanto, a dimensão cultural-simbólica é a que enfatizaremos e a compreensão da relação entre mormonismo e espaço em Belém se dá na clarificação do que é seu território (cultural e simbolicamente articulado, mas também, político e econômico).

Obviamente, não excluímos o conteúdo político, econômico ou natural (material) da construção e experimentação desse território. Seria simplesmente impossível fazê-lo²⁵ porque iria de encontro à concepção de experiências vivenciais significantes que são totais e anteriores a qualquer racionalização que tentemos fazer delas. Porém, não é tão simples analiticamente fazer essa distinção – os conteúdos políticos, econômicos, cultural-simbólicos, naturais – a partir dos dados empíricos, pois demandaria um esforço tremendo compreender essas múltiplas conexões em termos espaciais, bem como, as respectivas cadeias de implicações mútuas.

O que faremos, então, é, oportunamente, enfatizar estes outros conteúdos, suas conexões na medida em que esclareça a importância do território cultural-simbólico que aqui daremos prioridade.

Outro aspecto importante é que partilhamos da visão de Büttner, citada por Rosendahl (2002, pp. 15-16) em que: “[...] os geógrafos devem se tornar cientes da religião e seus efeitos através do aprendizado em outros ramos de estudos religiosos; só então, podem fornecer contribuições valiosas”. O que significa compreender as concepções do grupo estudado, mergulhando em sua teologia, mas não esgotando nela as conclusões, e sim fazendo dela um meio para aprofundar o conhecimento da experiência vivencial e do mundo da vida em questão.

²⁵ Na realidade até seria possível fazê-lo, existem estudos que enfatizam um aspecto do território e varrem os outros do mapa, nem sempre por negligência, mas porque são muitos caminhos explicativos e temos que tomar um. Entretanto, a tomada de um caminho não pode significar o esquecimento de conexões, que precisam ser explicitadas oportunamente. A metodologia de Augustin Berque vai bem ao cerne das conexões, quando propõe os inventários diversos para compreensão da paisagem enquanto marca e matriz, onde o político revela o estético, que revela do moral, etc., fazendo a correspondência entre esses diversos inventários (rubricas), para se revelarem mutuamente (BERQUE, *op. cit.*).

Comecemos então, com a descrição de um ocorrido, em 1999, quando despertei para o interesse da religião que eu partilhava não apenas em seu aspecto subjetivo, mas também objetivo e, daí, tentei anotar tudo o que de uma maneira ou de outra me chamava a atenção:

A Ala Icoaraci cresceu muito em quantidade e diversidade de pessoas, o que era uma benção, segundo o bispo [da época]. Numa reunião sacramental especial, num certo domingo, foi comunicada a necessidade de divisão da Ala e criação de um Novo Ramo, a Ala Icoaraci seria constituída por dois Ramos: Ramo Icoaraci e Ramo Maracacuera. Houve um misto de felicidade e comoção, [...] O bispo, tomando a palavra mais uma vez, pronunciou um discurso tranqüilizador e entusiástico, ao menos parecia pelas reações [dos santos dos últimos dias ou mórmons], as reuniões são mais silenciosas do que essa! O bispo, ao final do discurso, onde ressaltou a construção da nova igreja, as ligações com o passado sofrido e empreendedor mórmon, a liderança dos profetas e empenho dos santos, disse: “estamos conquistando mais espaço, é preciso dividir para se fortalecer, é a realização da Obra de Deus que revela que essa é a única igreja perfeita na face da Terra e seu crescimento trará muitas boas transformações para essa cidade”. (anotação pessoal, 1999).

O trecho foi anotado por mim, ao final da reunião sacramental do dia 20 de Junho de 1999. É longo, mas importante porque revela elementos centrais do fenômeno que queremos compreender.

Na fala há um cruzamento de passado e presente em direção a um futuro. Também podemos ler o cruzamento de uma determinada linguagem – a hierarquização mórmon do espaço – e um movimento de aproximação-distanciamento dos indivíduos reunidos em torno dessa linguagem – a separação da Ala Icoaraci e conseqüente organização de um novo ramo.

O espaço então se revela como um campo de possibilidades e de fraturas também, mas ao mesmo tempo a estruturação de uma conexão nova nesse espaço, um novo espaço de relações se abre. A partir dele, que se derrama sobre o outro, a cidade, temos a construção de um território qualitativamente diferente do resto da cidade: um território dos santos que, quando vem a existência, não apenas transforma a cidade (na realidade transforma a relação dos membros com a cidade), mas também a sacraliza.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias possui um forte sentido de hierarquia, o que não é exclusividade sua, mas a hierarquia é baseada não em uma cosmologia ou num ideal de patentes celestes, mas baseada no espaço de relações concretas e como a instituição se expande ou se contrai.

O modelo hierárquico em linhas gerais seria assim:

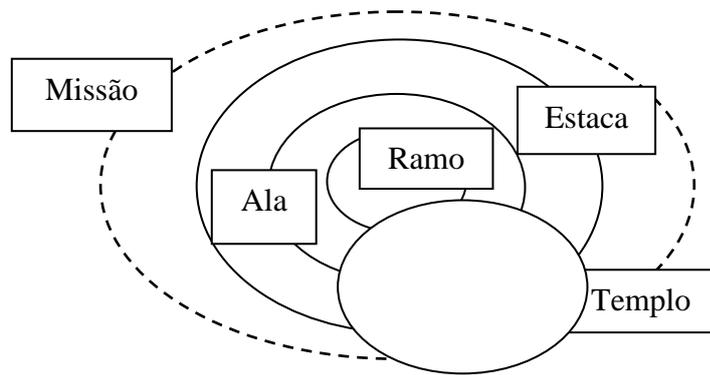


Fig. 1 – Modelo Hierárquico de Capelas e Templos Mórmons. Elaborado por PANTOJA (2010) a partir do livro oficial mórmon *Princípios do Evangelho*, 1992.

O modelo é completamente abstrato, quando expresso num espaço concreto, como a cidade de Belém, pois nem de perto se assemelha, mas ele destaca a hierarquia, onde temos uma Missão maior, que é encarregada de coordenar a chegada e partida de missionários, além de servir de ponte na comunicação entre os mórmons do mundo inteiro, mas em geral, entre o mundo inteiro e a Presidência, que fica em Salt Lake City, Utah, nos Estados Unidos.

Os templos são espaços sagrados altamente especializados, somente neles investiduras determinadas podem ser feitas e tarefas cumpridas pelos mórmons:

Os templos não são abertos ao público. Eles destinam-se a realização de ordenanças sagradas, tendo em vista a salvação dos vivos e dos mortos. As principais cerimônias são os batismos, as investiduras, os casamentos, os selamentos²⁶ [...] (SMITH, J. F., 1998, p. 306).

Dessa forma, neste modelo, o templo configura um espaço circunscrito à parte, que abrange todas as outras esferas da hierarquia mórmon. Voltaremos à questão do templo e como redes são articuladas em torno dele mais à frente (capítulo 3).

As Estacas, que são centros de maior quantidade de membros, que contêm as Alas e estas por sua vez se desdobram em Ramos, a menor unidade congregacional mórmon, em geral, é como começa uma nova investida no espaço: a criação de um ramo, sempre conectado (subordinado) a uma Ala²⁷, formando um verdadeiro rizoma.

²⁶ Selamentos dizem respeito aos selamentos familiares, na concepção mórmon, as famílias podem ser eternas se forem seladas no templo, e apenas neste lugar. As investiduras dizem respeito ao recebimento de determinados símbolos, fundamentais para ser reconhecido como um Santo dos Últimos Dias.

²⁷ Aqui procedemos a uma certa simplificação do modelo hierárquico, ele será trabalhado em sua maior complexidade no sub-capítulo 2.2. Sincronia do Movimento Mórmon.

A idéia de rizoma se filia aqui na mesma perspectiva de Deleuze e Guatarri, não porque a idéia dita a prática, mas porque de fato pensar esta prática espacial a partir dessa idéia abre portas de descrição e análise importantes: “o rizoma funciona através de encontros e agenciamentos²⁸, de uma verdadeira cartografia das multiplicidades. O rizoma é a cartografia, o mapa das multiplicidades” (HAESBAERT, 2004, p. 113).

Para apreender esta multiplicidade – que a fala de um membro líder da igreja prenuncia – temos que pensar o território mórmon e a identidade dos Santos dos Últimos Dias a partir de sua historicização e sua espacialização e, sobretudo, do encontro das duas na experiência vivencial cotidiana. É nesta relação que podemos captar os agenciamentos²⁹, haja vista que:

O espacial é parte integrante da produção da história, e deste modo a possibilidade da política, tanto quanto o temporal o é para a produção geográfica. Insistimos assim sobre a inseparabilidade do tempo e do espaço, na sua constituição conjunta através das inter-relações entre fenômenos, na necessidade de pensarmos em termos de espaço-tempo. (MASSEY apud HAESBAERT, 2004, p. 287).

Porém, pensar tempo-espaço não pode ser apenas um ato de vontade, deve constituir uma operacionalidade possível. Se a inseparabilidade entre tempo e espaço nos fenômenos é incontornável, ela não é auto-evidente. Nosso esforço será evidenciá-la agora no processo de territorialização, que sempre é uma des-re-territorialização (HAESBAERT, 2004).

2.1 A TRAJETÓRIA TERRITORIAL DO MOVIMENTO MÓRMON

Tentando destacar as referências espaciais dos Santos dos Últimos Dias no tempo, não podemos deixar de nos interrogar sobre o sentido de história que mobilizamos aqui. Não estamos atrás da verdade factual, do que realmente aconteceu – sendo esse “realmente” um

²⁸ Para Gilles Deleuze “a unidade real mínima, não é a palavra, nem a idéia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento”. [...] Todo agenciamento possui uma tetravalência distribuída em dois eixos (vertical e horizontal). Dirão Deleuze e Guattari: “De início um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é agenciamento maquínico de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado agenciamento coletivo de enunciação, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem, de uma parte, lados territoriais ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte picos de desterritorialização que o arrebatam” (citado por MENEZES, 2006, p. 67).

²⁹ Todo o agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma [...]. Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal; “minha casa” [...] o território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples comportamento (DELEUZE e GUATARRI *apud* HAESBAERT, 2004, p. 122).

problema a ser resolvido por si só³⁰. A história que nos interessa é aquela que é significativa para os membros dessa igreja, porque é sua mobilização que legitima a conduta do santo, possibilita a enunciação de uma linguagem comum, partilhada como memória, investida no espaço.

Para tanto, vamos começar com alguns depoimentos que revelam como essa história é vivenciada e porque ela é tão importante na relação territorial.

O povo do convênio atravessou o oceano para reconstruir a obra do Senhor no novo mundo, erguendo cidades e uma grande civilização, é a prova de que nossos antepassados vieram da terra santa e partilhamos os mesmos laços de compromisso com Deus (anotação pessoal da fala de R. J. M., em 19.07.2005).

Se os santos não se abateram com a destruição de Navoo pela turba violenta, porque devemos nos abater com a violência crescente do mundo mergulhado na apostasia e carente de valores hoje? (anotação pessoal do discurso do Élder B., em 05.02.2005).

Temos que continuar a obra que iniciou com nossos líderes, o Profeta [Joseph Smith], incansável na luta pela verdade, martirizado e abençoado por trazer à existência a verdade da palavra. Sem esta decisão o mundo estaria ainda hoje vagando na escuridão da mentira e da apostasia (anotação pessoal do discurso proferido pelo Bispo M.S., em 06.08.2004).

Os depoimentos estão impregnados de passado, de memória. Contam histórias de um tempo mítico ou mitificado, mas sempre fazendo referência a uma situação-problema do presente que a história parece trazer como solução reflexiva, como um paralelo, um cruzamento possível – esse é um sentido primeiro da história para um mórmon.

Um parêntese importante aqui está no tratamento desses depoimentos, afinal, descontextualizamos trechos de falas quando os percebemos como são importantes para acentuar um ponto de vista comum, porém, há certas diferenças que precisam ser ao menos apontadas: a memória comum mórmon se dá por saltos temporais, por fraturas, que emergem numa superfície espacialmente definida para fazer-se. O que liga essas superfícies é justamente a crença de que elas compartilham uma unidade de sentido, falam da mesma coisa, embora sejam diferentes geo-historicamente. Essas superfícies significativas não são exatamente zonas, mas trajetos, linhas de fuga que levam do que era ao que será. Isso ficará mais claro na sequência da exposição.

Vale ainda ressaltar, que as memórias dos membros, embora se encaminhem para essa tendência, não estão submetidas a ela. Os depoimentos revelam diferenças profundas não na

³⁰Há toda uma discussão na historiografia sobre o estatuto da verdade histórica, ainda que alguns autores argumentem que ela deve não apenas ser mantida, mas perseguida (LE GOFF, 1994).

história contada, mas na forma que o é: alguns depoimentos dão saltos gigantes, outros operam num esquema de idas e vindas, outros são francamente marcados pela sequência cronológica³¹. É um dado relevante para entender as contingências da memória, bem como, para afirmar uma certa autonomia que, se por um lado afirma a amplitude do compartilhamento da identidade (mesmo na diferença), por outro, abre espaço para seu questionamento, transformação e reelaboração do que se compreende por verdade.

A história é representada como um “reservatório de verdades”. Nas falas, temos uma relação direta entre passado e presente, mas também uma articulação espacial, uma extensão significativa: atravessar o oceano e erguer cidades, destruição da cidade de Navoo, o mundo na mentira e na escuridão e na apostasia sem a verdade da palavra.

É como se as idealidades que são invocadas através da história dependessem do espaço para se tornarem concretas, portanto, efetivamente verdades, não apenas como ponto de referência, mas como processo de encontro entre o que se fala e a experiência que as palavras tentam comunicar.

Se nos perguntarmos o que há de específico do mundo humano circunstante [ou circundante] analisado numa perspectiva histórica, devemos reconhecer que ele é factual e essencialmente “finito”, concretamente implementado numa temporalidade espacial finita (BELLO, 1998, p. 47).

Concordamos até certo ponto com a autora, o mundo circundante é “finito” e toda a defesa dele emerge daí, porém, qualquer finitude carrega uma potencial infinitude, um além que não pode ser esquecido, como quando na relação da figura-fundo (MERLEAU-PONTY, 1999). A finitude, do olhar, por exemplo, revela uma infinitude potencial para além do olhar, para onde podemos nos direcionar.

As falas também revelam intencionalmente esse direcionar-se – a história mobilizada deixa explícito que o território mórmon é construído por desterritorializações, por uma constante mobilidade, quase uma fuga que reconstrói em ciclos (nem circulares e nem de mesma extensão temporal) a vida dos Santos. Sua trajetória nos Estados Unidos revela com mais clareza essa experiência:

³¹ Isso ficou bem marcado na entrevista que realizei com o patriarca da Ala Icoaraci, Davi Peres dos Reis, e sua esposa, M. dos R., em 12 de Março de 2005. Sendo ele o patriarca, uma autoridade moral não burocrática (seu papel é profetizar sobre a vida dos recém convertidos em uma carta entregue ao mesmo), parece sempre preocupado em marcar com clareza os momentos importantes da igreja, inclusive em Belém. Procede então sua memória por sequência cronológica marcada, ainda que com saltos. Por outro lado, sua esposa intervinha na entrevista, retomando pontos e querendo voltar a outros que ela achava relevante, de uma maneira um pouco mais anárquica, mas também compreensível, revelando outra forma de intencionalidade.



Fig. 2 – O movimento de desterritorialização da igreja através do território americano. A legenda original diz: “Os Estados Unidos da América em 1847. Este mapa mostra locais e rotas de viagem que foram importantes nos primeiros anos de história da Igreja”. A cidade de Navoo a qual um dos depoimentos acima se refere está marcada com o número 9. O número 1, identificando a área de Palmyra, Nova Iorque, foi onde o fundador da igreja, Joseph Smith, recebeu³² as Placas de ouro onde estava escrito em linguagem dos antepassados oriundos da Terra Santa, o Livro de Mórmon, documento de fé mais importante da igreja. Fonte: NOSSO LEGADO, p. vii.

Este processo, se por um lado revela a força do movimento dos santos, também está impregnado de um sacrifício mítico vivenciado por homens e mulheres:

Na década de 1850, os líderes da Igreja decidiram formar companhias de carrinhos de mão como um meio de reduzir as despesas, a fim de que um número maior de emigrantes recebesse auxílio financeiro. Os santos que viajavam dessa forma colocavam num carrinho apenas 45 quilos de farinha e uma quantidade limitada de alimentos e pertences e, depois, puxavam-no através das planícies [em direção a Salt Lake City]. (NOSSO LEGADO, 1996, p. 77).

³² Como já ressaltado, não é importante confrontar uma verdade factual como verdade histórica aqui, e si, revelar a historicidade como fonte de verdade para os Santos dos Últimos Dias, por isso, não poremos em dúvida coisas como “se Joseph Smith recebeu as Placas de Ouro ou não”, para o grupo ele as recebeu e é isso que dá sentido de coesão ao grupo. Para uma confrontação com essas verdades há uma gama de estudos científicos que contrariam a possibilidade de um grupo ter vindo da palestina para a América e refundado a civilização nos moldes egípcios, como uma linguagem derivada dos hieróglifos, como sustentam os mórmons, inclusive estudiosos membros da igreja, publicando inúmeros artigos que esquentam este debate entre a verdade ou não dos fatos da história, sobretudo a parte mais mítica, dos mórmons. (Cf. : <<http://farms.byu.edu>>, da Foundation for Ancient Research and Mórmon Studies, baseada na Universidade Brigham Yong, Salt Lake City, Utah, Estados Unidos).

Essa referência histórica é sistematicamente repetida e lembrada nos discursos, sobretudo quando um determinado trabalho deve mobilizar os membros. Todavia, o que nos interessa mais de perto aqui, é o quanto essa mobilidade, que configura uma des-re-territorialização histórica se afirma como uma generalidade existencial (JOSGRILBERG, 2006) para os Santos dos Últimos Dias.

Assim, a Terra da Promissão é uma constante reatualização dos valores do grupo que funda novo território, marcando o espaço com a palavra o grupo toma posse deste, segundo a própria definição de Terra da Promissão para os santos:

Terras que o Senhor promete como herança a seus fiéis seguidores, e freqüentemente também aos descendentes deles. Existem muitas terras prometidas; no Livro de Mórmon, a terra da promissão várias vezes é mencionada, é o continente americano (Guia para o Estudo das Escrituras, 1995, p. 200).

A des-re-territorialização como conceito proposto por Haesbaert (2004) a partir de Deleuze e Guatarri, parece quase intuída na história dos mórmons. Poderíamos aqui dar mais de uma centena de exemplos, discursos, trechos de escrituras tomados como verdade, falas de membros em conversas informais, para demonstrar isso. Cabe, entretanto, aqui ir além, esmiuçar os conteúdos dessa essência.

O território é sempre um encontro, conexões, agenciamentos:

Todo agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma [...]. Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: “minha casa”. [...] o território cria agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso o agenciamento ultrapassa o simples comportamento [...] (DELEUZE e GUATTARRI *apud* HAESBAERT, 2004, p. 122).

O agenciamento como idealidade pode ser mobilizado para confrontarmos a experiência vivencial dos santos, em sua perspectiva geo-histórica que aqui pretendemos, especialmente porque é uma idealidade ligada ao território que investigamos. Como já exposto acima, os agenciamentos são, horizontalmente, de expressão e de conteúdo; e verticalmente são articulados em (re)territorialização e desterritorialização (DELEUZE e GUATTARRI *apud* MENEZES, 2006, p. 68).

Essa concepção deve sua origem à lingüística de Hjelmslev que,

[...] se opõe profundamente aos trabalhos saussurianos e pós-saussurianos. Porque abandona qualquer tipo de referência privilegiada; porque descreve um campo puro de imanência algébrica que não é dominado por nenhuma instância transcendente, ainda que retirada; porque faz correr neste campo os seus fluxos de forma e de substância, de conteúdo e de expressão; porque substitui a relação de subordinação significante/significado pela relação de pressuposição recíproca expressão/conteúdo (DELEUZE e GUATTARRI *apud* MENEZES, p. 68).

Os agenciamentos são justamente esses fluxos não hierarquizados que se encontram para engendrar um território ou provocar desterritorializações constantes. Obviamente que o encontro não é ao acaso, pensamos que há uma intencionalidade humana em sua relação com a terra, que provoca o próprio encontro, não de maneira hierarquizante e controladora, justamente por isso sempre há uma tensão constante des-territorializante.

Isso nos ajudar a repensar um pouco a relação entre símbolo e significado num sistema, cultural tal qual proposto por Geertz (1989). O sistema parece fechado em si, quando um símbolo veicula um significado, uma concepção, todavia, há uma tensão aí, um possível deslocamento de um e de outro. O símbolo e o significado não possuem uma correlação estritamente sistêmica, como que naturalizada, mas é um encontro, portanto, símbolos e significados podem ser modificados, traficados, re-encontrados, apartados a partir dos contextos onde eles são mobilizados.

Entretanto, negar o sistema em prol do puro fluxo é uma coisa que não nos parece sensata, porque o encontro de símbolo e significado não é completamente espontâneo, temos aí ao menos uma determinação – a dos indivíduos que provocam este encontro, a intencionalidade que (re)produz a co-relação entre um e outro.

Isso significa dizer que, ainda que trabalhemos com alguns conceitos provocativos de Deleuze e Guatarri, sobretudo o de desterritorialização, não o fazemos a partir do “pós-estruturalismo” e sim como diálogo com a experiência vivida captada pela fenomenologia que, por definição, busca nessa relação sujeito-mundo, como mundo apreendido pelo sujeito, a forma de proceder³³.

Vamos pensar isso na geo-história mórmon.

³³ Estamos completamente cientes da quase antítese entre a proposta de Deleuze e Guatarri – que alguns chamam de nomadologia ou esquizoanálise – e a fenomenologia, ao menos na vertente de Husserl ou clássica. Porém, também acreditamos em um possível diálogo, sobretudo porque os filósofos da nomadologia não pretendiam um método, mas a liberação do fluxo via conceitos rizomáticos; sem falar que há uma diferença entre os conceitos filosófico (que libera o infinito) e os científicos (que precisam se dedicar a problemáticas, num plano de referência). O que estamos tentando aqui é potencializar um diálogo entre um método (fenomenologia) e um conceito (desterritorialização), sem abrir mão do primeiro, mas estabelecendo um diálogo crítico com o segundo.

As placas de ouro continham a história do povo americano antes de nós, os nossos antepassados que vieram da Palestina, por isso era uma escrita que misturava os hieróglifos egípcios com outros novos, para compor a língua que revelava a Verdade (anotação pessoal de parte do discurso de Élder Mortensen, em 5 de Novembro de 2000. Para uma leitura mais detalhada, conferir *Nosso Legado*, 1996).

Muitos batismos ocorreram naquele ano [1832], e numa manhã de domingo, homens e mulheres se reuniram para apoiar a presidência de Joseph Smith e aceitá-lo como líder e profeta. Nessa mesma reunião ocorreu a organização de toda a igreja tal qual a conhecemos hoje. (*NOSSO LEGADO*, 1996).

Nunca vi povo mais ordeiro, diligente, industrioso e civilizado do que este, e é incrível o quanto fizeram aqui no deserto em tão pouco tempo. Nesta cidade, que tem cerca de quatro ou cinco mil habitantes, não encontrei um indolente sequer, ou qualquer pessoa que parecesse um mendigo. Suas plantações prometem ser fartas e há uma vivacidade e uma energia em tudo o que se vê que não podem ser comparadas ao que existe em qualquer outra cidade, de qualquer tamanho em que jamais estive. (Relato de um não-membro, *NOSSO LEGADO*, 1996, p. 83).

Para além de um saudosismo indisfarçável, o que temos aqui são conexões não apenas de expressão (linguagem), mas de conteúdo (corpos), tendo em vista a criação possível e um território a partir de desterritorializações.

Os elementos cristãos são desterritorializados de um dado contexto (as religiões já constituídas, mas, segundo o próprio fundador da igreja, Joseph Smith, nenhuma verdadeira), para constituir uma linguagem nova, tendo como referência histórica a palestina e os povos pré-colombianos; por outro lado, os indivíduos que compartilham estas mesmas referências são reunidos em um novo contexto – fluxo (mobilidade) e fixação (estabilidade).

Fluxo quando são convocados a mobilidade, ao movimento, atravessando espaços periodicamente territorializados, como no relato dos carrinhos de mão mais acima, ou, para dar um exemplo vivenciado por mim, quando os jovens fazem acampamentos coletivos em áreas de interior (particpei de um em Irituia), a reunião sacramental do domingo é realizada em todos os procedimentos, inclusive com os jovens vestidos conforme o padrão do domingo (calças compridas, camisas sociais e até terno) no meio de uma área florestal³⁴.

Fixação quando os membros – novos e antigos – ocupam sucessivos lugares, desterritorializados e reterritorializando-se em outros contextos espaciais, em atividades produtivas que são organizadas tendo em vista não apenas a sobrevivência biológica, mas de uma forma de conceber o mundo, de uma linguagem, sua linguagem.

³⁴ Os acampamentos – de homens e mulheres em separado – ocorrem com frequência anual na Igreja, é parte do calendário mórmon, os espaços escolhidos são em interiores, no meio da floresta, e envolvem uma série de atividades no estilo de escoteiros: caminhadas, preparação de barracas, comida, táticas de primeiros socorros, sem jamais perder de vista as diretrizes da igreja, que estão presentes em todas as atividades.

Segundo Sarcvav Bercovitch (1988, p. 142) a força retórica dos Estados Unidos é a principal herança do puritanismo inglês, da qual o texto mais convence que informa. Se realmente a principal herança do puritanismo é esta, eu não posso afirmar de maneira categórica, mas creio ser uma característica central neste movimento que nasceu embebido do puritanismo³⁵.

Viola Sachs (1988, p.163) vai além, pensando o Livro e Mórmon como a Bíblia do Novo Mundo, expõe o contexto que o mito americano da auto-criação é desenvolvido:

O que importa é que isto só podia ter acontecido no contexto cultural de um povo voltado para a Bíblia, num momento determinado pela confluência de vários fatores, a saber: a busca de uma forma de expressão artística nacional, um crescente interesse romântico pelo passado místico dos habitantes nativos do Novo Mundo; e, finalmente, uma fascinação pela escrita [e pela leitura], em particular pelos hieróglifos egípcios [ou o que buscam comunicar].

Essa retórica, quase uma estética do convencimento, estabelece uma realidade totalmente nova e sedutora. Revivenciamos a experiência territorial daqueles heróis fundadores (TUAN, 1980; BONNEMAISON, 2003), tomamos posse daquilo que fora conquistado por eles, percorremos suas terras (nossas terras), defendendo as muralhas e a cada movimento temos a certeza de que Deus fez-se presente também aqui, na América, e nada pode depor contra tal revelação, do ponto de vista dos Santos dos Últimos Dias.

Essa estética ou linguagem que reúne indivíduos, só tem sentido e validade quando se expressa em um espaço concreto, que pode ser aquele das origens no século XIX, nos Estados Unidos, ou em Belém do Pará, no século XXI. Como esse sentido é intencional, produzido pelos indivíduos, e não completamente espontâneo, supõe uma ordenação e um controle não apenas da linguagem, mas dos corpos ou indivíduos reunidos numa relação com ela, é que não somos partidários da visão de Deleuze e Guatarri de fluxos e encontros sem restrições, é sobre esta ordem espacial que investe de sentido o grupo e dele se retroalimenta que nos interessa agora.

³⁵ Não podemos esquecer que o período de estruturação do Mormonismo é também o momento de consolidação e expansão dos grupos protestantes, sobremaneira anglicanos, batistas e metodistas. Aliás, Joseph Smith faz referência a estes grupos nos seus escritos, ver: Nosso Legado – Resumo da História de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1996, pp. 2 e 3.

2.2 GEOGRAFICIDADE RETICULAR DO MOVIMENTO MÓRMON

Antes de avançarmos na discussão, é importante demonstrar alguns dados que dão uma idéia – não precisa, mas seguramente significativa – da extensão sócio-espacial que estamos tentando apreender a partir de relações singulares.

Oficialmente, os mórmons são hoje quase de 14 milhões ao redor do mundo (segundo fontes oficiais da própria igreja³⁶). No Brasil, a Igreja constitui pouco mais de 1 milhão de membros³⁷ e em Belém cerca de 26 mil³⁸. Há uma hierarquização mundial das igrejas que subdivide as mesmas em: Templos, Estacas, Alas e Ramos, sendo esta a menor unidade comunitária, como já explicitado no início deste capítulo. O total de capelas em funcionamento hoje são 28.424, de missões 344 e de templos são 130³⁹.

Quadro 1- Hierarquia da Igreja e suas respectivas atribuições

Função Hierárquica	Atribuições
1ª Presidência: Constituída pelo Presidente (Profeta) e dois Conselheiros.	O Presidente possui toda a autoridade necessária para dirigir os trabalhos da igreja, na prática, exerce o papel de Profeta, recebendo revelações direto de Deus; os dois conselheiros o auxiliam nas publicações e viagens de evangelização.
Quórum dos Doze	Referência aos doze apóstolos da “igreja cristã primitiva”, ensinam o evangelho e diversos cantos do mundo.
Quórum dos Setenta	Basicamente a mesma função do Quorum dos Doze, só que de maneira mais descentralizada, haja vista que não estão localizados em Salt Lake City, ainda que se reúnam lá.
Patriarcas	Autoridades morais, que servem de conselheiros em cada capela que existe no mundo (cada uma tem um patriarca); ele também tem o papel de profetizar sobre a vida de cada novo membro – é a benção patriarcal.

(continua)

³⁶ Fonte: <<http://newsroom.lds.org/ldsnewsroom/v/index.jsp?vnextoid=d10511154963d010VgnVCM1000004e94610aRCRDE>>, acessado em 15 de Agosto de 2009. Porém, esses números, sendo oficiais, podem ser relativizados. Segundo o *Salt Lake Tribune* matéria de 22/06/2006): “Today, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints has more than 12 million members on its rolls, more than doubling its numbers in the past quarter-century. But since 1990, other faiths - Seventh-day Adventists, Assemblies of God and Pentecostal groups - have grown much faster and in more places around the globe. And most telling, the number of Latter-day Saints who are considered active churchgoers is only about a third of the total, or 4 million in the pews every Sunday, researchers say”.

³⁷ Fonte: <http://www.mormon.org.br/brz_mn_item.asp?v_section=2&v_item=8&v_mask=POREMADEE>, acessado em 15 de Agosto de 2009 [dados de 2008]. Os dados para Belém não foram aferidos ainda ou, ao menos, não se tem uma posição oficial sobre os mesmos.

³⁸ Não há dados oficiais de censo, apenas o número fornecido pelas lideranças em nas entrevistas realizadas.

³⁹ Os dados de capelas, missões e templos devem ser realistas, haja vista que no mesmo site temos disponível os endereços e os telefones de contato de cada um desses locais. Fonte: <<http://newsroom.lds.org/ldsnewsroom/v/index.jsp?vnextoid=d10511154963d010VgnVCM1000004e94610aRCRD>>, acesso em 11 de Janeiro de 2010.

(continuação)

Élderes	São os missionários que fazem o trabalho de proselitismo nos diversos países do mundo, com idade entre 18 e 26 anos, servem por 2 anos em missão, sempre passando pouco tempo em cada lugar (em média 2 a 3 meses).
Bispos (Sumo Sacerdotes)	Exercem a autoridade na sua respectiva capela, por um período de tempo especificado, em geral 2 anos.
Sacerdotes (mestres e diáconos)	Todo membro homem da igreja, recebe, no ato do batismo, o “dom do sacerdócio” – subdividido em Aarônico (menos importante e para funções materiais) e Melquisedeque (mais importante e para funções espirituais). Sacerdócio Aarônico: a) Diácono (12 anos), b) Mestre (14 anos), c) Sacerdote (16 anos); Sacerdócio de Melquisedeque: Élderes, Sumo-Sacerdote, Patriarca, Quórum dos Setenta e Quórum dos 12.

Fonte: Elaborado por PANTOJA, W. W. R. (2010), a partir de Doutrinas e Convênios, 1996; Princípios do Evangelho, 1992.

O corpo organizacional é formado pelo Presidente da Igreja (que também é considerado um profeta). Atualmente é Presidente Thomas Spencer Monson, desde 2008. Em seguida há o “Quorum dos Doze” e o “Quorum dos Setenta”, suas reuniões são sediadas em Salt Lake City, cidade fundada pelos primeiros mórmons. A partir destas reuniões são tomadas as decisões repassadas para as “Missões” (espécie de escritórios descentralizados) de cada país onde há expansão mórmon, que por sua vez repassam para os membros que conduzem as Estacas, Alas e Ramos.

As capelas, sejam Estacas, Alas ou Ramos, são organizadas por um Bispo, dois Conselheiros e um Secretário (que também é tesoureiro e é responsável pelo balanço mensal e contas da igreja), nenhum destes serviços é remunerado.

Fazendo o trabalho de convencimento⁴⁰ das pessoas temos os missionários ou Élderes, como são chamados dentro da igreja, que significaria “ancião”, embora sejam sempre jovens – entre 18 e 26 anos. Os Élderes passam dois anos em missão, em geral numa cidade distante da sua, até em outro país, não é raro vermos estadunidenses em Belém.

Essa hierarquização é percebida como natural pelos membros, apoiada nas reuniões onde por votação coletiva, é confirmada determinada decisão da liderança ou a aceitação de um membro para determinado cargo.

⁴⁰ Na realidade proselitismo, já que a quase totalidade de novos membros, não nascidos em famílias mórmons, vieram de outras religiões.

Deus deu autoridades a homens sábios, para agir em Seu nome, nosso dever é apoiar nossos líderes, afinal, se foram chamados para este cargo, tomarão as decisões corretas, inspirados por Deus. (anotação pessoal do discurso do Bispo M., em Agosto de 2005).

A meu ver, uma das coisas mais importantes que são realizadas nas conferências da Igreja é erguermos a mão perante o Senhor para apoiar as autoridades e sua organização, conforme existentes [...] É algo grave e errado na presença do Todo-poderoso alguém dar um voto de apoio às autoridades da Igreja e depois sair da reunião e opor-se a elas e desprezar os conselhos que elas dão; e seremos julgados pelo Senhor por isso. (SMITH, J. F., 1998, p. 210).

Aqui temos uma relação entre hierarquia e consenso – são muitos os papéis diferenciados na igreja, são temporários e não remunerados, mas investem de autoridade aquele que o exerce por um determinado período. Isso gera uma distinção inevitável⁴¹ entre os indivíduos que é equilibrada tensamente com a força do consenso, o grupo tende a apoiar as autoridades.

Porém, diferente das autoridades mais apartadas em outras religiões, como a católica, na religião mórmon as autoridades – sobretudo dos Ramos, Alas e Estacas – são do próprio grupo e guardam relações de vizinhança com os demais. Conversando com alguns bispos, nas suas falas emergem esse misto de conhecer melhor os membros e, ao mesmo tempo, um desapego diante do cargo e do poder que ele representa. Essas questões remetem a discussão da relação entre território e poder, proposta por Raffestin⁴² a partir de Foulcault, que Haesbaert sintetiza (2004, p. 83):

1. O poder não se adquire: é exercido a partir de inumeráveis pontos; 2. As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sociais, etc.), mas são imanentes a elas; 3. O poder [também] vem de baixo; não há uma posição binária e global entre dominantes e dominados.

Os membros partem do entendimento que este poder não é de ninguém, mas de Deus, portanto, não é personalizado, a não ser na figura do Presidente (Profeta). Entretanto, esse poder enquanto “exercício” claramente é geometricamente desigual (MASSEY apud HAESBAERT, 2004), quando pensamos sobre o papel desempenhado pela Presidência e os

⁴¹ Nas palavras de A. J. B. “Eles me deram logo um cargo, para que eu ficasse firme na igreja”, entrevista realizada em 03.02.2011.

⁴² O território é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível, assim, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator territorializa o espaço (RAFFESTIN, 1993, p. 50). Concordamos globalmente com Raffestin, mas é importante destacar que “ator” não é único, é feito de múltiplos com uma diversidade de experiências e até de concepções no dado território.

Quóruns, de alcance mais global, em relação aos líderes mais locais – Bispos, por exemplo – ou daqueles que estão em constante mobilidade – como os Élderes.

Todavia, essa geometria não apenas é aceita, como apoiada porque parece refletir os fundamentos da “igreja cristã primitiva” (PRINCÍPIOS DO EVANGELHO, 1992), a história é convocada para explicar e justificar a hierarquia espacial diferenciada da igreja.

Os investimentos em infra-estrutura e manutenção das publicações e missões são gigantescos, bem como dos projetos filantrópicos ao redor do mundo, sobretudo na África e na Ásia (acima de um bilhão de dólares). Os donativos (dízimos) chegaram a ordem de 327 milhões de dólares em 2009, segundo dados oficiais⁴³. Estão presentes em 167 países do mundo, sobretudo nos da Europa, América Latina e África, além dos Estados Unidos.

A crença, ainda que de base cristã⁴⁴, possui diferenças severas em relação às outras religiões cristãs historicamente constituídas no Brasil, sobretudo católica e as protestantes. As diferenças vão desde a existência de outro livro além da Bíblia, o Livro de Mórmon, até a idéia de que Deus é sexual, possuindo uma mulher e mantendo relações sexuais para ter filhos espirituais (os seres humanos) com a mesma, ou ainda que dentro de um processo evolucionário nós podemos ser Deuses como Deus foi humano num passado distante, sem falar na poligamia, hoje abolida, mas que gerou intensos debates e intervenções por parte do governo estadunidense na segunda metade do século XIX⁴⁵.

Em termos de distribuição, os mórmons estão massivamente concentrados na América o Norte e Caribe, sobretudo nos Estados Unidos. Há certa concentração na Europa centro-ocidental, América Latina e Austrália, como mostra a figura 3:

⁴³ Fonte: <<http://newsroom.lds.org/ldsnewsroom/v/index.jsp?vnextoid=d10511154963d010VgnVCM1000004e94610aRCRD>>, acessado em 11 de Janeiro de 2010.

⁴⁴ Por base cristã estamos falando sobre as diretrizes gerais da doutrina professada: crença em Jesus Cristo como Salvador, a ressurreição e separação do corpo e do espírito, a reprodução dos ensinamentos de Cristo, o reconhecimento da Bíblia como “A Verdade”, além da autodenominação “cristã”.

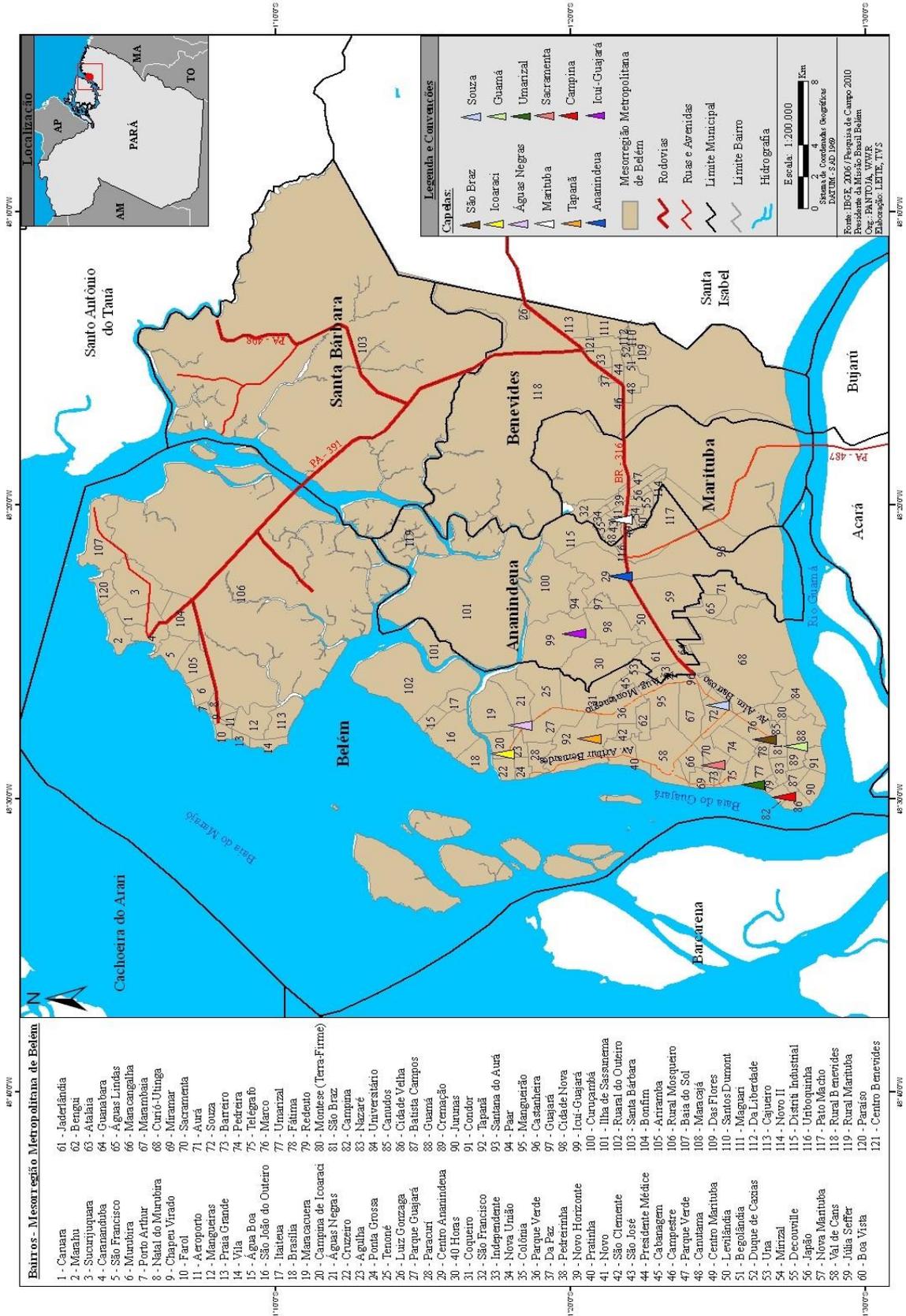
⁴⁵ Para promover o crescimento acelerado do grupo foi instituída a Poligamia, o que levou a novas perseguições aos santos nas últimas décadas do século XIX, não apenas por civis ou comuns, o próprio Estado americano se posicionou contra, e a poligamia foi abolida em 1890. A abolição não ocorreu por causa das pressões sobre o grupo, mas porque o Profeta recebeu a Revelação que impedia a poligamia a partir daquele momento, o poder do Profeta é incontestável dentro da Igreja, uma pré-condição fundamental para qualquer candidato a membro. Uma das perguntas que me fizeram antes de me batizar foi: “Você acredita que o Profeta receber revelações de Deus diretamente hoje?”.



Fig. 3 – Distribuição Mundial de Templos e Missões Mórmons pelo mundo. Fonte: <<http://newsroom.lds.org/ldsnewsroom/v/index.jsp?vnextoid=d10511154963d010VgnVCM1000004e94610aRCRD>> , acessado em 15 de Agosto de 2009. A América Anglo-Saxônica é onde se localizam a imensa maioria dos templos, mas a América Latina, historicamente católica, vem se destacando na construção de templos, especialmente no México e no Brasil. Nessa representação só temos os templos e não as igrejas – Estacas, Alas e Ramos, porém, a presença do Templo supõe a existência de uma rede hierárquica já consolidada com várias Estacas. Não estão aí os templos em projeto e em construção, como o de Manaus.

Em Belém, os mórmons estão presentes em diversos pontos da cidade. **O mapa 1: Distribuição das Capelas dos Santos dos Últimos Dias na Região Metropolitana de Belém**, na página seguinte, explicita a localização das capelas na área metropolitana de Belém (formados pelos municípios de Belém Ananindeua, Marituba, Benevides e Santa Bárbara). Há uma maior concentração no próprio município sede da metrópole e nos bairros mais centrais do mesmo: Campina, Umarizal, Sacramento, São Brás e Guamá. Há também a capela do bairro de Souza, menos central (bairro 72 no mapa), já denotando o sentido de expansão da cidade em direção a área metropolitana mais abrangente.

As capelas mais recentes são as de Tapanã, Icoaraci e Águas Negras, ainda dentro da sede municipal, mas já distantes do centro – Icoaraci é um distrito industrial que fica a 15 km de Belém, a partir da Rodovia Augusto Montenegro (PANTOJA, 2004), oficialmente o bairro do Tapanã e Águas Negras fazem parte desse distrito industrial periférico de Belém.



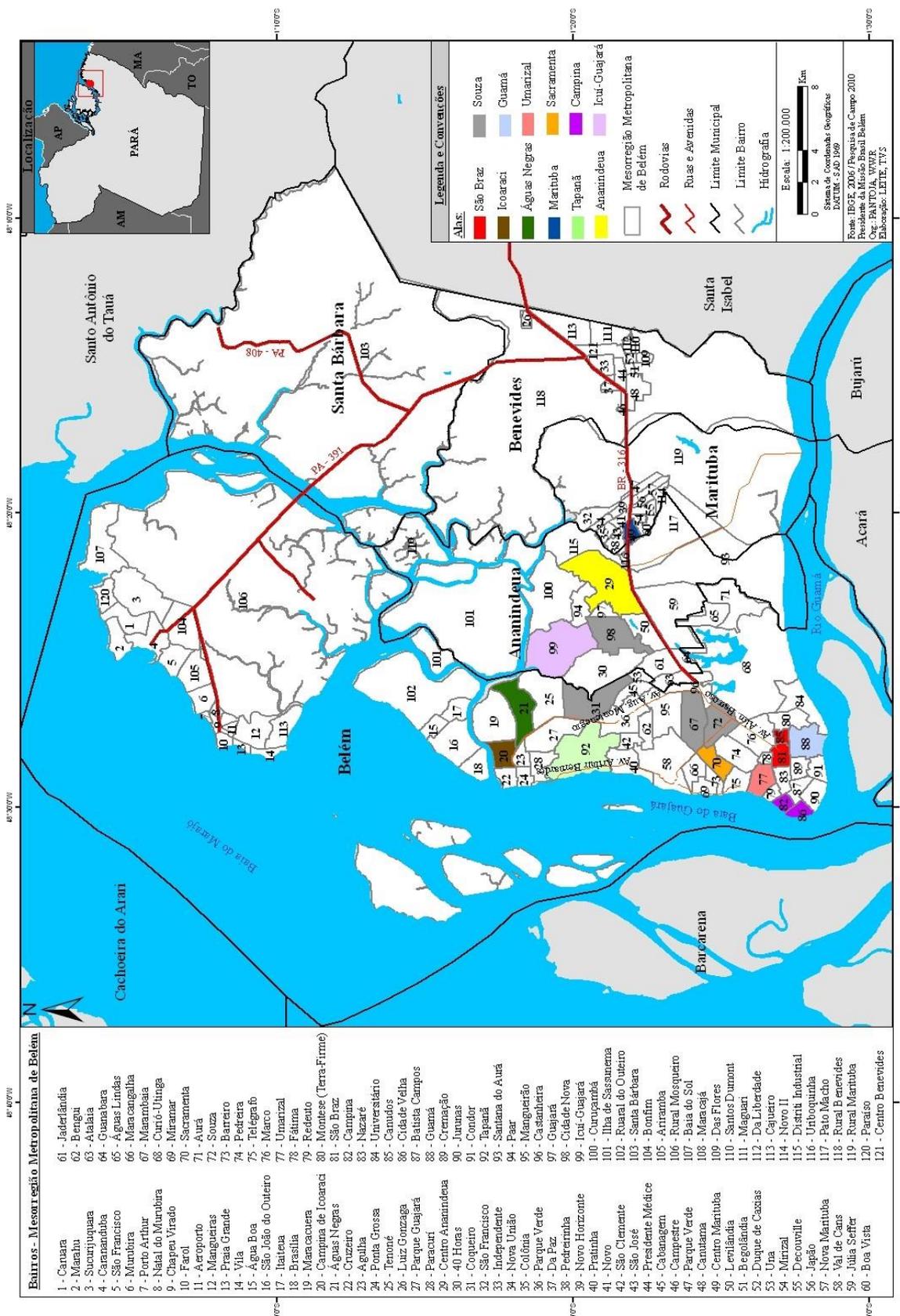
As demais capelas (no total 3, embora sejam cinco, porém, duas delas – Barcarena e Abaetetuba estão fora da Região Metropolitana) estão em Ananindeua (2) e Marituba (1). Em certa medida, há uma direção no processo de expansão do território mórmon no sentido centro-periferia, que também reflete a própria dinâmica urbana da área metropolitana, que também passa atualmente por essa “descentralização” populacional e produtiva em relação ao município sede (OLIVEIRA & OLIVEIRA, 2005)

Importante dizer que o trabalho missionário ocorre nos outros municípios que não possuem capelas e é comum o deslocamento de famílias destes para a capela mais próxima aos domingos, segundo algumas lideranças afirmaram em entrevistas.

Obviamente não é todo o território da metrópole que é território os Santos dos Últimos Dias, porém, as capelas aliadas à Obra Missionária e, claro, à distribuição dos membros da igreja, produzem um território-descontínuo (SOUZA, 1995) bastante consistente que discutiremos mais detalhadamente nos próximos capítulos.

Do ponto de vista da diferenciação por renda, que não é central em nosso trabalho, os mórmons têm um público abrangente, das mais diversas camadas sociais, mas as populações das classes sociais menos favorecidas constituem a maioria dos membros aqui em Belém, dados que podemos apenas supor indiretamente pelas entrevistas com membros e as lideranças, somada a observação participativa. Um exemplo que explicita isso é que o Fundo para Obra Missionária (ajuda financeira dada aos missionários ou élderes por parte da igreja) só é acionado quando o jovem ou a jovem não podem custear sua viagem e manutenção, e no caso dos missionários belenenses ele é utilizado constantemente.

No que se refere à distribuição por Alas, que funcionam como espaços hierarquizados entre as Estacas (maiores) e os ramos (menores) dentro do ordenamento territorial mórmon, a distribuição em Belém se dá como demonstra o **Mapa 2: Distribuição das Alas dos Santos dos Últimos Dias na Área Metropolitana de Belém.**



Algumas questões são importantes que emergem a partir do mapa. Primeiramente, se compararmos com as capelas (Cf. Mapa 1), vemos que algumas Alas partilham a mesma capela, o que determina um certo rodízio de horários para as mesmas, por exemplo, em Icoaraci uma parte das pessoas faz as reuniões sacramentais aos domingos pela manhã (de nove ao meio dia) e outra a tarde (das quinze as dezoito horas), em outras capelas duas Alas fazem as reuniões no mesmo horário com a liturgia invertida⁴⁶.

Podemos supor então que o nível de crescimento da igreja, em termos de pessoal, é maior do que a expansão do seu território, na medida em que tais estratégias (rodízio de horários), torna-se necessário para dar conta do número de membros. Questionados sobre esse descompasso entre construções de Alas ou mesmo um Templo, as lideranças foram enfáticas:

Como nenhum cargo é remunerado na igreja [e exceção de cargos em tempo integral, como a do Presidente da Missão Brasil-Belém], é preciso ter membros ativos e empenhados em assumir os cargos de funcionamento e manutenção das capelas (Presidente Dario, da Estaca Belém, entrevista realizada em 29.04.2011).

Sendo assim, há diversos fatores específicos que são contabilizados na criação de uma nova capela e produção espacial do território mórmon, não apenas uma vontade superior para seguir um programa (RAFFESTIN, 1993), mas também as condições do contexto onde esse programa se espacializa.

Quando há um crescimento expressivo da Ala e a conseqüente redivisão da mesma, como no caso da Ala Icoaraci, a Ala “pioneira” tende a virar uma estaca e para as novas alas que não podem ser comportadas mais no mesmo espaço construído é construída uma nova capela, o que acabou por ocorrer com a construção de uma nova capela na Rodovia Augusto Montenegro (onde hoje está a Ala Águas Negras, que antes fazia suas reuniões na capela Icoaraci).

Entretanto, o processo de redivisão não é simples e não é definido por uma questão meramente numérica, embora, esta seja bem importante. Segundo o Presidente Campos, da Missão Brasil-Belém, o fator liderança e pessoal para manutenção da capela é fundamental, haja vista que os serviços e cargos da igreja, como já mencionado, não são remunerados:

⁴⁶ As reuniões duram três horas, a cada hora há encontros diferenciados por sexo, por idade e, por fim, na chamada “reunião sacramental” todos se encontram. Para dar conta de duas Alas no mesmo horário é invertida a liturgia de um delas, enquanto determinada Ala está nas reuniões separadas a outra está na reunião coletiva ou reunião sacramental.

A criação de uma Nova Ala ou uma Nova Estaca demanda pensar a quantidade de líderes disponíveis, já que teremos que ter, ao invés de um, dois bispos, ao invés de dois conselheiros, quatro conselheiros, mais secretários, mais tesoureiros, novo grupo de missionários para dar assistência a nova área, mais pessoal para limpeza, segurança, organizar a reunião de integração, seminários, etc. (Presidente Campos, entrevista realizada em 13.05.2011).

Portanto, há um planejamento estratégico incontornável, mas há um componente mais imponderável e mais difícil de contabilizar nesse cálculo, que é a fé no processo de expansão.

Na mesma entrevista que realizamos com o Presidente Campos, nos foi mostrado um quadro de distribuição dos missionários em todo o estado do Pará e Amapá (já que a Ala Macapá é subordinada a Estaca Belém), e além da área metropolitana de Belém, há também capelas (logo, também Alas) em Barcarena (1) e Abaetetuba (1), somado aos Ramos de Santarém e de Marabá, formam a extensão da atuação da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias no estado do Pará e Amapá. Ainda que a decisão seja, claramente, do Presidente, no que se refere à distribuição dos missionários e as áreas de maior atuação, ele deixou claro que “ora a Deus para conseguir combinar toda essa gama de informações de maneira coerente e que, sozinho, não saberia como dar conta de tudo isso”.

Esse componente quase imponderável vai aparecer em todas as lideranças e práticas da igreja, o que reforça a nossa compreensão de que tratar a dinâmica religiosa como meramente mercadológica ou empresarial é, senão um erro, ao menos uma fragilidade em não perceber que estamos num campo de experiência espacial distinto do que transcorre a lógica capitalista. Não queremos dizer que esta lógica não esteja presente, de modo algum, mas pensar a territorialidade das religiões como espaços de bens simbólicos (BOURDIEU, 1999) retira o sentido mesmo do processo de formação-expansão dessas religiões, que precisam ser compreendidas a partir de uma relação menos mercadológica (MAUÉS, 1999) ou, mais diretamente, compreender que o que estas religiões querem dizer é o que querem de fato dizer (GEERTZ, 2001).

Importante também destacar que o mapa só revela os bairros onde a presença dos mórmons já é oficial, ou seja, já aparecem na hierarquia territorial dos mesmos, porém, o trabalho dos missionários se dá em diversos bairros que não estão marcados no mapa, bem como várias famílias são de bairros que não estão exatamente dentro do espaço oficial de atuação da igreja, o que demonstra a dificuldade de estabelecermos os limites precisos desse território, sua certa irrepresentabilidade (MASSEY, 2008).

A redivisão das Alas também tem por prerrogativa evitar superposição de áreas de atuação missionária, o que acaba por reelaborar os limites dos bairros no âmbito do território que se constitui:

Estamos pensando na proposta de redivisão da Ala Águas Negras, mas ali tem uma questão que são os limites da Ala Maracacuera e a área do Tenoné [dois bairros entre Belém e Icoaraci], entre elas há a possibilidade de criação de uma nova Ala (Presidente Campos, entrevista realizada em 13.05.2011).

Outro aspecto que podemos atentar a partir do mapa é em quais direções a Igreja tem se expandido, seguindo as três principais vias de saída do centro de Belém – Rodovia Augusto Montenegro (que leva a Icoaraci, Tapanã, Ilha de Caratateua ou Outeiro e demais ilhas), Rodovia Artur Bernasdes (bairros da Pratinha e Tapanã) e Br-316 (municípios de Ananindeua, Marituba, Benevides, entre outros).

Esse processo de divisão e redivisão de Alas se assemelha com o processo de expansão das paróquias católicas discutido por Rosendahl (2008, pp. 57-60), que ratifica a intrínseca relação entre o território brasileiro e o território católico que acompanha as transformações daquele, de modo que as modificações na dinâmica das paróquias se dão lenta ou bruscamente, por saltos ou por contigüidade dependendo do período e, sobretudo, das transformações no espaço brasileiro e, obviamente, nas cidades brasileiras.

As discussões recentes acerca da expansão metropolitana belenense (TRINDADE Jr, 1998a, 1998b; LISBOA JÚNIOR, 2001, *et. all.*) apontam para estes vetores de crescimento na metrópole o ordenamento territorial da igreja parece não apenas seguir estes vetores, mas intensificar a presença nestas áreas de expansão, com franco deslocamento dos missionários e trabalho intenso de construção de capelas novas e mesmo programas de cunho social, como o caso do “Mãos que Ajudam”, que será melhor discutido no próximo capítulo.

Entretanto, fica claro – até mesmo pela falas dos entrevistados⁴⁷ – que a religião em questão ainda não é tão reconhecida pela sociedade paraense, em geral, e pela sociedade belenense em particular, que tende a categorizá-la como seita, na visão de alguns membros, termo que acaba assumindo contornos pejorativos ou de inferioridade se comparado ao termo religião, que designa as religiões já historicamente estabelecidas aqui.

Já nos Estados Unidos, estado de Utah e sua capital Salt Lake City, onde os mórmons constituem a imensa maioria (cerca de 90%), temos um espaço que constitui uma verdadeira região cultural (MEINIG, 1965 *apud* ROSENDAHL, 2003). Onde a paisagem aparece

⁴⁷ “Nós somos uma religião, não uma seita como algumas pessoas dizem, justamente porque desconhecem a Igreja”.

saturada de elementos simbólicos no *core* (núcleo) da cidade e a medida que nos afastamos do núcleo, para o *domain* (domínio) e *sphere* (franja), estes elementos – capelas, monumentos, templos, nomes de ruas ligadas a personalidades importantes mórmons – vão diminuindo em quantidade até quase desaparecer.

O núcleo não é apenas o núcleo dos mórmons nos Estados Unidos, mas é referência mundial para o grupo, seja do ponto de vista político, já que as decisões da presidência são tomadas na cidade, seja do ponto de vista significativo, já que o espaço encarna a história e a trajetória do grupo enquanto comunidade territorializada “onde os **santos** poderiam viver sem contato com os **gentios**” (MEINIG *apud* ROSENDAHL, 2003, p. 218, grifos do autor).

Em Belém, como o mapa nos mostra, não temos essa saturação de símbolos, preferimos chamar *geossímbolos*, “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” (BONNEMAISON, 2002, p. 109).

Os geossímbolos estão mais diluídos no espaço da cidade, mas não significa que estão invisíveis, sobretudo para os membros do grupo, que é nosso foco nesta pesquisa, seus itinerários, seu lugar de encontro, não apenas atestam isso como os sustenta:

Lugares assim de diversão? Não freqüentava muito. Mudou assim não chegou a mudar tanto... Mudou assim que agora eu venho mais pra capela (T. de J. dos S., 48 anos, entrevista realizada em 29.04.2011).

Houve sim alterações porque tem lugares que devemos ir porque nos faça bem. Eu mudei algumas formas de agir, os lugares que eu freqüentava porque eu vi que temos que ir pra lugares que nos faça bem onde o espírito do senhor esteja com agente e isso é algo que mudou pra melhor. (Sister Freitas, missionária de Igreja, entrevista realizada em 19.03.2011).

Porque eu me sinto como se eu estivesse na minha casa [quando está na capela mórmon] (A. da S. O., 61 anos, entrevista realizada em 29.04.2011).

Pior que não, eu não chegar a freqüentar esses lugares como bares, já aqui na igreja eu freqüento os bailes várias vezes (P. M. de A., 27 anos, entrevista realizada em 29.04.2011).

A essas falas podemos somar o destaque que os mórmons dão aos encontros nas capelas, seja para reuniões de integração, que acontecem às terças-feiras, sejam os serões, que variam de datas e dias da semana, sejam as festas e bailes, que não só potencializam a socialização, no sentido durkheimiano, como a criação de novos vínculos, como namoros, amizades, afetividades mútuas, ou seja, formas de sociabilidade.

A configuração que emerge dos dois mapas não nos autoriza a falar de uma região, mas de um território construído não apenas de pontos fixos, mas de movimento. Não é apenas uma extensão, mas uma rede relacional que sustenta a extensão e dela sorve sentido, ao mesmo tempo é domínio (controle) e apropriação (vivência). Essa concepção relacional se aproxima da discussão proposta por Haesbaert, para quem:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo, [...] uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar [e político-econômico, deveríamos acrescentar]: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (HAESBAERT *apud* HAESBAERT, 2004, p. 94).

Importante ressaltar, que essa disciplinarização é naturalizada na fala e na postura dos membros da igreja, não compreendida como um ordenamento de cima para baixo (no sentido de imposto por líderes), mas de um ordenamento divino, uma vontade de Deus, portanto, inerente à própria existência dos Santos dos Últimos Dias.

Para além disso, ou na relação com esta naturalização da disciplina, temos também a construção de outras formas de sociabilidade, que tendem a afastar os membros – especialmente os que vieram de outras religiões que, ainda são, a maioria dada a expansão relativamente nova da igreja – que tendem a retirar os indivíduos de um conjunto de relações e recolocá-los em outras (o que pode ser encarado também como uma des-territorialização).

Eu vivia perdido, sem saber porque seguia aquelas coisas [está falando da religião católica, sua anterior], e aqui tudo pareceu fazer sentido. (anotação pessoal da fala de J.B.S., de 39 anos, comunicação pessoal, 12 de Julho de 2009).

Estávamos na escuridão da mesma forma que outras pessoas o estavam no que se refere aos princípios de salvação e de relacionamento que temos para com Deus e um com o outro, até que essas coisas se tornassem conhecidas por intermédio de Joseph Smith (JOHN TAYLOR, p. 6).

Podemos pensar no embate entre o que era antes e o que é agora para um membro, nas conversas que tive, a maioria falava de um mundo completamente diferente antes de entrar na igreja e, o que fica explícito, é como sua sociabilidade também era completamente diferente. O mapa nos revela fluxos cotidianos e rotineiros, que reúnem as pessoas em torno de outras

referências geossimbólicas. Não é apenas a afirmação de uma identidade (questão de discutiremos detalhadamente no capítulo 3), mas modificações profundas nos modos de vida, nas concepções de mundo, nos itinerários de cada um.

A própria compreensão da cidade modifica, na medida em que as capelas emergem como pontos fixos (ELIADE, 2001) qualitativamente diferente do resto da cidade, e o trajeto dos membros para suas capelas e entre as capelas é apenas um vislumbre de como a cidade é recortada por um território reticular.

Porém, essa horizontalidade dos itinerários não pode ser desconectada de uma verticalidade espacial que coloca os membros numa unidade que, além de uma rede, é uma zona, uma unidade espacial composta pelo compartilhamento de significado dos mórmons e de seu posicionamento diferenciado dentro do espaço da igreja.

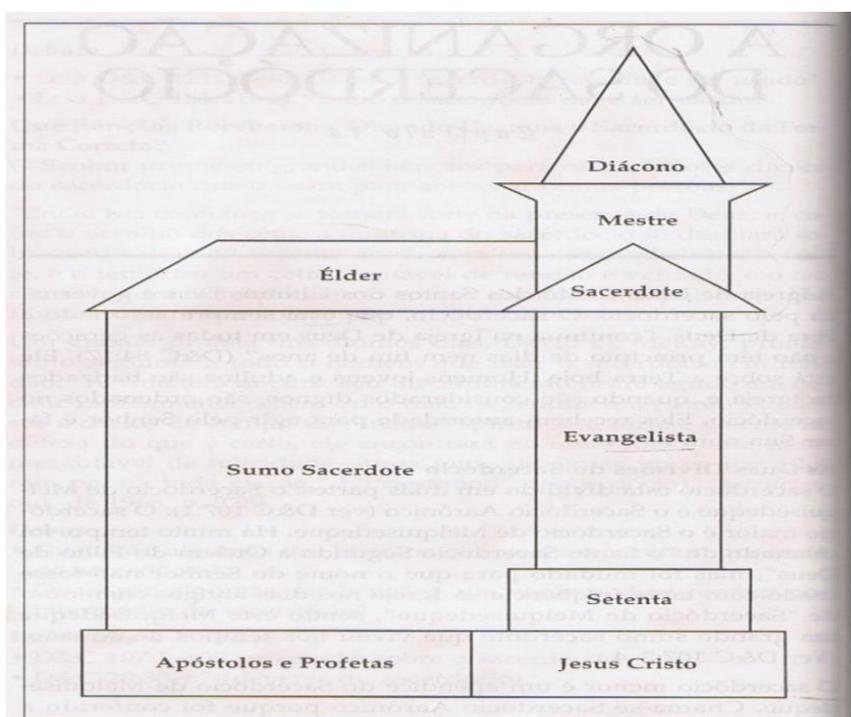


Fig. 4 – Modelo da Hierarquização Mórmon como unidade da Igreja. (Fonte: Princípios do Evangelho, 1992, p. 86). Podemos perceber a comparação da imagem de uma igreja com a distribuição hierárquica dos membros, onde a base, o alicerce é onde se encontra o corpo hierárquico mais importante – o Profeta (Presidente da Igreja) e os Apóstolos. Importante ressaltar o patriarcalismo que reflete a visão de mundo mórmon, é uma igreja dirigida por homens e isso fica explícito na estratificação dos papéis, sem referências as mulheres.

Essa verticalização (hierarquia) garante a manutenção da unidade da igreja, mas abre um caminho para os próprios Santos dos Últimos Dias pensarem um projeto. A igreja como unidade não se move apenas pelas trajetórias dos seus membros, mas por uma trajetória única, que se expressa no espaço e no tempo como conquista do outro, refundação do mundo

(ELIADE, 2001) a partir de uma nova linguagem – a da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

A geo-história e a geograficidade como “(...) amor ao solo natal ou **procura de novos ambientes**, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma **geograficidade do homem como modo de sua existência e de seu destino**” (DARDEL *apud* HOLZER, 2001, pp. 118-119). Estas duas características definidoras, são fundamentos essenciais para compreender a visão global e unitária dos mórmons, que trataremos a partir de agora, sua identidade e a experiência espacial decorrente da mesma.

3. A EXPERIÊNCIA DO E NO TERRITÓRIO MÓRMON

[Ser religioso é] ter a referência a uma antecedência, a uma exterioridade e a uma superioridade, [sendo que essas] três noções são constitutivas da maneira como sou precedido no mundo do sentido (Paul Ricoeur).

Tentamos construir o “pano de fundo” onde os sujeitos ancoram sua realidade estável, a partir da perspectiva da geograficidade e da historicidade. Pensamos, como Dardel (*apud* NOGUEIRA, 2004), para geograficidade, e Ricoeur (2007), para a historicidade, como aspectos indissociáveis da trajetória humana – mobilizados na experiência cotidiana, nas vivências anteriores a qualquer racionalização, ou antes, dispensando uma racionalização/conceituação para poder experimentar o espaço e o tempo.

É importante ter claro que o termo “pano de fundo”, não traduz exatamente, daí as aspas, o que queremos explicitar. Na realidade, quando falamos de uma historicidade e de uma geograficidade fundamentais para que os membros da igreja possam construir sua identidade, estamos falando mais diretamente sobre o mundo circundante (ou circunstante), o *Lebenswelt* proposto por Husserl, que é:

[...] o mundo onde se nasce e se morre, onde se herda uma tradição cultural, onde se comunica através da linguagem, onde se convive com outros seres viventes. O mundo vivido é configurado historicamente por um passado e um presente, transmitido por tradições e expresso em uma linguagem. É o mundo de nossa cotidianidade, em cujo horizonte nos enquadrados para nos orientarmos [...] é a circunstância que rodeia o sujeito, seu *Umwelt* ou entorno: mundo de trabalho, da família, da cultura, dos usos e costumes [...] é o mundo da existência concreta pré-científica onde se instala o homem (GOMES-HERAS *apud* CAVALIEIRI, 2004, s.p.).

Agora, o que pretendemos é explicitar quais elementos emergem do encontro entre esse mundo circundante, atravessado por essa geograficidade e essa historicidade, e as vivências dos membros na constituição de sua identidade enquanto grupo e orientadora da expansão territorial em Belém do Pará. É dessa matéria, dessas vivências – individuais e socializadas – a partir do encontro entre as vidas dos membros e essa unidade espaço-tempo que é anterior aos mesmos, mas também é apropriada e reelaborada por eles, que uma

identidade como “modo de viver” o mundo e dar sentido a ele, numa palavra, *experimental* o mundo, é possível⁴⁸.

Porém, é preciso esclarecer alguns aspectos teóricos antes de lidarmos com as vivências e compreender os elementos constitutivos da identidade dos Santos dos Últimos Dias.

Em primeiro lugar, como já foi mencionado anteriormente sabemos da oposição entre a proposta rotulada de “nomadologia” de Deleuze e Guatarri; e a fenomenologia, na tradição de Husserl, mas também repensada por Merleau-Ponty, Sartre e Ricoeur. Porém, acreditamos que é possível, senão um encontro, ao menos um diálogo de mútuo esclarecimento: Se por um lado a determinação das essências tem a pretensão generalizante, os encontros e agenciamentos pretendem ressaltar a abertura da história e do espaço (pensado como território) humanos sem determinações apriorísticas.

Acreditamos que a generalização fenomenológica só pode se dar em contexto, portanto, a crítica “pós-estruturalista” é bem vinda, mas não anula a capacidade de esclarecimento do método fenomenológico.

Em segundo lugar, a fenomenologia tende a compreender a realidade como *representação da realidade*, o que, em si, não é equivocado, haja vista que a representação é uma dimensão da vida humana e das mais fundamentais, conectando-se diretamente a discussão da *identidade* e dos *geossímbolos* que trataremos aqui. Porém, também concordamos que há uma certa “irrepresentabilidade” na dinâmica do espaço (MASSEY, op. cit., p. 123) e isso fica claro na própria análise dos documentos da igreja e das falas dos entrevistados. Confrontar essa *irrepresentação* com a representação identitária mórmon nos ajuda a esclarecer melhor a dinâmica dos elementos constituintes da mesma e o não fechamento (esgotamento) do seu sentido.

Em terceiro lugar, alguns conceitos serão mobilizados para refletir sobre estas experiências vivências, na medida em que tais conceitos podem operar como sínteses coerentes que nos ajudarão a compreender a dinâmica do grupo, aqui nos afastamos da pura descrição da fenomenologia clássica em direção a uma *descrição densa*, já explicitada anteriormente, partindo do diálogo entre conceitos mobilizados e vivências concretas para

⁴⁸ Fundamental ressaltar que em fenomenologia, o termo *experimental* é anterior a experiência científica. Husserl utiliza o termo alemão *Erlebnis* para caracterizar esta experiência. Nela situa-se uma estrutura de horizonte, pois se trata de um conhecimento em perspectiva, marcado por um horizonte de tempo anterior e posterior em cada vivência. É hábito traduzir este termo por “experiência vivencial”, porém para Husserl indica os atos característicos da interioridade humana como percepção, recordação, imaginação, que são elementos estruturais e constitutivos da consciência (CAVALIERI, op. cit.).

atingir a essências destas e afastar o idealismo dos conceitos, pondo os mesmos em perspectiva fenomenológica, mesmo que não pensados estritamente no âmbito deste método.

Não é um empreendimento simples, é possível incorrer em incoerências e há o risco de confusão metodológica, porém, se acreditamos que a ciência é um campo de *heterotopias* (DUNCAN, op. cit, 2003), temos que tentar o empreendimento.

3.1 A IDENTIDADE TERRITORIAL MÓRMON EM BELÉM

O território mórmon – e sempre temos que nos interrogar esta categoria em seu contexto – nos oferece, pelo que já foi exposto, algumas conclusões prévias que precisam ser articuladas e sistematizadas, para deixarem de ser prévias e se tornarem efetivas⁴⁹.

Em primeiro lugar, não é possível encaixar estritamente o sentido de pertencimento inerente a condição mórmon – pertencimento a um território descontínuo e reticular, pertencimento a uma historicidade-itinerante – sem compreender que não é possível a oposição clássica entre espaço e lugar comuns em diversas interpretações geográficas (TUAN, op. cit., 1980) e nas ciências sociais em geral (GIDDENS, 1990 *apud* HALL, 2006).

O lugar, enquanto conceito é entendido como o espaço da estabilidade, do pertencimento, do reconhecimento mútuo e das trocas horizontais; já o espaço é pensado como a totalidade (SANTOS, B. V., 2010), o exterior (TUAN, 1980), as verticalidades (SANTOS, 2004), o que leva a uma oposição forte entre os dois. Porém, devemos questionar essa dialética não em termos de negá-la, mas em termos de ampliá-la, se queremos entender o que ocorre na relação entre coletivos religiosos, como os mórmons, e seus territórios.

Porque o lugar não é pensado como estabilidade no contexto do coletivo mórmon, é um constante movimento, uma constante divisão, uma constante fratura para conquista de novos espaços – e isso é vivido com um sentimento de ambigüidade, seja porque os amigos poderão ser separados, seja porque o coletivo conquista novos horizontes; Soma-se a isto que a noção de reconhecimento, de familiar, não se aplica a determinadas experiências espaciais mórmon, onde o que é completamente novo e até estranho – como no caso das experiências vividas no templo – é aceito como o testemunho de uma verdade porque há uma saturação de significados condensados no espaço geossimbólico, alguns de fato familiares, outros nebulosos, e outros ainda só instintivamente apreensíveis ou nem isso, completamente

⁴⁹ Ainda que por efetivas não pretendamos esgotar, de modo algum a discussão, porém, é nossa pretensão esgotar a argumentação aqui desenvolvida no sentido de levar ao limite interpretativo possível dos dados de pesquisa.

estranhos, num prolongamento *ad infinitum*, o que por si só atestaria a divindade da experiência.

Porém, não podemos falar simplesmente de espaço enquanto exterioridade, haja vista que as fraturas e redes construídas acabam por ser incorporadas enquanto extensões da afirmação identitária mórmon no mundo, na medida em que espaços profanizados (que não pertencem ao coletivo em questão) são sacralizados com a expansão e marcação territorial mórmon em seu movimento.

Obviamente, devemos concluir que esta oposição, senão falsa, simplesmente não é válida como generalização em todos os casos, é uma forma de olhar, não a forma absoluta. Entretanto, não acreditamos ser conveniente a construção de conceitos híbridos, como lugar-território proposto por alguns autores (BRITO, 2008), porque retira o comprometimento do conceito e apaga seus limites que, de uma maneira ou de outra, é o que possibilita sua operacionalização, sua discussão e confrontação.

Portanto, acreditamos que o conceito de território serve bem aos nossos objetivos. Não pensado como algo monolítico, mas um *continuum* entre a percepção e a vivência concreta, entre sua reflexão e sua aceitação naturalizada. O território emerge do encontro entre espaço, tempo e experiências vivenciais dos membros, mas é claramente orientado e delimitado (não no sentido de limites estritos, mas no sentido de reconhecimento e pertencimento ao mesmo) por “marcos” geossimbólicos (BONNEMAISON, op. cit., p.), elementos constituintes da identidade em questão.

3.1.1 Os Geossímbolos dos Santos dos Últimos Dias

O Templo e a Capela saltam claramente como espaços primários – com correlatas paisagens – que afirmam e abrem portas de significados para os membros.

Depois desse enraizamento forte da Igreja em Belém, falta um Templo, que para acontecer tem que se gastar tempo e ter um interesse real por parte dos membros. O Templo, segundo Moisés, é a casa do Senhor, tudo o que tem de bom e de melhor está no Templo, tem de haver preparação para construir e visitar o Templo, preocupação com o cumprimento das coisas da Bíblia (David Santos dos Reis, 80 anos, entrevista realizada em 20.02.2011).

Os templos da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias são edifícios especiais dedicados ao Senhor. Os membros dignos da Igreja vão ao templo para receber ordenanças sagradas e fazer convênios com Deus. Como o batismo, essas ordenanças e convênios são necessários para nossa

Salvação e devem ser realizados nos templos do Senhor (PRINCÍPIOS DO EVANGELHO, 1992, pp. 255-256).

Ninguém em pecado pode desenvolver as ordenações no templo, porque este não é um compromisso com os homens, mas com Deus e Ele tudo conhece. (Palestra de uma liderança antes da viagem, Julho de 2001).



Fig. 5 – Templo da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias em Recife, Pernambuco. Na falta de um templo em Belém, os membros daqui formam caravanas anuais para realizar as “ordenanças sagradas” neste templo, o que constitui uma obrigatoriedade inerente ao ser mórmon (Fonte: <http://lds.org/temples/main/photo/0,11505,2020-2-136-1,00.html>, acesso em 18.01.2011).



Fig. 6 – Construção do Templo dos Santos dos Últimos Dias em Manaus. Previsto para finalizar em 2011, será o sexto no Brasil. O que configura uma segunda opção de “caravanas” para os belenenses, porém, também um questionamento: Por que não criar um em Belém do Pará, onde a Igreja se estabeleceu a mais tempo? (Fonte: <http://alabage.blogspot.com/2011/04/construcao-do-templo-de-manaus.html>, acesso em 15.04.2011).

Há seis templos oficiais mórmons no Brasil (Recife, São Paulo, Campinas, Curitiba, Porto Alegre e Manaus), este último em fase de finalização e ainda não em pleno funcionamento. A construção de um templo não é um empreendimento simples, haja vista que não é uma capela ou lugar de culto imediato, ressalta uma dimensão do território das mais fechadas e sectárias no contexto espacial dos Santos dos Últimos Dias. Quando David diz “tudo o que tem de bom e de melhor está no Templo”, grafei como maiúsculo porque foi a entonação que ele deu, sua expressão muda, como se este espaço fosse absoluto e sua vivência nele insuperável.

É preciso explicar brevemente o funcionamento do templo para entender como ele se estabelece como um geossímbolo dos mais fortes que sintetiza e também emula a identidade dos Santos.

O templo se estabelece quando um conjunto de condições estão reunidas: a) um número de fiéis que sustentem o seu funcionamento, em geral com a constituição de várias Estacas; b) disposição financeira para tal, que caiba no orçamento geral da Igreja; c)

Polarização de uma determinada área ou região sem se superpor claramente a outra; d) engajamento político dos membros junto as lideranças hierárquicas da igreja; e) ganhos simbólicos claros com a construção do templo, porque é sempre uma “revelação divina o local de construção” (Presidente Campos, entrevista realizada em 13.05.2011).

O templo não é aberto a qualquer pessoa, nem os membros da igreja podem circular livremente por ele. Há um forte controle na entrada do mesmo: “[somente] membros dignos da Igreja vão ao templo para receber ordenanças sagradas e fazer convênios com Deus”. Sendo assim, um conjunto de regras é rigidamente estabelecido antes e durante a visitação do templo.

Anteriormente, regras ligadas à purificação do corpo e do espírito – entram aqui os tabus alimentares (os mórmons não tomam nada que contenha cafeína, isto é ainda mais observado neste período), jejuns, abstinência sexual, confissão de pecados, exercício do sacramento, etc. E durante a visita, diversas regras de conduta corporal, de movimentos em sequência, de revelações a cada sala são desenvolvidos, tendo como objetivo a produção não de um sentido, mas uma saturação dos sentidos mesmo, uma explosão de significados que façam o membro transcender.

O que emerge das falas dos membros é que o templo realiza uma síntese de significados, como um espelho claro da doutrina da igreja, literalmente uma *espacialidade simbolizante*⁵⁰ que afirma as palavras da doutrina e, ao mesmo tempo, abre espaço para a própria interpretação dos membros ou mesmo, a completa incompreensão que leve à aceitação do que está se vivendo como sobrenatural, divino, portanto, verdadeiro. Nesse sentido, Eliade esclarece que:

[...] a santidade do Templo está ao abrigo de toda a corrupção terrestre, e isto pelo fato de que o projeto arquitetônico do Templo é a obra dos deuses e, por consequência, encontra-se muito perto dos deuses, no Céu. Os modelos transcendentais dos Templos gozam de uma existência espiritual, incorruptível, celeste. Pela graça dos deuses o homem acede à visão fulgurante desses modelos e esforça-se em seguida para reproduzi-los na Terra (ELIADE, op. cit., p. 56)

As figuras 5 e 6, dão conta a grandiosidade que envolve esses verdadeiros “modelos santificados do Cosmos” (ELIADE, ibidem), os templos mórmons constituem centralidades

⁵⁰ Preferimos aqui usar este termo, haja vista que estamos falando mais da materialidade em si do território, porém carregada de simbolismos que não são simplesmente dados, fechados, mas que dependem da *intencionalidade* daqueles que o vivenciam. Obviamente é um termo muito vago para definirmos como um conceito, mas será melhor esclarecido no próprio seguimento do texto.

polarizadoras no território mórmon que, embora descontinuado, não é de modo algum fragmentado na concepção dos membros, porque são ligados por redes de conexões simbólicas que têm os templos como pontos fixos, atraindo contingentes de membros para os mesmos.

Entretanto, enquanto “modelos santificados do Cosmos”, embora seja espaços altamente especializados – somente aí é realizado o batismo pelos mortos, os casamentos e selamentos eternos, entre outros – são também espaços que emulam diferentes significados que, sempre, dependem da interpretação, ou antes, da intencionalidade dos membros e, justamente por comportar essa certa “abertura de sentidos” é que os Templos estabelecem sua eficácia enquanto centralidades fortes do território dos Santos dos Últimos Dias.

A experiência individual e coletiva no Templo gera modificações consideráveis nos membros:

É uma emoção contagiante, quando chegamos ao final da jornada [dentro templo há um itinerário a ser seguido com final “apoteótico”], encontramos outros lá naquela sala magnífica, choramos juntos, nos abraçamos, mal podemos falar, parece que tudo está compreendido, mesmo sem entendermos (A. J. B. da Costa, ex-membro⁵¹, entrevista realizada em 03.02.2011).

Parece que tudo fica esclarecido, temos o sentimento de que as coisas estão no seu lugar e nós estamos ali para compartilhar isso tudo, não dá para segurar a emoção coletiva, o esforço realizado, isso tudo vem a cabeça. (A. B., entrevista realizada em 04.02.2011).

Interessante notar que, apesar do aspecto imponderável nas falas – que é parte fundamental da experiência e que, em certa medida, reforça os limites da descrição ou da representação da relação entre sujeito e seu espaço – há uma ordem clara que se produz na consciência dos indivíduos e que os reforça na sua identidade, refunda o seu ser. Merleau-Ponty no ensina que:

O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível. [...] em lugar de imaginá-lo como uma espécie de éter no qual todas as coisas mergulham, ou de concebê-lo abstratamente com um caráter que lhes seja comum, devemos pensá-lo como a potência universal das conexões (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 328).

⁵¹ Recorremos a entrevistas com ex-membros, em alguns casos, já que determinados assuntos são completamente proibitivos para os membros ativos da igreja, como relatar as coisas que acontecem dentro do templo ou mesmo falar sobre o que há dentro do mesmo, o que enfatiza o aspecto santificador e quase que fechado desse espaço.

Embora possamos discordar sobre a não realidade ou falta de logicidade do espaço⁵², o que é preciso acentuar aqui é a potência que o mesmo possui para abrir as conexões a partir da relação – simbólica e concreta, inseparáveis, por sinal – que os indivíduos estabelecem.

Acreditamos que é justamente nessa relação estabelecida que se dá a base da construção do território mórmon, quem sabe de outros territórios também. Isso fica ainda mais explícito se lembrarmos a proposição de Deleuze e Guatarri (MENEZES, op. cit., p. 67), acerca dos agenciamentos discutidos no segundo capítulo – o encontro de corpos (disciplinados, purificados, santificados), que se deslocaram para ali se confrontar com os enunciados de expressão coletiva instalados no templo (a imagem santificada do mundo a partir das referências construídas historicamente pelos mórmons). Desse encontro, que não é simplesmente livre, emerge o território ou, antes, uma dimensão do território do grupo.

O território passa a ser realidade quando se instala no ser como sentido do mundo, descolando do espaço total um conjunto de pontos, de itinerários, que são conectados e representados por centralidades como o templo. É essa abertura de conexões possível, obviamente, também, o fechamento de outras que as falas destacadas acima atingem, a partir de uma reflexão que não é científica, mas que seguramente produz uma clareza potente sobre a ordem das coisas.

Nas palavras de Merleau-Ponty (1999, p. 328):

[...] ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como ambiente das coisas, ora como atributo comum, ou então eu reflito, retorno ao espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob essa palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço espacializado para o espaço espacializante.

Temos dessa forma, o espaço como já dado e como pensado (se preferirmos, o termo Lefebvriano, concebido). Porém, segundo nos ensina Merleau-Ponty, essas duas dimensões racionalizadas, pelo empirismo e pelo intelectualismo, não esgotam a vivência, a experiência do e no espaço – o espaço experimentado intersubjetivamente pelos seres humanos.

O “espaço da experiência” ou espaço vivido é aquele que é ordenado [e ordenador] pela relação que os indivíduos traçam, onde as referências são posicionadas a partir de um sentido coletivizado – refletido, logo, intencional – sobre o mundo. A questão que se coloca é: esta reflexão pode emergir de outros saberes que não o científico? É provável que sim.

⁵² Merleau-Ponty na realidade está contrariando o modelo kantiano que tenta absolutizar o espaço como *a priori* de todas as coisas, captado pela racionalização independente do contexto onde está inserido.

Voltemos ao momento em que os corpos (e as intenções) dos membros se encontram no espaço do templo, dotado de significados diversos a serem apropriados.

Um lugar de paredes altas e brancas, de um branco puro, com colunas trabalhadas e lustres e cristais que irradiam luz. As paredes são decoradas com pinturas sobre a criação, sobre a Antiga Jerusalém, sobre a fuga para a América e a restauração do Evangelho, a saga dos santos até Utah e a segunda vinda de Cristo, com o julgamento e a separação entre os pecadores e os santos.

Um silêncio respeitoso só é interrompido com as falas do instrutor, com breves comentários sobre cada momento.

Numa sala reservada eles são convidados a se despir e pôr as roupas oficiais, deixar o que é impuro, mesmo as menores partículas ali para poder enfrentar o caminho até o Reino do Alto. As roupas são parecidas com as dos guerreiros Nefitas⁵³ ilustrados no Livro de Mórmon, e assim eles se armam para a primeira sala, de esplendor menor, é o *Reino Telestial*, equivale ao reino dos que viveram em pecado sem saber A Verdade, lá eles aprendem alguns códigos com as mãos, como um aperto de mão personalizado, que é uma das chaves para o Reino Maior – Joseph Smith relata as chaves do convênio nos seus escritos. Passam a segunda Sala, de esplendor maior que a primeira, é o *Reino Terrestrial*, onde os que cometeram transgressões, mas perseveraram na Verdade ou não cumpriram as ordenanças sagradas(inclusive esta de vir ao Templo). Aqui se aprende algumas palavras especiais, parte do código de acesso ao Céu (PANTOJA, 2004).

Estas duas salas são apenas preparação para a terceira, o *Reino Celestial*, onde o Pai Todo-Poderoso habita e onde podemos contemplar o infinito com os próprios olhos! Antes há uma cortina trabalhada com pequenos orifícios, para as mãos e onde é feita a pergunta: Para entrar no Reino Celestial é preciso conhecer as chaves secretas, você conhece? Justamente as que foram aprendidas a pouco, ninguém pode esquecer porque na Segunda Vinda de Cristo estes códigos serão exigidos como condição para a redenção e só os santos possuem.

Após abrir a tranca com a chave sensitiva chegamos ao Paraíso: Uma sala ampla, ainda mais branca que o resto do espaço, com um lustre gigante pendendo incrivelmente do alto, poltronas de madeira pesada e veludo vermelho, dignas de reis, e cobrindo as duas

⁵³ Nefitas, povo que deu origem aos Santos dos Últimos Dias, segundo o Livro de Mórmon, o livro mais sagrado dos Santos dos últimos Dias, revelado por um anjo ao fundador e primeiro profeta Joseph Smith, em placas de ouro, descreve a viagem de uma família de Jerusalém até a América, 500 anos antes de Cristo, erguendo aqui cidades imensas e se redividindo em povos – como os Nefitas e Lamanitas – que seriam os pais dos índios americanos, inclusive dos astecas e maias (daí a semelhança destes com a arquitetura e escrita egípcia), acabaram em guerras e perderam a fé em Cristo, não sem antes este ter visitado a própria América e ditado seus mandamentos inscritos nas placas de ouro pelos profetas aqui na América.

paredes opostas temos espelhos gigantes – o infinito, porque contemplados pelo olhar do santo refletem um a imagem do outro, o jogo de ótica em progressão que se perde verdadeiramente no sem fim.

Diante deste banho simbólico, o santo sente uma comoção impossível de expressar em palavras, choram, riem, oram e deixam o espaço penetrar em suas almas e equilibrar tudo. Depois disso se fica num período de êxtase – aquilo que alguns vivem com palavras, os santos vivem no espaço. “Os inúmeros gestos de consagração de partes dos territórios, objetos, homens, etc. revelam a obsessão primitiva com o real, sua sede pelo ser” (ELIADE, 1992, p. 23). O templo realizou o milagre que não seria possível se o indivíduo não compreendesse e se investisse de significados (PANTOJA, 2004, pp. 49-50).

Essa longa descrição foi necessária, para entendermos como o templo repete a imagem do mundo santificada pelos mórmons, entretanto, a forma com que os indivíduos a apreendem, não é exatamente igual, uma cópia, há inúmeras interpretações e mesmo, como foi mencionado nas próprias falas, incompreensões – conexões realizadas, mas também algumas desconexões, essa é a essência, do próprio território sagrado.

Aqui na Terra, longe da santa presença Dele [Deus], há as coisas que o dinheiro pode comprar, as coisas que chamamos de honras dos homens e as que buscamos e consideramos mais importantes. Mas [o templo] é o local para o qual nos elevamos acima da fumaça e das brumas dessas coisas terrenas e aprendemos a guiar-nos pelas estrelas eternas de Deus e traçar uma rota que nos conduzirá e segurança de volta ao lar (Presidente Harold B. Lee, 2001, p. 99).

É óbvio demais para ser mencionado toda uma geometria sagrada investida na construção desses espaços (ELIADE, op. cit., pp. 19-23), mas é esta obviedade que precisa ser questionada, justamente porque revela outras intencionalidades que concorrem hierarquicamente para manutenção, reprodução e expansão desse território.

As capelas, sendo mais descentralizadas, garantem a manutenção diária e o funcionamento geral do território sagrado. Não possuem a especialização dos templos, mas são pontos fixos também, onde os sacramentos e as reuniões são desenvolvidas, os encontros e festividades entre as famílias dos membros é estimulada, onde há abertura para novos participantes, ou seja, é o ponto de contato entre o mundo dos mórmons e o outro mundo, profano, ou melhor, ainda profanizado, porque *ainda não* convertido.

Hoje, é relativamente fácil reconhecer as capelas dos Santos dos Últimos Dias em Belém do Pará, que passaram por uma remodelagem se impondo mais fortemente como

geossímbolos no espaço. Nas palavras do presidente da Missão Belém, Presidente Campos: “Belém cresceu muito nos últimos anos, as capelas foram erguidas para condizer com esse importante crescimento, de Belém e do Brasil, que já é a segunda nação mórmon do mundo” (entrevista realizada em 02.03.2011).

As capelas são bem ao estilo “arquitetônico americano” – funcional, simples, sóbrio, de cores leves, mas dotado de diversos simbolismos que são compreendidos pelos membros. Como por exemplo, o “mastro” branco, como uma lança acima da igreja, que representa o “Anjo Morôni”, que se revelou a Joseph Smith, fundador da Igreja, entregando as placas de ouro de onde foram traduzidos o Livro de Mórmon, um dos livros sagrados da igreja.

Esse símbolo no teto das capelas também significa o Estandarte das Nações⁵⁴, ou seja, a forma de reconhecimento do lugar santo para os mórmons, que é tanto um ponto de reunião como um centro de expansão, de luta por novos espaços.



Fig. 7 – Capela dos Santos dos Últimos Dias na rodovia Augusto Montenegro (Entre Belém e Icoaraci). Possui dois grandes pavimentos, com elevador para cadeirantes e quadra poliesportiva, com amplo estacionamento. A placa no portão indica: “Aberto a Visitantes”(Foto: PANTOJA, W.W.R., 2011).

⁵⁴ Inicialmente o projeto de pesquisa se chamava exatamente “Estandarte das Nações”, mas o modificamos por não deixar claro do que se tratava logo no título. A relação entre a paisagem da capela e o simbolismo mórmon já foi explorada no trabalho de conclusão de curso, *A Sinestesia dos Santos* (PANTOJA, 2004). Aqui tentaremos ampliar essa discussão conectando o geossímbolo a dinâmica do território.



Fig. 8 – Capela dos Santos dos Últimos Dias no bairro do Atalaia (Ananindeua). Um objeto simbólico que transmite não apenas significados para o grupo, mas que reconhecidamente se aproxima de um modelo não comum de Belém ou da Amazônia, claramente “americanizado” nas cores e na forma, explicitando que os elos com a cultura americana vão além do que imaginamos. (FOTO: NASCIMENTO J. C., 2011).

As capelas são climatizadas, com cadeiras confortáveis, algumas até possuindo elevadores e todas com amplas salas para estudo, reuniões e comemorações. Em geral, na parte externa, foram criadas quadras de jogos poliesportivas, para os jovens, tanto da igreja, quanto da comunidade em geral.

Capelas, enquanto “nós” do território descontínuo mórmon, possuem tanto uma dimensão social, quanto simbólica (BONNEMAISON, op. cit., p. 103), imbricadas numa análise geocultural⁵⁵, onde a experiência cotidiana dos sujeitos é trazida à tona.

Essas duas dimensões – social e simbólica – emergem a partir das entrevistas com diferentes membros hierarquicamente envolvidos na igreja, de modo que a vivência do território por parte dos mesmos se dá naquele contínuo entre fixação e movimento, mas

⁵⁵ A análise geocultural não pode se descuidar desses dois aspectos complementares, nem separá-los. O território é, ao mesmo tempo, “espaço social” e “espaço cultural”: ele está associado tanto a função social quanto a função simbólica (BONNEMAISON, op. cit., p. 103).

também entre apropriação e controle, depende do tipo de experiência que se tem no território. O que será discutido na próxima sessão.



Fig. 9 – Capela dos Santos dos Últimos Dias no Entroncamento (entrada da cidade de Belém). É mais antiga que as duas anteriores, o que fica claro pela certa diferença no padrão arquitetônico, mas ainda assim marca espacialmente a cidade como um geossímbolo reconhecidamente mórmon. É também a sede da Estaca Cabanagem (Foto: NASCIMENTO, F. C., 2011).

A construção das capelas depende também de vários fatores, como no caso dos templos, porém, a escala quantitativa e a possibilidade de expansão em dado bairro, cidade ou estado, por parte da igreja, parece ser preponderante (segundo entrevista com o Presidente da Missão Brasil-Belém, Presidente Campos, 13.05.2011).

Os terrenos são comprados no valor de mercado. Toda uma rede de empresas – engenharia, arquitetura, acabamento, materiais de construção, etc. – são mobilizadas tendo em vista um altíssimo padrão de construção. Os trabalhadores, via de regra, são mórmons, uma das estratégias para geração de emprego.

O lançamento da pedra fundamental é um ato simbólico importante, uma repetição da cosmogonia – entendida como a história do(de) deus(es) – que refunda o próprio território enquanto sagrado (ELIADE, 1992, p. 27). Há uma cerimônia que retoma à geo-história do grupo discutida no capítulo 2.

Instalar-se num território, equivale, em última instância, a consagrá-lo. Quando a instalação já não é provisória [...] implica uma decisão vital que compromete a existência de toda a comunidade. “Situá-lo” num lugar, organizá-lo, habitá-lo – são ações que pressupõem uma escolha existencial: a escolha do universo que se está pronto a assumir ao “criá-lo”. Ora, esse “Universo” sempre é uma réplica do Universo exemplar criado e habitado pelos deuses: participa, portanto, da santidade da obra dos deuses (ELIADE, 2001, p. 36).

O pensador aqui se refere às comunidades mais simples, porém, sua pesquisa fenomenológica produziu a partir de sua reflexão, essências fundamentais que ainda servem para dialogar com as religiões contemporâneas. Essa instalação num território – na realidade em pontos do território, no nosso caso – implica um comprometimento com uma “visão de mundo”, que não é apenas deste mundo, mas possui uma solução de continuidade com o transcendente, como Eliade nos ensina. Uma das perguntas fundamentais feitas a um possível novo membro é justamente se ele crê e se compromete com a visão de mundo do grupo e participará de sua constante ritualização/reatualização semanal na reunião dominical⁵⁶.

As capelas enquanto “nós” (sócio-simbólicos, e haveria como descolar essas duas dimensões?) têm uma funcionalidade mais direta como espaço de culto, que se dá todos os domingos, por três horas para cada Ala, em geral das nove da manhã ao meio-dia, podendo haver variações quando a mesma capela abriga mais de uma Ala ou Ramo.

Sendo nós territorializados, partilham muitas outras funcionalidades do grupo – algumas são centros de estudo da doutrina, todas oferecem seminários para novos membros ou membros jovens, outras funcionam como centro de história da família (o estudo genealógico é fundamental para o grupo), entre outras funções burocráticas necessárias ao funcionamento do território como um todo⁵⁷.

As capelas também são “pontas de lança”, pontos fortes de onde partem os missionários que irão propagar a mensagem do grupo e tentar converter novos membros, retirando-os de outros territórios religiosos, haja vista que, em geral, em Belém do Pará, a

⁵⁶ Pergunta feita inclusive a mim, quando me tornei membro do grupo ainda em 1995.

⁵⁷ Dados levantados a partir das entrevistas com as lideranças, realizadas entre Fevereiro e Maio de 2011.

expansão desta religião se dá pelas novas conversões e não por nascidos mórmons⁵⁸. Dessa forma, elas se tornam espaços de encontro – entre a comunidade mórmon e o restante da comunidade belenense – funcionando como centros de atração/conversão na dinâmica desse território descontínuo.

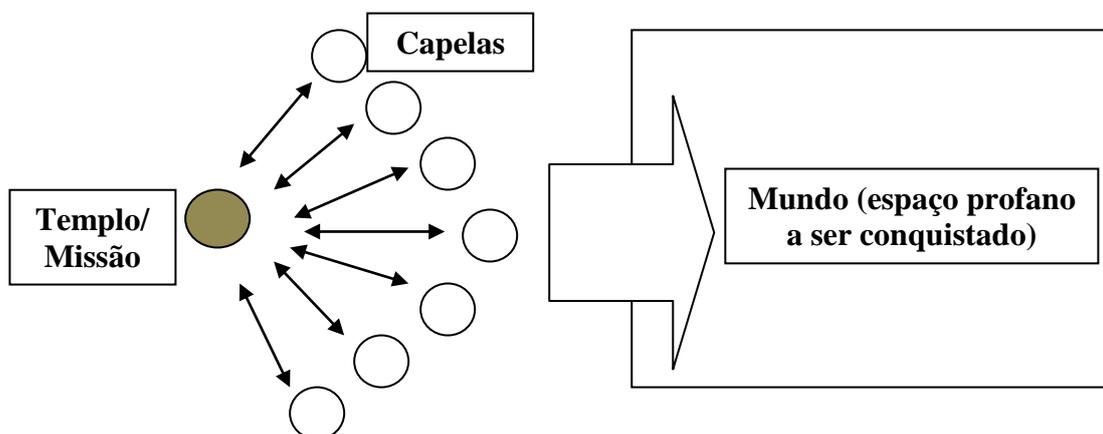


Fig. 10 – Modelo do território descontínuo mórmon, pensado como “ponta de lança”. Fonte: PANTOJA (2011), a partir das entrevistas com as lideranças da religião em Belém do Pará. As setas representam os fluxos dentro do território e deste para o “espaço profano exterior” (mundo).

Compreender as capelas nessa perspectiva nos faz dialogar com algumas concepções de espaço (e território), que elucidam determinadas argumentações que emergem da própria fala dos membros.

Massey (2008), para formular uma das teses centrais do seu livro, levanta a questão de que *o espaço do outro*, que eu vou ao encontro, muitas vezes me parece um espaço liso, paralisado, esperando minha chegada para *conquistá-lo*, para daí ele vir efetivamente à realidade, a minha realidade. É o que ela chama de um tipo de “imaginação espacial” que não é neutro, ao contrário, possui implicações políticas e, obviamente, territoriais, poderosas.

Essa imaginação espacial politicamente comprometida aparece claramente nas entrevistas com as lideranças:

O que Belém cresceu [crescimento da religião na realidade] nos últimos três anos é impressionante, é um milagre, a quantidade batismos, de novos membros! Saltamos de três para sete estacas! (Entrevista com Presidente Campos, 13.05.2011).

Creemos que a Igreja de Cristo só pode crescer porque é verdadeira. As pessoas têm dado seu testemunho dessa verdade por todo o mundo, já somos milhões e o Brasil já é a segunda nação mórmon do planeta, isso é uma benção. (Entrevista com Presidente Campos, 13.05.2011).

⁵⁸ Esse dado surgiu nas entrevistas com as lideranças das Estacas, realizadas entre Fevereiro e Maio de 2011.

Não que sejamos melhores do que outros, não é isso, mas eu sei que esta é a única Igreja de Jesus Cristo na Terra, sei que é verdadeira e dou testemunho dessa verdade e cada vez mais as pessoas se convencem disso (M. do S. M. dos S., entrevista realizada em 29.04.2011).

Percebemos que o outro vive num *espaço liso*, esperando pelo crescimento da igreja dos Santos dos Últimos Dias, que não é apenas a verdadeira, mas sua expansão é testemunho dessa verdade. O espaço do mundo (profano, em certa medida esvaziado de significado), passa por uma transformação profunda quando sacralizado pelo grupo, dotado de significados poderosos que emergem das capelas, dos templos e desse território que se estabelece como resultado de conquista – não há outra palavra para usar aqui. Conquistar significa instituir um novo conjunto de relações sócio-espaciais que refundam o sentido do mundo e o sentido do ser que habitará esse mundo. Discutiremos melhor esta questão mais a frente, por hora, é preciso entender que o próprio *território descontínuo* no modelo proposto (embora massivo e inteiro na concepção dos membros) é, por si só, um geossímbolo poderoso.

Um último geossímbolo central para a visão de mundo do grupo é a Cidade Sagrada, especialmente Salt Lake City, centro da hierarquia mórmon, onde se encontra a Primeira Presidência e o Profeta Vivo, que atualmente é Thomas S. Monson.

A cidade, capital do estado de Utah, é dotada de uma profusão de simbolismo que explicitam a relação entre espaço e cultura:

A área de Salt Lake é marcada por uma homogeneidade interna de inúmeros códigos culturais, que, combinados entre si, favorecem ao geógrafo reconhecer a área em estudo como uma região cultural mórmon. Considera-se como região cultural um tipo de área que revela, no plano espiritual e no plano material, uma concentração de representações simbólicas da cultura, vivida de modo coletivo por um determinado número de indivíduos (ROSENDAHL, op.cit., p. 218).

A geógrafa, anteriormente citada, discute os limites e os componentes do que denomina “região cultural”, definindo um núcleo (intensidade forte de representações simbólicas), um domínio (com homogeneidade de representações, mas não com a mesma complexidade) e a franja (áreas de tensão entre a representação simbólica mórmon e outras, dos “gentios”, por exemplo, ou não mórmons).

Essa dimensão simbólica é, porém, diferentemente (re)apropriada pelos membros da igreja, sobretudo os que não vivem em Salt Lake ou áreas próximas, como é o caso dos que

estamos tratando, situados a milhares de quilômetros, em outros países, com outra cultura, mas que compartilham fortemente a noção de “Cidade Sagrada” com os mórmons de Salt Lake.

Obviamente, os membros em Belém do Pará não dão conta de toda a “intensidade forte de representações simbólicas” próprias de Salt Lake City. Ainda que algumas, sobretudo o templo e a sede da Primeira Presidência, sejam constantemente referenciadas pelos membros. Todavia, o que é simbolicamente significativo é a historicidade e a geograficidade que Salt Lake City revela como “o centro do mundo”, daí emergem não apenas imagens do plano divino, mas experiências inspiradoras que definem práticas do grupo no mundo inteiro:

Nunca vi povo mais ordeiro, diligente, industrioso e civilizado do que este, e é incrível o quanto fizeram aqui no deserto em tão pouco tempo. Nesta cidade, que tem cerca de quatro ou cinco mil habitantes, não encontrei um indolente sequer, ou qualquer pessoa que parecesse um mendigo. Suas plantações prometem ser fartas e há uma vivacidade e uma energia em tudo o que se vê que não podem ser comparadas ao que existe em qualquer outra cidade, de qualquer tamanho em que jamais estive. (NOSSO LEGADO, p. 83).

Este relato é atribuído a uma das várias pessoas, que não eram membros da igreja, em passagem por Salt Lake City nos primórdios da criação desta, ainda na metade do século XIX. Como mencionado no segundo capítulo, uma das características centrais da identidade mórmon é sua des-re-territorialização (HAESBAERT, 2004). Mas não é uma des-territorialização genérica, é bastante específica: deslocar-se implica não apenas reconstruir-se marginalmente, mas refundar-se com maior intensidade, diria até maior enraizamento, para daí começar novamente a desterritorialização.

Uma das dificuldades de lidar com a noção proposta por Haesbaert, apesar de toda a contribuição inegável, é justamente por parecer que as reterritorializações se dão sempre de maneira marginal e em piores condições do que anteriormente se vivia. O que, não é o caso aqui. A reterritorialização é uma condição, uma necessidade que a construção de cidades como Salt Lake ou de templos e capelas em territórios de outras religiões mais historicamente estabelecidas para concorrer com estas, como no caso de Belém revela não uma falta de opção, mas um projeto de mundo. “Cada diáspora pode ser interpretada como uma tentativa de reconstruir o território perdido” (BONNEMAISON, 2002, p. 113).

Ainda aqui, está explícito o caráter “marginal” das reterritorializações, que *a priori* pode ser reconhecida no movimento mórmon, como explicitado na sua geo-história anteriormente, não explica tudo. Há um componente des-territorializante que não se dá apenas por uma força externa (serem expulsos por outros do leste para o oeste americano), mas por

força interna (é uma expressão fundamental da forma com que o grupo se espacializa, ou antes, se territorializa).

O relato do viajante não mórmon – efetivamente não podemos comprovar se é um relato do não viajante ou criação do próprio grupo para reforçar sua vivacidade aos olhos dos outros⁵⁹ – mas pouco importa: é como eles se reconhecem e querem ser reconhecido pelos outros: “o que se vê que não podem ser comparadas ao que existe em qualquer outra cidade, de qualquer tamanho em que jamais estive”. É uma imagem muito clara do que quer se dizer, de como quer ser viver e, talvez, sobretudo, de como se pretende que o mundo os reconheça em seu projeto territorial.

Cabe ressaltar que esse projeto cria modelos de realidade que emergem da geo-história do grupo no processo de construção de Salt Lake City – ser ordeiro, diligente, industrioso, civilizado, com plantações fartas, vivacidade e energia – são idealizações e práticas que se pretende construir na relação íntima entre os membros do grupo (inclusive os novos) e o território que se estabelece como norma e como experiência transcendente.

Este é o tempo para todas as pessoas estudarem a verdadeira economia e começarem a poupar e livrar-se das dívidas e tornar-se um povo livre e independente. [...] Se simplesmente cumprirmos nosso dever como santos dos últimos dias e formos sábios na utilização de nossos meios, superaremos as dificuldades, nosso trabalho será abençoado para nós, a terra se tornará frutífera e ceifaremos colheitas abundantes e nos regozijaremos nelas [...] Este é o tempo de cortarmos nossas despesas. Este é o tempo de eliminarmos as extravagâncias e abster-nos de alguns prazeres materiais. (Presidente John F. Smith, p. 167, 1998; originalmente em 19 de Agosto de 1893).

Aqui, seria interessante traçar todo um paralelo possível com os estudos de Weber, sobretudo no seu clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, onde as posturas e idéias protestante-cristãs teriam sido responsáveis por gestar o modo de produção capitalista, justamente por esse sentido de mundo de trabalho abnegado, sem vícios, voltado para o trabalho e para a acumulação e para a poupança (WEBER, 2009, pp. 23-35).

Muito embora os Santos dos Últimos Dias não admitam essa ligação protestante com os ramos do protestantismo histórico (Luteranismo e Calvinismo), há uma relação muito mais “cultural”, no sentido husserliano, de mais sedimentada, cotidianizada, pouco conceitualizada, mas presente a partir do puritanismo inglês e do “Destino Manifesto”, que impregnam a

⁵⁹ A referência retira do livro da história do grupo, *Nosso Legado*, onde está essa citação, é tirada de outro livro *Life of John Taylor*, de B. H. Roberts, 1963, p. 202. Este por sua vez retira referências de jornais da época, o que ajuda a corroborar o relato.

cultura americana e estão relacionadas à própria marcha para o oeste e o desbravar de novas terras e até outros países.

Em linhas gerais, a expressão “Destino Manifesto”:

[...] surgiu pela primeira vez em 1845, em artigo do jornalista John O. Sullivan sobre a anexação do Texas. Meses depois, tornar-se-ia popular ao ser reutilizada em editorial sobre a controvérsia opondo EUA e Inglaterra a respeito do território de Oregon. O editorial, publicado pelo jornal New York Morning News, afirmava que a reivindicação norte-americana ao Oregon "era legítima pelo direito de nosso Destino Manifesto de possuir e povoar a totalidade do continente que a providência divina nos deu para o desenvolvimento de nossa grande experiência de liberdade e governo federativo" (FONSECA, p. 173, 2007).

O conceito de Destino Manifesto não aparece claramente na vivência e nas falas dos mórmons, mas não é preciso ir muito a fundo para perceber as implicações deste ideal para a política territorial do grupo, ou antes, é preciso inverter os termos aqui: para que o território seja a base concreta de uma articulação política de cunho expansionista, nesse caso, não apenas de valores religiosos, mas também de valores próprios da cultura estadunidense.

A igreja prega a auto-suficiência [...] a igreja não vem tirar alguma coisa, só acrescentar, como as próprias capelas são mais bonitas, a Igreja não aceita doações de governo nenhum, todos os nossos terrenos são comprados legalmente a preço de mercado, todas as nossas construções são feitas por nós mesmos [...] Por isso nossas capelas são mais confortáveis: ar condicionado, bancos acolchoados, salas agradáveis, o membro é bem tratado, tudo com bom material, padrão acima do exigido pelos mercados brasileiros (Presidente Campos, entrevista em 13.05.2011).

Quero ver a mão de Deus manifesta nas ações dos homens que partem para a guerra saindo das fileiras da Igreja de Jesus Cristo [...] para ajudar a defender os princípios da liberdade e governo justo para toda a família humana. Quero vê-los viver de modo que possam estar em comunhão com o Senhor, em seus acampamentos e em seus lugares secretos e para que no meio da batalha possam dizer: “Pai, minha vida e meu espírito está em Tuas mãos!” (Presidente John F. Smith, 1998, p. 403).

Aqui percebemos como a visão de mundo da igreja retroalimenta alguns valores fundamentais, não exclusivamente estadunidenses, mas, sobretudo, reconhecidos como deste país, que, afinal, foi onde esta religião surgiu. Os geossímbolos, nesse sentido, não apenas explicitam valores religiosos, mas também políticos e econômicos laicos, de modo que o sagrado invade com plenitude a vida dos membros, reorientados não apenas por práticas de

adoração, mas práticas cotidianas como trabalho, relações familiares, cidadania e obediência das leis, inclusive, amparados pelo poder do Alto.

Há algumas dinâmicas espaciais mais difusas, que não entram na categoria de geossímbolos propriamente ditos, mas que merecem ser referenciadas dada a insistência que emergem nas entrevistas – a *Obra Missionária e os Projetos Sociais da Igreja*.

3.1.2 Obra Missionária e os Projetos Sociais da Igreja – “territorialidades religiosas difusas”

Chamaremos de “territorialidades difusas”, pensando na noção proposta por Rosendahl para a Igreja Católica, que, acreditamos, pode auxiliar no diálogo com o fenômeno religioso mórmon. A autora propõe que:

Territorialidade religiosa na abordagem da geografia cultural significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos no sentido de controlar pessoas e objetos num dado território religioso. É uma ação para manter a existência, legitimar a fé e a sua reprodução [...] (Rosendahl *apud* Rosendahl, 2008, p. 57).

Ainda que possamos discordar sobre a territorialidade restrita ao “território religioso”, haja vista que a territorialidade, pensamos, pode ser uma extrapolação do território, como no caso dos mórmons e até mesmo da Igreja Católica, afinal as CEBs – Comunidades Eclesiais e Base – foram fundamentais para expandir a influência católica para além do território específico das paróquias nas áreas de tensão rural e conflitos no campo na Amazônia (MAUÉS, 2010), concordamos como ponto de partida com a idéia de a territorialidade ser “o conjunto e práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos no sentido de controlar pessoas e objetos num dado [e a partir de um dado, acrescentaríamos] território religioso”.

Poderia parecer um contra senso frente ao método fenomenológico usar conceitos para dialogar com o fenômeno como anterioridade, porém, acreditamos que a proposta de Holzer (2008, p. 156),

[...] para nos aproximarmos do *Lebenswelt*, acredito que precisamos, na geografia cultural-humanista, dar um salto epistemológico, proposto aqui em termos explicitamente bachalerdianos; realizar a redução fenomenológica a partir de estudos de caso; ou seja, partir das variações ideais como geradoras de variações reais que retroalimentem as reduções e nos auxiliem na determinação das essências.

A proposta de Holzer tem por finalidade tornar mais operacional os estudos de base fenomenológica, haja vista que a forma procedimental de alguns autores, como Merleau-Ponty, implica a acumulação de um conjunto de visões sobre um determinado tema quase desumanas: na arte, na ciência, no senso comum, no direito, etc., para daí proceder às reduções fenomenológicas ou intuição das essências. Para Holzer, e concordamos com ele nisso, é possível estabelecer o diálogo entre estudos de caso e conceitos, utilizando a redução fenomenológica como caminho para chegar às variações entre realidade e conceito, para que se esclareçam mutuamente.

Assim, dialogamos com o conceito (variação ideal) frente ao estudo de caso (variação real), para, essa retroalimentação “cíclica, mas não circular” (BERQUE apud HOLZER, op. cit., p. 159), tal qual Berque o fez para a construção do conceito de *trajeção*⁶⁰.

Sabemos que o conceito proposto pela autora não é fenomenológico, mas acreditamos que nosso estudo de caso a partir da abordagem fenomenológica pode dialogar com ele, ampliá-lo e ao mesmo tempo precisá-lo (no sentido de precisão mesmo) para nosso estudo de caso, é também o que faremos com o conceito de multiterritorialidade de Haesabaert (2004) que, como já afirmamos, é um ponto de partida, porém, não o de chegada.

Pensando nessa perspectiva de territorialidade religiosa exposta, afirmamos – porque isso emerge da vivência dos membros do grupo e compõe sua intencionalidade, sua visão sobre o mundo – que a Obra Missionária e os Programas Sociais da Igreja, são territorialidades. Talvez o termo “difusa” não seja o mais adequado para captar a essência dessas territorialidades, mas o mobilizamos para contrapor ao geossímbolos que possuem uma dimensão marcadamente e restritivamente espacial, além de uma localização muito clara e, diríamos até, estável – Templos, Capelas, Cidade Sagrada.

Já a Obra Missionária e os Programas Sociais da Igreja, são difusos não no sentido de imprecisos, mas no sentido de estarem em movimento, aparecerem e desaparecerem espacialmente, possuírem uma instabilidade que é sua força e não sua fraqueza, porque acabam por servirem como “pontes” entre o território e o mundo não territorializado pelos Santos dos Últimos Dias, além de não possuírem uma marca tão facilmente reconhecida no espaço, embora tenham uma dimensão espacial, ou antes, territorial incontornável.

⁶⁰ Nas palavras de Berque, citado por Holzer (p. 159, 2008): *trajeção* é definida como “o movimento reversível (cíclico, mas não circular) de dar forma (*de la mise em forme*) ao mundo, na apropriação recíproca de um povo e um país (*pays*), da humanidade e da Terra”.

A *Obra Missionária* é, sem sombra de dúvida, um dos pilares mais importantes da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos, é como sua expansão ocorre de fato, logo, sua forma de organização mobiliza toda a hierarquia da instituição.



Fig. 11 – Missionários, conhecidos como Élderes, em trabalho de disseminação da Igreja. Sempre estão num padrão de vestimenta, identificados por placas no bolso, cortes de cabelo específicos e formas de abordar sistematicamente estudadas e experimentadas (Fonte: www.whymormonism.org).

Como demonstrado no quadro da página 49, Élderes são os missionários da Igreja, jovens que entre 18 e 24 anos, passam 2 anos integrais em missão (no caso das mulheres não há tanta obrigatoriedade e o tempo é de 1 ano e meio). A organização da Obra Missionária remonta à origem da Igreja:

[...] Atualmente, assim como no passado, o Senhor envia a quem quer; escolhe os Seus mensageiros e os envia ao povo. Quando os élderes de Israel foram enviados, Ele lhe disse em uma revelação: “Ide e os Meus anjos irão adiante de vós e Meu Espírito os acompanhará” [Ver D&C 84:88⁶¹] (Presidente John Taylor, 2002, originalmente 1876).

⁶¹ D&C significa Doutrinas e Convênios, um dos livros sagrados de base da Igreja, criado pelos Profetas que também são os Presidentes da igreja, é um livro que contém as revelações dos mesmos para os Santos dos Últimos Dias, além deste, outros livros sagrados de base são: Livro de Mórmon, Pérola de Grande Valor e a Bíblia.

Se eu fosse exprimir em termos definitivos duas das convicções mais profundas do coração dos santos dos últimos dias, eu diria: Primeiro, *a certeza inabalável de que o evangelho – conforme ensinado pelo Redentor enquanto viveu entre os homens e que depois foi modificado, alterado e corrompido pelos homens – foi restaurado pelo Redentor em sua pureza e plenitude*; e segundo, como consequência natural da primeira convicção, a certeza no coração de cada membro desta Igreja de que a responsabilidade de pregar o evangelho restaurado a todas as nações, tribos, línguas e povos recai sobre todos os santos dos últimos dias (Presidente David O. McKay, 2003, originalmente 1927).

A prática de enviar “mensageiros” possibilitou a rápida expansão da igreja para Nova Iorque inicialmente e, posteriormente, para além de Salt Lake City, sede oficial da mesma. Há aí duas questões que precisam ser ressaltadas – o missionário tem o dever de espalhar para todo o mundo que o espaço precisa ser convertido em território sagrado através da prática missionária e, além disso, o que está se espalhando é a verdade primeira, vinculada a uma restauração primordial, portanto, a única de fato que deve (ou deveria) existir.

Não é preciso mencionar o paralelo possível com diversas outras religiões que partem desse duplo entendimento do mundo: 1) espalhar a sua verdade ao mundo todo a partir de missionários; 2) Derrotar as outras doutrinas (pensadas como falsas ou não completamente verdadeiras) frente a esta verdade que está ligada historicamente, pela tradição, ao transcendente;

Especificamente, falando dos Missionários Mórmons, toda uma estrutura espacial é montada para o treinamento e prática dos mesmos⁶².

1. O Fundo da Obra Missionária: Conta da igreja que recebe permanentemente dinheiro dos mórmons para a manutenção dos élderes que não podem pagar sua missão, haja vista que muitos economizam para custear a mesma;

2. Centro de Estudo da Língua: Onde os missionários aprendem a falar a língua dos países em que farão a sua missão;

3. Centro de Treinamento Missionário: Espaço onde ocorre o treinamento minucioso sobre as formas de agir de um Élder ou uma Sister (como são chamadas as mulheres que fazem missão);

4. Missões: Escritório que coordena a distribuição e redistribuição dos missionários em cada “região” definida pela igreja, no caso aqui, é a Missão Brasil-Belém, que coordena a Obra Missionária no Pará e Amapá. Há uma rotatividade em geral trimestral dos missionários

⁶² Tal estrutura foi apreendida das entrevistas com as lideranças e com missionários e ex-missionários.

que, segundo as lideranças, é para não haver apego dos membros com os mesmos Élderes e Sisters e também não haver apego entre eles que dificulte a expansão geral do grupo.

5. Casas Coletivas: alugadas, em geral, onde moram os missionários de uma dada área em grupo;

Como mencionamos anteriormente, há quase obrigatoriedade dos homens da igreja em *servirem* em missão, por dois anos; já as mulheres fazem missão por um ano e meio e não recai sobre elas toda essa obrigatoriedade, o que revela em certa medida, o patriarcalismo indisfarçável da igreja⁶³.

Os missionários são extremamente cobrados quanto à sua postura e seu discurso, há manuais sobre como proceder e como devem tornar suas imagens impecáveis diante do mundo, segundo um ex-membro (que foi missionário, embora não tenha cumprido todo o tempo previsto):

[...] porque tinha horário e eu queria ficar até tarde, tinha horário pra tudo: pra dormir, pra acordar, pra dormir 9:30 da noite, pra acordar 7:30 da manhã. Logo que acordava tinha que fazer um treinamento básico entre eu e a pessoa que estava comigo, tinha que treinar sobre situações que iam aparecer na realidade agente fazia tipo um teatrinho entre nós e eu nunca gostei disso porque as situações estavam todas determinadas num livro grande que eles chamavam de “Dragão Verde”, porque a capa dele era verde e dragão por conta da força da potência. Então, lá tinha todos os passos de tudo que poderia acontecer na missão, como você resistia a tentações e etc. (Anderson J. B. da Costa, ex-membro⁶⁴, entrevista realizada em 03.02.2011).

Os horários a cumprir, os treinamentos a fazer, as tentações a evitar, a representação de si e com os outros, coloca a vivência mórmon em seu sentido mais básico – a relação do corpo com o mundo.

A dimensão do corpo, em sim, não é objeto de análise deste trabalho, porém, a corporeidade/corporificação inerente na relação do homem com o mundo, esta é importante e é possível depreender da vida dos missionários, e não apenas deles, mas dos membros em geral que acabam por construir não apenas uma imagem do mundo, mas sua imagem para o mundo e para eles mesmos.

⁶³ É importante ressaltar que nenhuma mulher pode ser Presidente da Igreja ou ocupar cargos de Altas Lideranças, por não possuírem o “Dom do Sacerdócio”, sub-dividido em Aarônico e de Melquisedeque, que seria a autoridade espiritual e a capacidade de abençoar com a imposição das mãos qualquer pessoa. Sendo assim, as mulheres também não podem batizar, nem abençoar o sacramento ou exercer qualquer outra atividade que exija esse dom especial especificamente masculino.

⁶⁴ Recorremos a entrevistas com ex-membros, em alguns casos, já que determinados assuntos são completamente proibitivos para os membros ativos da igreja, como relatar as coisas que acontecem dentro do templo ou mesmo falar sobre o que há dentro do mesmo, o que enfatiza o aspecto santificador e quase que fechado desse espaço.

Por corporeidade entendemos a unidade entre a matéria e o sentido que o corpo expressa no mundo, já que “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122). Daí a Corporeidade ser uma linguagem do corpo próprio, e porque não um discurso de afirmação de um projeto de mundo? E a corporificação é o processo de afirmação espacial desse corpo, inicialmente na produção de paisagens (COSGROVE, 1999), mas que no fundo constituem simbolizações espaciais poderosas, que pressionam o ser de um modo ou de outro.

Uma coisa que eu não gostei muito também, é que cada missão eles te barravam um pouco de tu te envolver um pouco mais [com as pessoas]. A Igreja é muito fria nisso. Então fica uma coisa tão cheia de regras, tão planejada, tudo tem que ser de acordo com a palavra da Igreja. Eu já não achei muito bacana (Anderson J. B. da Costa, ex-membro⁶⁵, entrevista realizada em 03.02.2011).

Fé em Jesus, que ele é o único mediador entre Deus e o homem. Sabedoria: respeitar o dia do senhor, orar em família, ler as escrituras, zelar pelo corpo que o senhor deu (não usar determinadas coisas, como: café, cigarro e bebidas alcoólicas), ir a igreja (Reinaldo Almeida Medeiros, membro da igreja, entrevista realizada em 29.04.2011).

Temos aqui essa pressão que gera ambigüidades, para uns é “frieza”, para outros é “zelo”, o que faz pensar sobre a multiplicidade e a unidade de experiências que emergem dessa relação entre “ser santo” e refletir esta condição no corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 1999).

O missionário constitui assim um modelo a ser seguido, um receptáculo de pureza e uma extensão corpórea da igreja, por isso tem o dever de ir onde os mórmons ainda não foram e garantir a eles um ponto original de onde pode emergir a sacralização do espaço.

Os Projetos Sociais da Igreja, já constituem mais uma ação coletiva dos membros sobre o mundo, pensando como doente, fraco, logo profano, tendo em vista a produção de solidariedades ou pontes não estritamente religiosas. Quase a totalidade dos entrevistados (44 de 50 entrevistas⁶⁶) relataram o programa “Mãos que Ajudam”, como o principal projeto social da igreja. Este programa tem por objetivo uma série de ações que são escolhidas de

⁶⁵ Recorremos a entrevistas com ex-membros, em alguns casos, já que determinados assuntos são completamente proibitivos para os membros ativos da igreja, como relatar as coisas que acontecem dentro do templo ou mesmo falar sobre o que há dentro do mesmo, o que enfatiza o aspecto santificador e quase que fechado desse espaço.

⁶⁶ As lideranças entrevistadas – 5 das entrevistas – também relataram esse projeto, mas não como o principal e sim como um dos vários, o que refletem uma diferença de percepção entre os membros que lideram e os que estão na base.

uma lista pré-determinada pela Presidência de Área (com sede em São Paulo), para que uma dia de ação comunitária mórmon seja realizado, a lista inclui: doação de sangue, pintura e reforma de escolas públicas, visitação de asilos ou creches, limpeza de praias, entre outras⁶⁷.

Todavia, há outros projetos sociais, tais como: o Serviço de Recurso de Emprego, que cadastra membros e encaminha para empresas parceiras dos mórmons, conhecidos de maneira quase folclórica por sua honestidade e obediência⁶⁸; O Fundo Perpétuo de Educação, que funciona como um crédito estudantil da igreja, que incentiva a qualificação universitária dos jovens membros; As Fazendas do Bem-Estar, que fornecem alimentos para os membros em dificuldades ou diante catástrofes naturais, nas palavras do Presidente Campos: “O Pará, com todas essas terras, seria um bom lugar para estabelecer uma fazenda dessas aqui no Brasil”; entre outros projetos menos relevantes, como doações de cadeiras de rodas ou de alimentos em datas comemorativas.

Os projetos sociais, embora sejam para a comunidade, inclusive com abertura e maior penetração da Igreja junto aos órgãos governamentais em função disso⁶⁹, acabam por funcionar muito mais como expressão para os próprios membros de seu papel coletivo no mundo doente e carente de “mãos que ajudam”:

Sim a igreja possui vários projetos sociais e eu participo desses projetos. E é algo muito, e eu participo desse projeto porque ajudamos o nosso próximo tem o “Mãos que Ajudam” visitamos crianças necessitadas, asilos, que faz limpezas em praia, reformas de escola para toda a comunidade. Sim eu acho importante porque todos nos somos filhos de Deus e essa ação social é algo que nos podemos aprender com os outros e ajudar as pessoas a conhecer a verdade (Sister Freitas, missionária de Igreja, entrevista realizada em 19.03.2011).

Há uma relação recíproca onde a comunidade imaginada (HALL, 2006) se projeta no espaço fragmentado, para consertá-lo e, ao mesmo tempo, para garantir a unidade do seu projeto em vias de concretização, porque "Quando eu, sujeito, intenciono outro sujeito e o outro me intenciona, eu e o outro somos *cogito* e *cogitata*, somos uma intersubjetividade, um nós, mas ao mesmo tempo somos mônadas concretas, homens concretos" (MARTINS &

⁶⁷ Informações aferidas na entrevista com o Sr. Pinheiro, Presidente da Estaca Belém, em 29.04.2011.

⁶⁸ O FBI e a CIA, agências de segurança dos Estados Unidos, privilegiam o contrato de mórmons por serem obedientes e honestos. Cf. Revista Veja, *Olimpíadas de Inverno testam o carisma da Igreja que Mais Cresce no Mundo*. N° 1736. São Paulo: Abril, 2002.

⁶⁹ O Presidente Campos, da Missão Brasil-Belém, relata que a secretária de ação social em Macapá deixa que os mórmons “passem” para dialogar com ela porque seria a única igreja que não vai para pedir, mas para doar. (Entrevista realizada em 13.05.2011).

DICHTCHEKENIAN, 1984, p. 44), sobre esta questão aprofundaremos mais a seguir, na próxima sessão.

É importante ressaltar que estas “teritorialidades difusas” possuem, como foi sinalizado, componentes político-econômicos diversos que, infelizmente, não cabem expor aqui, mas fica explícito as implicações sócio-espaciais para além da estrita relação sagrado/profano que normalmente são imputadas ao campo religioso em sua dimensão cultural-identitária.

Entretanto, não desviando de nossa dimensão central de análise, passemos a pensar sinteticamente a identidade dos Santos dos Últimos Dias, continuando o caminho que estamos tecendo entre descrição e redução eidética para chegarmos à compreensão do fenômeno.

3.2 IDENTIDADE TERRITORIAL OU DIMENSÃO TERRITORIAL DA IDENTIDADE?

Começamos por uma pergunta, aqui, justamente porque ela surge no processo de interrogação da realidade estudada. Inicialmente partimos de um *a priori*, baseado nos estudos de Haesbaert (op. cit. 1999), sobre identidades territoriais e num trabalho mais recente (HAESBAERT, 2004), sobre o território poder ser em rede e a constituição de uma multiterritorialidade. Porém, a investigação fenomenológica nos fez repensar o sentido de território e de identidade, a partir do exposto.

O próprio Haesbaert⁷⁰ se coloca a questão (1999, p. 178): “Pode parecer uma contradição utilizarmos o termo ‘identidade socioterritorial’, pois acaso o território não é sempre uma entidade social? Ocorre que nem toda a identidade [...] tem no território um dos seus fundamentos de construção.

Porém, sempre há uma dimensão territorial da identidade, como nos ensina Husserl, não há território que não pertença a uma unidade cultural localizada (apud BELLO, 1998). E embora Husserl esteja falando no sentido de cultura materialmente expressa, ele está falando também de uma relação contínua entre espaço e cultura, relação essa produzida pelos sujeitos localizados, de onde se projetam para o mundo.

O território é dado *a priori* como conceito ou construído na relação localizada com o mundo? Foi a primeira dúvida que a prática da *epochê* ou “pôr a realidade entre parênteses” (HUSSERL *apud* MARTINI, 1999, p. 45) nos levou. Mas não foi a única.

⁷⁰ Ressaltamos que a discussão proposta por Haesbaert não é fenomenológica, logo, o conceito de território e multiterritorialidade não o é, embora haja uma reflexão menos estruturalista e mais fenomênica nele. Porém, utilizamos a idéia aqui como ponto de partida e a retrabalhamos a partir do método aqui desenvolvido.

A identidade corresponde ao território, de maneira simétrica, como se um alimentasse na mesma medida o outro? Essa foi outra dúvida motivada a partir do questionamento da realidade cotidiana dos mórmons, o que, obviamente, nos forçava a pensar sobre a conceituação de identidade, sem perder de vista que nem este território, nem sua correlata identidade podem ser expressos em termos estritamente “terrenos”, haja vista que estamos falando de uma religião.

Soma-se a isto a questão levantada por Bourdieu (2000, p. 51): “um ex-teólogo que se fez sociólogo pode, quando começa a estudar os teólogos, proceder a uma espécie de regressão e pôr-se a falar como teólogo ou, pior, servir-se da sociologia para acertar as suas contas de teólogos”.

Não somos teólogos, somos geógrafos, mas ex-membro da igreja, portanto a relação estabelecida pode ser a mesma, este trabalho poderia ser um simples acerto de contas ou uma declaração de que ainda sou mórmon, mesmo não participando mais do grupo, o que nos remete as palavras de Rubem Alves (*apud* CAMPOS, 2008, p. 119):

Memórias não podem ser esquecidas. O passado, uma vez vivido entra em nosso sangue, molda o nosso corpo, escolhe nossas palavras. É inútil renegá-lo. As cicatrizes e os sorrisos permanecem [...] digo isso como um prelúdio de uma confissão: sou protestante. Sou porque fui [...] sou o que sou em meio às marcas de um passado. Mesmo que eu não quisesse, este passado continuaria a dormir comigo, assombrando-me às vezes com pesadelos e fúrias, às vezes fazendo-me sonhar coisas ternas e verdadeiras.

Ao que acrescentaríamos: isso também vale para o espaço, sobretudo o espaço vivido, não pode ser esquecido e nos marca inevitavelmente. Nas discussões com minha orientadora Prof^a Dr.^a Janete M. G. C. de Oliveira e na banca de qualificação, a questão do distanciamento do objeto de pesquisa foi sempre colocada, e sempre foi uma reflexão constante como esse “distanciamento” poderia me fazer superar a questão posta por Bourdieu e por outros cientistas sociais.

A resposta que demos foi o exercício do método – descrever, reduzir e intuir no sentido husserliano, a essência significativa que emerge do fenômeno religioso estudado. Entretanto, o exercício não garante o afastamento do objeto, ao contrário, possibilita o mergulho sem antecipações prévias do mesmo, tornando nossa aproximação não uma fraqueza, mas uma posição forte, que fornece de maneira privilegiada os dados que serão submetidos à intuição, ao encontro compreensivo entre objetividade e subjetividade, nossa e dos envolvidos na pesquisa, sobretudo os Santos dos Últimos Dias, o encontro de

intencionalidades que possibilita a emergência de uma intersubjetividade, um intermundo como propõe espacialmente Merleau-Ponty (1999).

A partir dessa posição, dialogar com os conceitos já existentes acerca das categorias aqui desenvolvidas – espaço e cultural – passou a ser parte do exercício para atingir uma generalização no particular, no contexto partilhado pelos mórmons e os sentidos que emergem daí.

As características definidoras do processo de expansão do mormonismo em Belém do Pará que tratamos, encaminham a discussão para sua finalidade: esclarecer a realidade interrogada e responder, ainda que provisoriamente, o problema. As sínteses que aqui serão abordadas surgiram daquelas inquietações expostas acima, que foram transformadas em perguntas formais e objetivadas para viabilizar uma análise possível, sempre um encontro de inevitável e mútua “contaminação”, mas que guiados por uma posição metodológica forte (não no sentido de dura, mas no sentido de abertura para discussão), acreditamos, ter dado conta, sem perder de vista o contínuo entre fazer e pensar.

Afinal, as inquietações e os problemas foram escolhas levantadas por nós, nossa intencionalidade que se posicionou em direção ao objeto numa perspectiva (seguramente há outras), que tenta capturá-lo por aproximações, crendo que o aparente – e a série do que aparece – é onde reside, não escondido, mas naturalizado, por isso muitas vezes não percebido, o ser (HUSSERL *apud* MARTINI), que aparece, em sua inteireza, finita e infinita, haja vista que o movimento segue quando cessa nossa observação e não podemos mais captá-lo e portanto não mais representá-lo (SARTRE, 2003) em linguagem geográfica e científica, o que torna fundamental o exercício aqui realizado – o finito da observação intencional viabilizando a captura do infinito do movimento do mundo.

É com estas (in)certezas em mente que retomamos a pergunta que abriu esta sessão.

A identidade tem ganhado força no campo geográfico (CLAVAL, 1999; HAESBAERT, 1999; PANTOJA & MAUÉS, 2006; CRUZ, 2008; et. all.) e não apenas neste, na antropologia e na sociologia a discussão identitária é até mais antiga, embora repensada agora partir das concepções pós-modernas, como o descentramento e os deslocamento dos grupos de indivíduos a correlata instabilidade resultante daí.

Refletindo sobre esta atualidade espacialmente híbrida, descentrada, Haesbaert (1999, p. 187) expõe que “Falamos de ‘identificações’ porque se tratam muito mais de processos do que de formas bem definidas, e muito mais de identidades plurais do que de identidades singulares”.

Não discordamos de que são processos, inclusive processos de deslocamentos do ser, todos os entrevistados falaram, em maior ou menor nível de uma transformação na forma de viver e de se relacionar, a imensa maioria afirma que ao vivenciar a igreja aos poucos modifica a forma de enxergar o mundo, abandonar vícios, eliminar angústias (embora, surjam novas, como a necessidade de seguir os mandamentos à risca e não pecar). Porém, mesmo em tempos de descentramento/deslocamento identitário, o que temos é uma identidade singular, que “passa a ser a fonte de significados” (CASTELLS, 2002, p. 22) mais imediata para o indivíduo.

Quadro 2 - A Igreja como referência mais imediata no processo de identificação

Referências	Respostas dos Entrevistados
Frequência às reuniões (sobretudo aos domingos)	Todos freqüentam ou tentam freqüentar todos os domingos: “Porque o domingo é o primeiro dia da semana, quando nós viemos à capela, é uma preparação para a semana toda. Pode perguntar para qualquer santo, quando ele não vem à capela no dia de domingo é como se ficasse faltando algo” (R. F., entrevista em 29.04.2011)
Mudanças nos lugares que freqüentava antes e após se tornarem mórmons	34 dos entrevistados foram explícitos na modificação dos lugares que freqüentavam, deixando de ir às praias, bares, festas noturnas, casas de show, sobretudo; os demais, assim como estes, embora não tenham deixado de ir a determinados lugares, seja porque continuam hoje (1) ou porque nunca foram muito (15), afirmaram que passaram a dedicar mais tempo as atividades e encontros na capela de sua Ala.
Tabus alimentares e corporeidade santificada (seguir um padrão determinado explícito no corpo)	35 dos entrevistados afirmaram a importância de manter o corpo são, não tomando café ou qualquer tipo de substância “entorpecente”, além da importância da castidade antes do casamento. É importante ressaltar que esta não era uma pergunta direta na entrevista, aparecia nas respostas à primeira pergunta que tinha por premissa saber se os membros acreditavam que eram diferentes dos membros de outras religiões e o porquê (Cf. Apêndice A). Se isto é completamente verdadeiro para cada um é irrelevante aqui, é como eles se representam para si e para os outros.
Obediência aos Mandamentos e aos Líderes	Todos, sem exceção, ressaltaram obediência aos mandamentos e/ou aos líderes, na pergunta que versava sobre “quais os princípios mais importantes para o membro da igreja seguir” (Cf. Apêndice A). Os não-membros entrevistados (3), falaram da sua postura quando eram membros ativos, neste caso.

Elaborado por PANTOJA (2011), a partir das entrevistas realizadas, entre 2003-2004 e 2010-2011.

Podemos questionar a validade de uma amostragem de 50 entrevistas no universo dos 26.000 membros na área metropolitana de Belém do Pará, entretanto, podemos afirmar com uma certa margem de segurança que há uma correspondência entre as respostas e o demais membros⁷¹ pela observação participativa e, soma-se a isto, a comparação com os demais documentos da igreja, os depoimentos encontrados nas internet, técnica cada vez mais usada para divulgar a religião e estabelecer a comunicação entre os membros.

O que fica claro é que ainda que seja um processo, a identidade no nosso estudo em particular é singular, no sentido de ser determinante para o indivíduo e para o coletivo se pensarem e experimentarem o mundo circundante (HUSSERL *apud* BELLO, p. 37), que não necessariamente está restrito ao ponto em que se localizam.

Nesse sentido, concordamos com a afirmação de Hall a partir de Benedict Anderson:

As culturas nacionais [e, pensamos, não apenas nacionais, mas religiosas também], são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos [e geossímbolos] e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* [não só pela fala, mas pela corporeidade] – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...] As culturas [...] ao produzir [...] sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e as imagens que delas são construídas. Como disse Benedict Anderson (1983), a “identidade nacional” é uma comunidade imaginada (HALL, 2006, pp. 50-51, grifos do autor).

Acreditamos que a comunidade imaginada (identidade) aqui definida, não se restringe à nação, se torna uma âncora em tempos de descentramento/desencaixe dos sujeitos. Hall, neste caso, está estabelecendo o que é a identidade nacional para opor a esta, que estaria em crise, uma identidade descentrada, pós-moderna ou híbrida – pluralizada, já que são muitas – que está em franco processo de estabelecimento (HALL, *op.cit.*, p. 69).

Entretanto, a partir da descrição densa que fizemos dos mórmons, temos clareza de que as “comunidades imaginadas” sobrevivem, justamente para oferecerem uma estabilidade singular, embora não imóvel, nesse mundo fragmentário, hibridizado. A identidade, enquanto comunidade imaginada, se estabelece pelo discurso, mas também ela experiência espacial dos indivíduos que a auto-produzem, a começar pelo caráter mais imediato da vivência: a relação

⁷¹ Segundo Husserl: “Se eu olhar ao meu redor na ótica pré-científica posso encontrar os chineses, os indianos, os hotentotes [e, seguramente, os mórmons], etc.”. O importante é descobrir que, apesar da diversidade, todos pertencemos ao mesmo mundo” [não necessariamente ao mesmo território]e que podemos penetrar teórica e praticamente no mundo graças a esta pertença em comum (BELLO, p. 81).

entre linguagem e corpo, mas não se reduz a isso, expressando-se espacialmente num território identitário.

Isso não vale estritamente para os mórmons, em discussão sobre o Círio de Nazaré, Pantoja e Maués (2006), afirmam que a procissão reúne de um lado uma identidade e de outro uma espacialidade muito clara, que também é a soma dos corpos em sacrifício e, ao mesmo tempo, em confraternização significativa no domingo do Círio, que ocorre sempre no segundo domingo de Outubro em Belém do Pará.

Rosendahl, embora não discuta a fundo a dimensão do corpo-corporeidade, deixa muito clara a correspondência entre identidade e território religiosos, seja nos circuitos devocionais (2003, 2008), seja nas hierópoles (1996; entre outros). Porém, reconhecemos que há uma relação dinâmica, mas não necessariamente uma correspondência simétrica entre território e identidade, mesmo que seja a identidade correlata do território em questão.

Notamos a partir da pesquisa que há encaixes e desencaixes entre o discurso e a prática e, sobretudo, entre o que estamos chamando de identidade (fonte relacional e intencional de significados) e o território (espaço relacional de posições hierarquizadas que viabilizam domínio e apropriação por e pelos sujeitos que o vivenciam).

A idéia de desencaixe já é sinalizada em Haesbaert (2004) e discutida por Massey (2008), mas este “desencaixe” está ligado à dinâmica do local e do global, sobretudo, ou às disjunções espaço-tempo. Aqui, queremos afirmar um processo de “encaixe-desencaixe” em oposição a essa certa estruturação, a esta certa circularidade ou simetria de correspondência presente em trabalhos como os de Rosendahl⁷².

Pensando sobre a proposta de Dardel, a:

[...] geograficidade refere-se às várias maneiras pela as quais sentimos e reconhecemos ambientes em todas as suas formas, e refere-se ao relacionamento com os espaços e as paisagens, construídas e naturais, que são a base e recursos das habilidades do homem e para as quais há uma fixação existencial (DARDEL *apud* NOGUEIRA, 2004, p. 214).

A fixação existencial – que não significa imobilidade, como já ressaltamos – que pode emergir da relação entre corpo e linguagem, mas também do reconhecimento/relacionamento entre o homem coletivizado e seus ambientes, não podem ser restritos a uma maneira, mas a

⁷² É importante ressaltar que em estudos recentes, Zeny Rosendahl (comunicação pessoal realizada em 17.03.2011), vem discutindo o conflito no campo religioso demonstrando outros caminhos de pesquisa, porém, o referencial é o choque de grupos homogêneos num campo heterogêneo e não pensar o próprio grupo como heterogeneidade e sim como unidade.

várias maneiras de sentir, e aqui resiste certa fragilidade na concepção de estrutura presente em muitos trabalhos geográficos no âmbito da religião – a coesão organicista durkheimiana.

Entendemos por coesão organicista essa correspondência simétrica entre sentido e significado, entre discurso e ação, entre grupos funcionalmente integrados, ainda que em posições diferentes, refletindo uma unidade (que se traduz na identidade e no espaço correspondente). Não é que esta dimensão de análise seja equivocada, mas precisa ser de fato ampliada, sob pena de entendermos sempre as religiões como “comunidades imaginadas homogêneas” onde a única variação possível seria entre diferentes comunidades, mas não na mesma comunidade.

A pesquisa realizada revela que a identidade muitas vezes extrapola o território ou o território desloca a identidade dos sujeitos e mesmo do coletivo.

Quadro 3 – Mormonismo: Identidade e Território, encaixes e desencaixes

Identidade encaixada ao Território	Identidade desencaixada do Território
Geossímbolos – Capela, Templo, Cidade Sagrada;	Espaços de convivência diária – casa, escolas, círculos de convivência não-mórmons;
Estabilidade-Manutenção (reuniões, bailes, serões programados pela igreja);	Instabilidade-Expansão (ação dos missionários em espaços não-mórmons, programas sociais da Igreja);
Território contínuo ou por contigüidade, presença de redes de conexão (espaços majoritariamente mórmons, Salt Lake City, por exemplo);	Território descontínuo ou fragmentado, presença de conexão por redes (espaços majoritariamente não-mórmons, área Metropolitana de Belém do Pará, por exemplo);
Hierarquização “forte” – Presença constante das lideranças, como em Belém do Pará;	Hierarquização “frágil” – pouca presença das lideranças, mas obediência ao modelo definido, como Santarém ou Marabá;
Extensão mais definidas de controle (Estacas, Alas, Ramos) bem expressos no espaço, bem marcados na paisagem geossimbólica (capelas);	Extensões menos definidas de controle (amplas áreas sob um só ramo ou ala, como no caso dos interiores do Pará e da Amazônia);
Identificação – crer, ser, se tornar; Personalização – sentido vivido em sua inteireza;	Des-identificação – descrer, não-ser, retornar (ao mundo); Despersonalização – sentido vivido em sua frieza ou ato automático;

Elaborado por PANTOJA, W. W. R. (2011), a partir das entrevistas, da observação participativa e escritos oficiais mórmons.

Sendo processos, a identidade e o território estão sempre por fazer-se e fazerem-se a partir da capacidade – e do encontro e choque – dos indivíduos que partilham dos mesmos. Obviamente, nem todo o sentido reside nos indivíduos, essa é uma premissa que encontramos em Paul Ricoeur (2007), reside na relação e, além disso, existe uma anterioridade, em se tratando do campo religioso, a anterioridade não é apenas a identidade constituída, mas a geograficidade e a historicidade (inclusive mítica) inerente a mesma.

O encaixe e o desencaixe⁷³ entre essa identidade e o território, a partir dos sujeitos que o vivenciam, não podem ser negativados ou positivados, são parte da natureza relacional da construção territorial.

Por exemplo, alguns membros entrevistados foram explícitos em dizer que vivem em inteireza o ser mórmons e tiram um prazer e uma felicidade profundas daí, outros já afirmam a dificuldade de seguir todos os preceitos, das recaídas, das angústias, e os ex-membros (que do ponto de vista da instituição religiosa são na realidade membros inativos), admitem que são tantas as regras que isso torna as coisas meio frias, automáticas ou “completamente impossíveis de seguir e se encontrar ali” (A. B., entrevista realizada em 04.02.2011).

Espacialmente estas formas de perceber a própria vivência acabam por definir expansões e contrações no território. “Oficialmente a Estaca Belém tem 5.600 membros, mas ativos fiéis – que na realidade significam os pagadores de dízimos e frequentadores assíduos – são cerca de 900 a 1.000” (Presidente Pinheiro, entrevista realizada em 29.04.2011).

Outro exemplo é a própria Obra Missionária, onde os *Élderes* e *Sisters* (missionários) se projetam na cidade carregando sua identidade e seu programa de conversão, para além do território do grupo ou mesmo para além dos espaços onde a igreja é mais marcadamente presente.

Por outro lado, em áreas que a presença da igreja é mais frágil, como em Marabá e Santarém (cidades no interior do estado do Pará, distantes de Belém), não existe uma espacialização forte ou marcadamente territorial, mas a identidade compartilhada garante a reprodução dos rituais, como a reunião aos domingos, em casas particulares.

Sendo assim, a dinâmica entre território e identidade não é simetricamente estruturada, nem poderia ser, senão seriam apenas idealizações e não vivências.

Nesse sentido, definimos o território mórmon em Belém do Pará, como descontínuo e polinucleado. Obviamente, há uma trama reticular – inclusive a partir de infovias, como o uso amplo da internet pela instituição mórmon – para conectar essas nucleações geossimbólicas (capelas, templos, cidades sagradas), mas no espaço da cidade, efetivamente, o território não é uma extensão contígua, nem mesmo a divisão das alas, que acabam por deixarem espaços

⁷³ Como já ressaltamos acima, a noção de encaixe e desencaixe, ainda que possa fazer referência s relações de espaço e tempo, haja vista que o espaço-tempo é fundamental para a estruturação das relações aqui expostas, na realidade fazem mais referência a dinâmica entre território e identidade. O “encaixe” e “desencaixe” proposto por Antony Giddens, discutido em Haesbaert (2004, p. 156) é de outra natureza e tende a decretar o fim do território, haja vista que: “o espaço – ou território – não desaparece, mas muda de “localização”, ou melhor, adquire outro sentido relacional. O que antes fazia parte do aqui e agora conjugado (‘encaixado’, diria Giddens), passa a se dissociar espacialmente (se ‘distanciar’ ou se ‘alongar’, ainda nos termos de Giddens). Mais uma vez se trata aqui da interpretação, equivocada, que resgata o debate da espacialidade – ou a territorialidade – para decretar sua dissolução”.

“esvaziados de sentido”, no caos, aqueles em que não há membros, capelas ou qualquer tipo de trabalho missionário.

Essa descontinuidade espacial é preenchida pelo partilhamento das memórias e dos valores da “comunidade imaginada”, da concidadania como referido no início do trabalho, afinal, todos os membros (ou quase todos), vivenciam essa identidade territorial como sua mais direta fonte de significados. E a primeira extensão a viver isso é o corpo-linguagem⁷⁴ (MERLEAU-PONTY, 1999). Ou, para reconhecermos essa dimensão em sua acepção geográfica, pensemos nas palavras de Milton Santos (*apud* MARINHO, 2010, p. 75):

A corporeidade ou corporalidade trata da realidade do corpo do homem; realidade que avulta e se impõe, mais do que antes, com a globalização [...] [a] corporeidade é uma dimensão objetiva que dá conta da forma com que eu me apresento e me vejo, que dá conta também das minhas virtualidades de educação, de riqueza, da minha capacidade de mobilidade, da minha localidade, da minha lugaridade.

A essa reflexão, acrescentamos outra – que, penso, foi de onde partiu o diálogo de Milton Santos exposto acima. “Pois, na experiência de outrem, mais claramente (mas não de outro modo) do que na palavra e do mundo percebido, inevitavelmente apreendo meu corpo como uma espontaneidade que me ensina o que eu não poderia saber a não ser por ela” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 327).

Fundamental explicitar que para o pensador exposto acima entende que a reflexão não é algo que ocorra no pensamento, mas em ato, em ação – e o corpo nos leva a uma região mais originária, antes de qualquer reflexão e constituinte de objetividades e subjetividades.

A corporeidade então supõe um hábito, uma forma de se comunicar com o mundo que é particular, diria eu, culturalmente particular, mas também supõe uma localização, uma extensão possível onde se expressa e se relaciona com mundo, sendo assim, também é uma linguagem – uma comunicação – quase sempre com o outro e com o espaço do outro, já que “para o sujeito falante, exprimir é tomar consciência; não exprime somente para os outros, exprime para que ele próprio saiba o que visa” (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 324).

⁷⁴ É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo as „coisas“. Assim „compreendido“, o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto - assim como, na experiência perceptiva. (MERLEAU-PONTY, 1994, p.253).

Não cabe aqui enveredar pela discussão metafísica da linguagem através do corpo, vamos apenas apontar duas sínteses que se esclarecem – uma na (a) ação e outra na (b) reflexão:

a) Ao entrevistar os membros da igreja, ficou claro que o ato de ser entrevistado era encarado, em geral, de duas formas: com receio e como oportunidade. Receio, por parte de alguns; oportunidade por parte de outros, mas todos expressaram, não apenas pela palavra, mas pelo corpo a preocupação de como estavam servindo de “representação” de um coletivo no momento da entrevista.

Notadamente as lideranças, se mostravam seguras nas falas e enfáticas na verdade da igreja; os membros não líderes sempre retomavam a necessidade de afirmar “a igreja verdadeira” e quando davam pausas longas no pensamento, elaborando-o ou tendo dificuldades para fazê-lo, voltavam à questão: “o espaço da igreja é o espaço em que me encontro e seguir esses ordenamentos (ordenanças) é viver em retidão”, como nos comunicou R.F. em entrevista realizada em 29.04.2010.

Não cabe aqui supor o que é verdade ou não nessa intencionalidade dos membros, o que importa é a representação pública que querem fazer para o mundo e para si mesmos, o que nos leva a reflexão, a outra síntese.

b) Refletindo sobre essa “representação” de mundo, chegamos à idéia de paisagem, dialogando, sobretudo, a proposta de Duncan (*apud* SILVA, 2008, s/p), para quem:

[...] a paisagem urbana como um sistema de significados a qual, tal qual a linguagem expressa em texto, é depositária e transmite informações. A “paisagem/texto” é um discurso, uma estrutura social de inteligibilidade dentro da qual todas as práticas são comunicadas, negociadas e desafiadas. Assim, os discursos estão sempre permitindo recursos e limites dentro de certas direções de pensamentos e ações que “aparentemente” são naturais.

As capelas são paisagens para os de fora, que comunicam um discurso específico e desafiam outras religiões e outros discursos na cidade; Para os de dentro, também são paisagens, marcas-matrizes de significados, como nos ensina Berque (2002), mas não são apenas imagens ou textos comunicativos, são espaços de convivência, obediência e reprodução de sua identidade, direcionando pensamentos e ações que se naturalizam em um hábito que se manifesta individual e coletivamente, embora, não de maneira automática, sempre há reelaborações.

É nesse contexto relacional que a comunicação é possível, e no caso dos mórmons o contexto é territorialmente marcado, por um conjunto de hierarquizações, instruções,

modelos, geossímbolos, que alimentam essa refundação do ser humano – que estava fora – dentro do espaço do grupo. A transformação do seu corpo em “corpo santo” (cumprindo os tabus alimentares, padrões de se vestir, as viagens ao templo, a saturação de ser, como nos ensina Eliade [2001]), engendra em seu espírito um conjunto de práticas (obra missionária, trabalhos sociais, discurso testemunhando a verdade, etc.) que viabilizam essa refundação do ser e, ao mesmo tempo, se pensarmos este processo coletivamente e espacialmente, o movimento do território em direção ao mundo.

Obviamente, este território, através da corporalidade e da linguagem coletiva que se revela na ação territorial do grupo, primeiramente é apreendido enquanto paisagem, no espaço da cidade de Belém, mas não se reduz a isso – as condutas, as regras, os tabus, as ordenações específicas é vivenciada diariamente por milhares de belenenses mórmons, re-significando o espaço da cidade a partir de sua identidade.

Precisamos ter uma conduta correta diante dos nossos vizinhos, nossos amigos, as pessoas que nos conhecem. Minha família está em auto-estima porque as pessoas percebem que nossas palavras estão de acordo com nossas ações (M. do S. M. dos S., entrevista realizada em 29.04.2011).

É dessa forma que a Igreja produz uma “ação comunicativa”, no dizer de Habermas, haja vista que os “julgamentos morais e religiosos disputam com os outros a formulação sobre o modo de ser no mundo” (apud MONTEIRO, 2009, p. 207). E o território é uma dimensão coletivizada, espacializada dessa formulação sobre o modo de ser no mundo, portanto, espaço privilegiado para produzir a própria comunicação com toda a sociedade, local e global, sobre o que é ser mórmon. Ainda que heterogênea e não simétrica – a identidade territorial é percebida como unidade global e como unidade é que produz seus julgamentos que acabam por entrar no debate sobre a própria legalidade e os parâmetros da vida em sociedade. Haja vista que, segundo Habermas:

[...] chamo cultura a provisão de saber de onde os participantes da comunicação extraem interpretações ao se entenderem sobre algo no mundo. Chamo sociedade aos ordenamentos legítimos pelos quais os participantes da comunicação regulam suas pertencas a grupos sociais e asseguram, assim, a solidariedade. E por personalidade entendo as competências que tornam um sujeito capaz de falar e de agir, isto é, de participar dos processos de entendimento e afirmar sua própria identidade (HABERMAS *apud* MONTEIRO, 2009, p. 12).

A identidade territorializada mórmon garante aos indivíduos enquanto coletivo, a partir de seu corpo-linguagem e do espaço de relações produzidos, a afirmação de verdades que, enquanto transcendentais são indiscutíveis para o grupo, e concorrem com as verdades “discutíveis” da sociedade em geral. Essa performance perfeccionista acaba por fundamentar posições quase irreduzíveis no plano institucional coletivo, ainda que muitas vezes angustiantes e esquivadas por muitos membros, que altera não apenas a sociabilidade dos membros, mas produz uma relação da identidade territorial com o mundo, o que reposiciona uns e outros em torno da verdade.

As falas dos entrevistados e a observação participativa deixou claro para nós que determinados postulados discursivos – e sua expressão territorial enquanto geossímbolos – exigem obediência, ainda que haja reelaborações e distensões – que dão o sentido maciço à uma identidade descontínua, que redefine a forma dos indivíduos viverem suas experiências. Logo, o mundo da vida não é escapável das regras institucionais, ou antes, é justamente através deles que as identidades territoriais enquanto invenções se tornam naturalizadas.

Um último exemplo de como essa “ação comunicativa” se dá, é a distribuição de um documento denominado “A Família – Proclamação ao Mundo”, onde a primeira presidência define o que é a família e como deve agir. Não é uma proclamação exclusiva aos membros, mas ao mundo, porém, só traduzida em verdade pela vivência dos próprios membros. Ainda que tenha sido produzida em 1995, em Salt Lake City, pelo então Profeta-Presidente Gordon B. Hinckley, é curioso que agora, em tempos de redefinição dos papéis na família e do questionamento do próprio modelo de família patriarcalizado através das mulheres e do movimento GLBT, este documento seja reimpresso e amplamente divulgado. O primeiro parágrafo é esclarecedor:

Nós, A PRIMEIRA PRESIDÊNCIA e o Conselho dos Doze Apóstolos de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, solenemente proclamamos que o casamento entre homem e mulher foi ordenado por Deus e que a família [e pelo conteúdo do restante do documento, lê-se família tradicional patriarcal cristã] é essencial ao plano do Criador para o destino eterno de Seus filhos (2008, original de 1995).

Há aqui a unidade entre tempo (inclusive mítico) e espaço territorializado (A Igreja), para garantir o poder de uma identidade que se projeta ao mundo, no seu agir comunicativo, definindo a sua visão de sociedade e revelando sua essência e o seu destino. Talvez, aqui, possamos concordar com Clifford Geertz (2001), quando nos chama para repensar o campo religioso despido das desconfianças científicas prévias e chegar a um termo: o homem e

mulher religiosos dizem o que querem dizer e o que ele quer dizer deve ser compreendido e revelado em linguagem racionalizável, ou seja, científica a *posteriori*, para daí pensarmos a diversidade de concepções de mundo e descrever (o que supõe entender e apresentar) os possíveis choques e acomodações decorrentes desta ação espaço-temporal dos indivíduos, dizer o que querem dizer traz algo à existência e, muitas vezes, redefinem e refundam o próprio ser.



**Aonde mandares irei Senhor, através de montanhas ou mar, oque ordenares direi ó
Senhor, tal como mandares serei.**

Fig. 12 – O projeto é uma guerra contra um mundo profano que precisa ser sacralizado. Aqui temos também passado mítico e presente, onde os missionários – exemplos de corpo e mente incorruptos da igreja, liderança com armas os ameríndios, de onde os mórmons acreditam que surgiram. Aqui também, a palavra é expressa espacialmente e o espaço é marcado pela por uma cultura localizada, lembremos que: olhamos para um mundo, como os pés num chão (Fonte: <http://quorumvotorantim.blogspot.com/>).

Já discutimos como a historicidade – enquanto história mítica e memória partilhada – do grupo está ligada, mas não completamente estruturada, a uma geograficidade. Quando dizemos que ela não está completamente estruturada, queremos dizer que não está esgotada, que é produzida ainda hoje e na medida em que o território do grupo se expande e novos membros se relacionam com essa memória coletiva (como o próprio desenho atesta), é sempre repensada, ainda que alguns parâmetros sustentem a mesma, um desses parâmetros é o próprio espaço.

A Memória encontra nos geossímbolos e na dinâmica territorial móvel ou passível de mobilidade, uma “âncora” significativa, compartilhada, daí emerge uma intersubjetividade que é veiculada através de memórias individuais, mas que se comunicam.

Pollack (1989) discute a diversidade de formas de proceder das memórias, que também percebemos na pesquisa de campo e nas entrevistas – há memórias cíclicas, onde os indivíduos tendem a voltar a um mesmo ponto; há memórias sequenciais, em geral, a dos líderes, que é bem sistemática e contínua; há memórias que se dão por saltos, como de membros que falam de trechos diferentes de suas vidas com amplos momentos de esquecimento; há também as que vêm e voltam no tempo, mas todas acabam por encontrar na geograficidade um terreno sólido onde se colocar – todos os entrevistados falaram de um ou mais geossímbolos explicitamente; 36 falaram da viagem para o oeste ou outro importante processo de mobilidade do grupo, como a Obra Missionária, sem que tivéssemos uma pergunta em torno disso.

A maioria (27) deixou claro que a expansão territorial da igreja em Belém era um atestado da verdade do grupo, ainda de diferentes maneiras:

Esse crescimento em Belém é impressionante, nos últimos 3 anos, diversas alas foram criadas (Presidente Campos, entrevista vista realizada em 13.05.2011).

A forma com que a Igreja é vista hoje é completamente positiva, porque temos projetos sociais hoje em Belém e nossas ações na cidade revelam essa verdade. (Presidente Dário, comunicação pessoal, 06.05.2011).

Nossa igreja é muito caridosa, independentemente da religião de outras pessoas, todas elas são importantes para o Pai Celestial. Por isso realizamos trabalhos e coisas muito boas na cidade de Belém (E. do N. da S., entrevista realiza em 15.05.2011).

Eu sei que essa igreja é verdadeira, aqui as pessoas encontram seu caminho, e o crescimento da igreja é fundamental para que um templo possa ser construído, o que seria uma benção imensa para nossa cidade (Davi . P. dos R. entrevista realizada em

E, os que não foram explícitos, disseram lateralmente a importância da expansão espacial da igreja como uma condição de existência da mesma.

Por fim, cabe lembrar que sendo um território, é experimentado de maneira diferenciada pelos indivíduos que o compõe e que, ao mesmo tempo, dão vida e retiram significado do mesmo. O sentido de hierarquização e obediência aos líderes, como pontuado ao longo deste trabalho é central – a disciplina é exigente e rígida. Dessa forma, a experiência

espacial se dá em um contínuo, como já referido anteriormente, entre apropriação e domínio. As lideranças não são profissionalizadas, mas acabam por perceber o território como um programa espacial de expansão, por outro lado, como espaço da convivência – mas também expressão da hierarquia – os membros sentem que o território é abrigo, é condição de reprodução e até de existência, as entrevistas revelaram isso:

Não saberia o que fazer se não estivesse aqui, nessa igreja, com estas pessoas (E. de M. do N., entrevista realizada em 14.05.2010).

Foi verdadeiramente positiva [a mudança para a igreja] e jamais me arrependi de ter tomado essa decisão, pois o Pai Celestial mostrou-me que é verdadeiramente correta (A de M. do N., entrevista realizada em 14.05.2010).

Aqui, passei a ser valorizada pelo que realmente sou, é a qualidade que predomina e me encontrei aqui como em nenhum outro lugar (E. do N. S. entrevista realizada em 14.05.2010).

Só um exemplo, se por um acaso uma liderança definisse, por alguma razão, que ninguém poderia dar entrevistas, nenhum Santo dos Últimos Dias daria, é um mandamento a obediência na igreja (Presidente Dario, comunicação pessoal, 06.05.2010).

Esse contínuo é parte da experiência vivida, de uma hierarquização forte, que pressiona os indivíduos por um lado, além de uma possibilidade de construção de sentido, por outro. É dessa matéria, difícil de representar espacialmente, que emerge o território sagrado, como força exigente de obediência e controle, marcado no espaço por geossímbolos e interiorizado pela memória e pelo hábito na corporalidade dos Santos dos Últimos Dias, que projetam a sua visão, a sua identidade territorial, construindo de maneira (des)encaixada o seu projeto de mundo em Belém do Pará.

CONCLUSÃO

Só se sai do pensamento cego e simbólico percebendo o ser espacial singular que traz o conjunto de experiências vividas que revelam a espessura do mundo. (Maurice Merleau-Ponty)

O mundo não é simbólico, nem material, é uma mistura heterogênea entre ambos e tem nos sujeitos que vivenciam esta experiência o ponto de partida e de chegada, porque é sua visão sobre a própria experiência que cria a relação e a unidade possível em que podemos *nos situar*, logo, nos localizar.

A relação entre espaço e cultura é um dado hoje banal, mas precisamos depurar esta relação e particularizar a mesma para atingir sínteses possíveis que sejam válidas, que possam integrar teorias – ou reformular as mesmas – para, quem sabe, até pensar políticas de convivência e ação num mundo cada vez mais irredutivelmente diverso.

De nossa parte, pensamos que entender o sentido do território dos mórmons (eles preferem ser denominados Santos dos Últimos Dias), abriria porta para compreensão das categorias aqui definidas e, ao mesmo tempo, dialogar criticamente comigo mesmo e com o mundo, sobretudo, o mundo da produção acadêmica acerca das mesmas categorias e conceitos.

Desse diálogo frutífero, nada solitário, chegamos às conclusões trabalhadas, exercitadas, na esperança de esclarecer o(s) problema(s) proposto(s). Tais conclusões foram possíveis pelo percurso possibilitado através do método fenomenológico, que não tem uma grande tradição na discussão especificamente territorial, mas possui um potencial abrangente, já explicitado no trabalho com conceitos fundamentais da geografia, como lugar e paisagem. O que se tentou aqui é um exercício de olhar para outro conceito, o território.

Há uma identidade territorial descontínua e reticular, porém, que se comporta de maneira ambígua porque nem sempre se dá numa relação simétrica entre a identidade e o seu território correlato. Essa assimetria – que não compromete a unidade – é fruto da compreensão da identidade religiosa e do território sagrado como processos que se encontram, mas que não estão completamente estruturados, já dados, estão em reelaboração e em movimento, daí emerge sua força e, obviamente, sua potencial fraqueza.

O território dos mórmons se expressa na área Metropolitana de Belém (RMB), a partir das Capelas, do trabalho missionário (que eles denominam de Obra Missionária) e dos

Programas Sociais, além da conversão de belenenses a esta religião, que mudam o sentido e a forma de experimentar a cidade.

A territorialização segue a tendência de expansão urbana da metrópole, evidenciada pelas novas capelas, enquanto espaços de reunião e culto, e Alas, modelo de controle e hierarquização espacial, construídas na direção dos vetores de expansão do município-sede, Belém: as Rodovias Augusto Montenegro (distritos de Icoaraci e Outeiro), Arthur Bernardes (bairros Pratinha, Tapanã, Val-de-Cães) e Br-316 (demais municípios da área metropolitana, notadamente Ananindeua).

Entretanto, essa expansão é parte de um projeto maior, que se impõe através da sacralidade do território que ultrapassa o tempo e o espaço do cotidiano, indo fincar suas raízes na historicidade mítica e na geograficidade reticular do grupo.

A historicidade é fundamental para compreender como a identidade dos Santos dos Últimos Dias é processual e se sustenta na mobilidade de grupo, desde o seu nascimento nos Estados Unidos, seu deslocamento para o Oeste até Salt Lake City e sua inserção e expansão em Belém, num contínuo que une os mórmons, pela memória partilhada e espacialmente marcada.

Desse processo, emergem geossímbolos, elementos fortes, demarcadores no território do grupo, os geossímbolos – pontos, itinerários e extensões densas de significados, compõem uma unidade relacional, ainda que tenham densidades diferenciadas entre o centro de difusão do grupo – Salt Lake City – e a metrópole de Belém.

As Capelas, Os Templos e a Cidade Sagrada assumem a expressão mais espacialmente perceptível do território em questão, visto que são os geossímbolos reconhecidos claramente pelo grupo, cada um com finalidade e significações diferenciadas, mas que reforçam a unidade (da identidade) na descontinuidade da configuração territorial mórmon. Este também se apresenta de maneira mais difusa de outras formas, espacialmente não tão marcadas, como na Obra Missionária, fundamental para o projeto de expansão de igreja em Belém e no mundo, além do programas sociais desenvolvidos. Aqui temos a relação entre fixação e mobilidade, dois modos de ser do mesmo território e, conseqüentemente, duas formas de se orientarem os sujeitos que vivenciam o mesmo.

A mobilidade é uma constante nesse território descontínuo que se traduz em movimento para a e na capela, movimento ao templo, movimento dos missionários, movimento das construções e marcações espaciais. A mobilidade como uma condição do ser, neste caso.

Entretanto, espaço não pode ser descolado de tempo, ou vice-versa, especialmente quando tratamos das experiências vivenciais dos indivíduos que partilham de uma memória comum, idealizada em uma comunidade imaginada, mas concretizada na dinâmica cotidiana que, implica também, em refazer a obra dos antepassados, refazer a obra de Deus diariamente, seja no sacramento aos domingos, seja criando novos espaços-templos que têm por objetivo não apenas expor o sentido de mundo do grupo para os outros, mas também validar o sentido de mundo sobre o próprio grupo.

As memórias e falas dos membros caminham em diversas direções e são até erráticas em muitos casos. Há memórias mais cíclicas, há memórias mais fragmentadas, outras mais encadeadas ou ainda, as que se dão por saltos (a dos idosos), mas todas, sem exceção, se ancoram no espaço, no território, para se projetarem – reside aí uma intencionalidade importante, que permite a construção de um coletivo, a partir da intersubjetividade dos indivíduos.

Ancorar-se no espaço é retornar aos itinerários, trajetórias e pontos fixos que se revelam como fontes de significados e marcos com aos quais os indivíduos se relacionam e se posicionam, ordenando sua memória e seu sentido de mundo, individual e coletivamente.

A intersubjetividade do grupo – resultante do cruzamento não simétrico entre identidade e território, produz um hábito que se reflete na ação e no discurso dos indivíduos que partilham essa religião que não é apartada do mundo, mas que se impõe a ele e se afirma como instituição com o direito de dizer verdades para toda a sociedade, em grande parte pensada como profana, *carente de ser*.

Sendo assim, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias participa da própria orientação social e, ainda que tenha um aspecto privado, é no público que a construção do território sagrado vem se precipitar e se estabelecer, um campo altamente concorrente, o que exige estratégias espaciais e discursivas cada vez mais elaboradas tendo em vista uma finalidade – sua eternização, que seria o atestado de sua própria verdade.

Tentamos aqui demonstrar que o território, enquanto este (des)contínuo, experimentando pelos seres hierarquizados e fonte de produção significativa na vivência dos mesmos, pode ser uma elaboração válida. A fenomenologia não deve se restringir a conceitos: seja de paisagem, de lugar ou de região, porque ela é um exercício, não uma província localizada.

A experiência mórmon em Belém do Pará é fortemente hierarquizada (domínio), mas também revela o processo de transformação e identificação dos membros (apropriação) com

essa nova forma de existir e viver, bem como, também produz novas pressões acerca de como representar-se e ser representante de uma religião diferenciada em termos de organização e projeto.

O tempo que os membros dedicam à religião deixa claro que é a identidade mais direta com a qual querem ser reconhecidos e a partir da qual querem estabelecer uma ação comunicativa com o mundo, espaço ainda não-territorializado, portanto, terreno das possibilidades.

Captamos suas falas, observamos suas posturas e explicitamos sua espacialidade, enquanto identidade territorial e, ainda que a temática não tenha se esgotado – afinal, outros ângulos são possíveis e novas perspectivas de análise podem emergir do debate – a relação entre identidade e território está exposta, para santos e não-santos, no mundo-da-vida, onde estas diversas racionalidades se chocam, comunicam, afirmam e, enquanto fenômeno, se espacializam.

Tal espacialização se expressa num território sagrado, descontínuo, reticulado, com núcleos geossimbólicos de significação e memória partilhada, que transforma e é transformado pela comunidade imaginada de membros, produzindo outra relação com a metrópole, seus membros, hierarquicamente e rigidamente enquadrados, produzem, ativamente, uma corporalidade que projeta o discurso de “ser santo” e o inscreve espacialmente na vida urbana, o campo de possibilidades. Como muitos mórmons disseram: “esse caminho é estreito e espinhoso”, mas também “é o único possível”. É dessa forma, enquanto caminho sagrado, que experimentam a cidade, os outros e a si mesmos.

REFERÊNCIAS

A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. **Princípios do Evangelho**. Impresso no Brasil, 1992.

_____. **Guia Para o Estudo das Escrituras**. Impresso no Brasil, 1995.

_____. **Nosso Legado – Resumo da História de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias**. Assunção: Gráfica Comuneros, 1996.

_____. **Ensinamentos dos Presidentes da Igreja**. Joseph F. Smith. São Paulo: A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, 1998.

_____. **Ensinamentos dos Presidentes da Igreja**. John Taylor. São Paulo: A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, 2002.

_____. **Ensinamentos dos Presidentes da Igreja**. Harold B. Lee. São Paulo: A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, 2001.

_____. **Ensinamentos dos Presidentes da Igreja**. David O. McKay. São Paulo: A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, 2003.

AUGÉ, M. **Não Lugares**. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade. 4ª edição. Campinas: Papirus Editora, 2004.

BELLO, A. A. **Culturas e Religiões**. Uma Leitura Fenomenológica. São Paulo: EDUSC, 1998.

BERCOVITCH, S. A Retórica como Autoridade: Puritanismo, a Bíblia e o Mito da América. In: DA MATA, R.; FERNANDES, R. C.; *et all.* **Brasil & EUA – Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BERQUE, A. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

BOGDAN, R.; BLIKLEN, S. **Investigação Qualitativa em Educação**. Uma Introdução à Teoria e aos Métodos. Porto-Portugal: Porto Editora, 1994.

BOURDIEU, P. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **O Poder Simbólico**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2000.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do Território. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural: Um Século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

CAMPOS, L. S. **O Discurso Acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão”**: Algumas observações 30 anos depois. In: *Religião e Sociedade*, nº 28(2), Rio de Janeiro, 2008, pp. 102-127. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_artt

ext&pid=S0100-85872008000200006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt, acesso em 20.05.2010.

CASTELLS, M. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTRO, I. *et. all.* (Orgs.). **Explorações Geográficas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CAVALIERI, E.. Lebenswelt Husserliano e a Problemática Religiosa do Cotidiano. **Correlatio**, Brasil, 3, apr. 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1782/1767>>. acesso em: 10.02.2011.

CLAVAL, P. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. A Geografia Cultural: O Estado da Arte. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, A. M. A Festa da Irmandade da Boa Morte: A Disputa pelo seu Sentido. In: In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. **Espaço e Cultura: Pluralidade Temática**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008.

COSGROVE, D. A Geografia Cultural do Milênio. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

CRUZ, W. do C. O rio como espaço de referência identitária: reflexões sobre a identidade ribeirinha na Amazônia. In: Trindade Jr., S. C. da; TAVARES, M. G. da C. (Orgs.) **Cidades Ribeirinhas na Amazônia**, mudanças e permanências. Belém: Edufpa, 2008.

DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DUARTE, M. de B. O “lugar-território” na complexidade da realidade contemporânea: Incursões teóricas a partir da intersubjetividade. In: **Caminhos da Geografia**, Vol. 9, n. 26, Uberlândia: Junho de 2008, pp. 182-192. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/viewFile/10532/6276>, acesso 20.02.2011.

DUNCAN, J. O Supra-Orgânico na Geografia Cultural Americana. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003.

DUNCAN, James. A Paisagem como sistema de criação de signos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagens, Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. Cosmo e História. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões**. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

FONSECA, C. da. Deus está do nosso lado: excepcionalismo e religião nos EUA. **Contexto int.**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, jun. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-5292007000100005&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 23 maio 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur**. *Estud. av.* [online]. 1997, vol.11, n.30, pp. 261-272. ISSN 0103-4014.

GAIMAN, N. **Morte**. O Grande Momento da Vida. São Paulo: Conrad, 2006.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GIL FILHO, S. F. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F. & KOEZEL, S. (org.) **Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporâneo**. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

GOMES, P. C. C. **Geografia e Modernidade**. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. **O Mito da Desterritorialização**. Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HOLZER, W. A Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____. A Trajeção: Reflexões Teóricas sobre a Paisagem Vernacular. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Espaço e Cultura: Pluralidade Temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

_____. **A Geografia Humanista no Brasil: Apontamentos para uma Epistemologia**. Universidade Federal de Uberlândia, MG. I Colóquio Brasileiro de História do Pensamento Geográfico. In: <<http://www.ig.ufu.br/coloquio/textos/Werther%20Holzer.pdf>>, acesso em 20 de Janeiro de 2010.

HUSSERL, E. **A Idéia de Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, Textos Filosóficos, 1986.

JOSGRILBERG, F. B. **A Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e a pesquisa em comunicação**. In: Revista Fronteiras – estudos midiáticos, v. 8, nº 3, pp. 223-232. Disponível In: <<http://revcom2.portcom.intercom.org.br/index.php/fronteiras/article/view/3137/2947>>, acesso em 12 de Janeiro de 2010.

LA BLACHE, V. **Princípios de Geografia Humana**. Lisboa: Cosmo, 1946.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

LENCIONI, S. **Região e Geografia**. São Paulo: Edusp, 2003.

LÖWY, M. Marxismo e Religião: Ópio do Povo? In: BORON, A. A. et. all. (orgs.). **A Teoria Marxista Hoje. Problemas e Perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO/EXPRESSÃO POPULAR, 2006.

MARINHO, S. C. **Um Homem, Um Lugar**. Geografia da Vida e Perspectiva Ontológica. São Paulo, 2010. Tese de Doutorado em geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARTINI, R. da S. A Fenomenologia e a Epochê. In: Trans/Form/Ação. n° 21-22, São Paulo, 1998-1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v21-22n1/v22n1a06.pdf>, acesso 03.02.2011.

MARTINS, J.; DICHTCHEKENIAN, M.F. **Temas Fundamentais de Fenomenologia**. São Paulo: Moraes, 1984.

MASSEY, D. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MAUÉS, R. H. **Uma outra “invenção” da Amazônia – Religiões, Histórias, Identidades**. Belém: CEJUP, 1999.

_____. **Comunidades "no sentido social da evangelização": CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira**. *Relig. soc.* [online]. 2010, vol.30, n.2, pp. 13-37. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v30n2/a02v30n2.pdf>, acesso em 23.02.2011.

MELLO, J. B. F. de. O Rio dos Símbolos Oficiais e Vernaculares. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Espaço e Cultura: Pluralidade Temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MENEZES, R. C. **Devir e Agenciamento no pensamento de Giles Deleuze**. In: COMUM, v. 11, n° 26, pp. 66-85, 2006. Disponível In: <<http://www.facha.edu.br/publicacoes/comum/comum26/artigo3.pdf>>, acesso em 12 de Janeiro de 2010.

MERLEAU-PONTY, M. **Sobre a Fenomenologia da Linguagem**. In: Os Pensadores (Textos Escolhidos) Vol. XLI, São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 319-329.

_____. **A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio**. In: Os Pensadores (Textos Escolhidos) Vol. XLI, São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 331-365.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

MONTEIRO, P. Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade. *Novos Estudos*, n° 84, Julho de 2009, pp. 199-213. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a11.pdf>, acesso em 17.03.2010.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. 2 ed. São Paulo. Escala, 2008.

NOGUEIRA, A. R. B. Uma interpretação fenomenológica da geografia. In: GALENO, A.; SILVA, A. A. D. da (Orgs.). **Geografia ciência dos complexus: ensaios transdisciplinares**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

OLIVEIRA, R. da S.; OLIVEIRA, J. M. G. C. **Expansão da Área Metropolitana de Belém do Pará: Uma Análise da Verticalização do Município de Ananindeua**. In: Anais do VIII Encontro Latino-Americano de Iniciação Científica, 2005.

PANTOJA, V.; MAUÉS, R. H. **O Círio de Nazaré na Constiuição e Expressão de uma Identidade Regional Amazônica**. In: Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: Eduerj, nº 24 (Jul.-Dez.), 2008.

PANTOJA, W. W. R. **A Sinestesia dos Santos**. Belém: UFPA – Trabalho de Conclusão de Curso, Colegiado de Geografia, 2004.

_____. **Do Corpo a Corporificação da Paisagem: A Experiência Mórmon e Belém do Pará**. Curitiba: ANPEGE, CD-Room, 2009.

PIZZI, Jovino. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

POLLACK, M. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, vol. 2, nº 3, pp. 3-15, 1989

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REVISTA VEJA, **Olimpíadas de Inverno testam o carisma da Igreja que Mais Cresce no Mundo**. Nº 1736. São Paulo: Abril, 2002.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

ROSENDAHL, Z. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

_____. **Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

_____. Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003.

_____. Os Caminhos da Construção Teórica: Ratificando e Exemplificando as Relações entre Espaço e Religião. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. **Espaço e Cultura: Pluralidade Temática**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008.

SACHS, V. As Escrituras Sagradas e a Escritura de uma Nova Cosmogonia. In: DA MATA, R.; FERNANDES, R. C.; *et all.* **Brasil & EUA – Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SANTOS, B. de S. & MENESES, M. P., (orgs). **Epistemologias do Sul**. Cortez Editora, 2010.

SANTOS, M. **Por uma Outra Globalização**. Do Pensamento Único à Consciência Universal. São Paulo: Record, 2000.

_____. **Por Uma Geografia Nova**. Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. **A Natureza do Espaço**. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: Edusp, 2004.

SARTRE, J-P. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

SILVA, M. A. P. **A Cidade Vista Através do Porto**: Múltiplas Identidades Urbanas e Imagem da Cidade na Orla Fluvial de Belém (PA). Belém: UFPA/PPCS, Dissertação de Mestrado, 2006.

SILVA, J. M. **A Cidade dos Corpos Transgressores da Heteronormatividade**. In: X Colóquio Internacional de Geocrítica, Barcelona, 2008. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/-xcol/438.htm>, acesso em 21.03.2011.

SMITH, J. **O Livro de Mórmon**. Um Outro Testamento e Jesus Cristo. Assunção-Paraguai: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1995.

SPÓSITO, E. S. **Geografia e Filosofia**. São Paulo: Unesp, 2003.

SOUZA, M L. “O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento” In: **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1995. pp.77-116.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair. Faces da urbanização na fronteira: a dinâmica metropolitana de Belém no contexto da urbanização amazônica. **Revista Experimental** . São Paulo, v.4/5, n.1, p.71 - 90, 1998.

_____. Assentamentos urbanos e reestruturação metropolitana: o caso de Belém. **Geo Usp** , São Paulo, v.4, n.1, p.39 - 52, 1998.

TUAN, Y. **Topofilia**. São Paulo: Difel, 1980.

_____. **Espaço e Lugar**. São Paulo: Difel, 1983.

USARSKI, F. **Os Enganos sobre o Sagrado** – uma síntese crítica do ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chaves. In: Revista de Estudos da Religião, nº 4, 2004. Disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm>, acesso em 13 de Janeiro de 2010.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

APÊNDICE A

ROTEIRO PARA A ENTREVISTA

(Aplicação aos membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias)

- 1. Você acredita que os Santos dos Últimos Dias são diferentes de outras pessoas ou grupos? Em caso positivo, por quê?**

- 2. Quais os princípios você considera mais importantes para os membros da igreja seguirem?**

- 3. Você frequenta as reuniões habitualmente? Com que frequência?**

- 4. É importante para você ir à igreja toda semana? Por quê?**

- 5. Antes de ser Santo dos Últimos Dias, você frequentava outra(s) igreja(s)? Em caso positivo, você gostava?**

- 6. O que levou você a mudar para a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias?**

- 7. Arrependeu-se alguma vez com a mudança? Acho que foi uma mudança positiva? Por quê?**

- 8. O que você sente quando está confraternizando na Igreja com os demais membros?**

- 9. Você acha que houve alteração na sua escolha com relação aos locais de lazer? Em caso positivo, por quê?**

- 10. Gostaria de destacar mais alguma coisa que você acredita ser importante na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias?**

- 11. A igreja possui projetos sociais para a comunidade? Em caso positivo, você participa de algum? Qual (is)? Em caso negativo, por quê? Gostaria de participar? Acha importante a igreja ter inserção social na comunidade?**

APÊNDICE B
ROTEIRO SEMI-ESTRUTURADO PARA A ENTREVISTA COM AS LIDERANÇAS

- 1. Um pouco da sua história, sua trajetória, até a liderança.**
- 2. Dados da igreja e sua expansão.**
- 3. Quais os projetos recentes e futuros da Igreja – construção de capelas, obra missionária.**
- 4. Comunicação com as lideranças em Belém e entre Belém e a Presidência em Salt Lake City.**
- 5. Relação entre a igreja e o espaço, estratégias de ação.**
- 6. Documentos oficiais para as lideranças e membros.**
- 7. A atuação da igreja no espaço via programas sociais.**
- 8. Importância do Templo. Por que não há templo ainda aqui em Belém?**
- 9. A relação da igreja com outras religiões: aproximações, diálogos ou conflitos.**