

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

DIEGO OLIVEIRA MONTENEGRO

HIEROTOPOGRAFIA: A DIMENSÃO SAGRADA DO ESPAÇO
GEOGRÁFICO E OS ARQUÉTIPOS PARA OS “MONTES” DE ORAÇÃO
EM MANAUS-AM

MANAUS

2020

DIEGO OLIVEIRA MONTENEGRO

HIEROTOPOGRAFIA: A dimensão sagrada do espaço geográfico e os
arquétipos para os “montes” de oração em Manaus-AM

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Geografia do
Instituto de Filosofia, Ciências
Humanas e Sociais da Universidade
Federal do Amazonas, como requisito
para a obtenção do título de Mestre em
Geografia.

PROF. DR. MARCOS CASTRO DE LIMA (orientador)

MANAUS
2020

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M777h	Montenegro, Diego Oliveira Hierotopografia : a dimensão sagrada do espaço geográfico e os arquétipos para os "montes" de oração em Manaus-AM / Diego Oliveira Montenegro . 2020 142 f.: il. color; 31 cm. Orientador: Marcos Castro de Lima Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas. 1. Montes de Oração. 2. Espaço Sagrado. 3. Arquétipos. 4. Espaço Simbólico. I. Lima, Marcos Castro de. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título
-------	---

DIEGO OLIVEIRA MONTENEGRO

HIEROTOPOGRAFIA: A dimensão sagrada do espaço geográfico e os
arquétipos para os “montes” de oração em Manaus – AM

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre em Geografia ao
Programa de Pós-graduação em Geografia da
Universidade Federal do Amazonas no eixo
Amazônia: Território e sociedade.

Aprovado em 06 de novembro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Castro de Lima, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Ricardo José Batista Nogueira
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva
Universidade Federal do Amazonas

AGRADECIMENTOS

Ao Deus trino pelo fôlego de vida, pelas faculdades intelectuais e pelo dom da Salvação;

À minha amada auxiliadora, incentivadora e esposa, Beatriz Montenegro;

Aos meus queridos pais Elias e Regina Montenegro;

À minha família e amigos que me incentivaram nesta jornada;

Aos colegas do Grupo de Estudos e Debates José Bonifácio pelo fomento intelectual;

Ao amigo Fernando Monteiro e demais colegas discentes e docentes do Programa de Pós-Graduação pelos momentos enriquecedores de discussões;

À Universidade Federal do Amazonas pelo apoio e oportunidade de concretização deste sonho e à CAPES pelo fomento e concessão da bolsa de estudo;

Ao Prof. Marcos, excelente orientador antes mesmo que oficialmente o fosse;

E a todos que fizeram parte desta empreitada, sou grato.

Toda absolutização do que é relativo aponta para a deificação do que foi criado e na medida em que essa absolutização aparece na ciência, não é a ciência em si, mas um impulso religioso o que leva o pensamento teórico para um caminho idólatra. Isso porque a direção do pensamento científico é sempre determinada por um motivo religioso básico

Herman Dooyeweerd

RESUMO

O trabalho em tela se trata de uma investigação no campo da Geografia da Religião que tem basicamente o objetivo de compreender a existência dos montes de oração na metrópole de Manaus. Desta forma, esta pesquisa parte da constatação empírica de que há localidades específicas utilizadas por grupos evangélicos de Manaus – sobretudo pentecostais – as quais são denominadas como “montes de oração”. O trabalho discorre sobre a tensão básica existente entre a denominação toponímica dada a essas localidades pelos indivíduos religiosos em contraposição com uma caracterização mais geral da ciência geomorfológica acerca do relevo de Manaus. Esta empreitada dá-se inicialmente a partir do estabelecimento das bases teóricas desta Hierogeografia abordando assim a metodologia científica adotada a qual parte, sobretudo dos pressupostos teóricos da obra de Eric Voegelin e Herman Dooyeweerd o que resulta na proposta de triangulação metodológica entre instantes hipotético-dedutivos, fenomenológico-hermenêuticos e estruturalistas. Pautada nessa proposta de triangulação a pesquisa se desdobra inicialmente caracterizando histórico e culturalmente a importância das montanhas e sua relação simbólica para com o fenômeno religioso e comparando tal pano de fundo com o contexto da área de estudo em foco na pesquisa, isto é, a metrópole de Manaus e mais especificamente os sete montes de oração recortados. A apresentação da área de estudo salienta a tensão referida entre a denominação “monte” dada pelos grupos religiosos e a caracterização geomorfológica de Manaus. Tendo-se evidenciado que tal denominação de “monte” reside sobre outra característica que não necessariamente a geoforma a pesquisa se aproxima do âmago do fenômeno ao coletar e trabalhar os relatos de indivíduos religiosos que organizam e participam das orações nos “montes” em Manaus. Tal etapa evidenciou o caráter afetivo, mas também simbólico dos “montes” os quais passaram a ser vistos como lugares próprios do fenômeno hierotopográfico ligado a outros fatores como a dinâmica de ocupação do solo pelos agentes políticos e econômicos da metrópole manauara. Percebendo a necessidade de clarear a caracterização dos “montes de oração” a pesquisa prossegue para a investigação acerca da estrutura que sustenta esse fenômeno a despeito das dificuldades – de ordem natural (relevo plano) e social (mercadorização do solo). Nesse sentido evidenciou-se a presença de fatores psicológicos ligados aos arquétipos do inconsciente coletivo envolvendo a figura dos montes, do dogma pentecostal do continuísmo e sua busca pela vivência sobrenatural nos montes e, por fim, da ação humana de resignificação do espaço a partir da conformação simbólica. Esses três tecidos estruturais firmam, por fim, a estrutura total do fenômeno ora investigado (montes de oração em Manaus) de forma que as reflexões e considerações finais dão conta de que tal fenômeno hierotopográfico resulta de entrecruzamento da esfera espacial e da crença mediada por outras esferas que, em suma, compõem o que se chama aqui de dimensão sagrada a qual reside em seus elementos arquetípicos. Finalmente, os montes de oração em Manaus são espaços em que o sagrado se manifesta tanto no como a despeito do lócus material e isso por conta da estrutura dimensional sagrada descrita.

Palavras-chave: Montes de Oração. Espaço Sagrado. Arquétipos. Espaço Simbólico.

ABSTRACT

The paper in question is an investigation in the field of Geography of Religion that basically aims to understand the existence of prayer mounds in the metropolis of Manaus. Thus, this research starts from the empirical finding that there are specific locations used by evangelical groups in Manaus - especially Pentecostal - which are termed as “prayer mounds”. The paper discusses the basic tension that exists between the toponymic denomination given to these localities by religious individuals in contrast to a more general characterization of geomorphological science about the Manaus relief. This endeavor is initially based on the establishment of the theoretical bases of this Hierogeography, thus approaching the adopted scientific methodology, which starts mainly from the theoretical assumptions of the work of Eric Voegelin and Herman Dooyeweerd, which results in the proposal of methodological triangulation between hypothetical-deductive instants, phenomenological-hermeneutics and structuralists. Based on this proposal of triangulation, the research initially unfolds, characterizing historically and culturally the importance of the mountains and their symbolic relationship with the religious phenomenon and comparing this background with the context of the study area focused on the research, ie the metropolis. Manaus and more specifically the seven jagged prayer mounds. The presentation of the study area highlights the tension between the denomination “monte” given by the religious groups and the geomorphological characterization of Manaus. It has been evidenced that such a denomination of “hill” resides on another characteristic that not necessarily the geoform, the research approaches the core of the phenomenon by collecting and working the reports of religious individuals who organize and participate in the “hills” prayers in Manaus. This stage evidenced the affective, but also symbolic nature of the “hills” which came to be seen as proper places of the hierotopographic phenomenon linked to other factors such as the dynamics of land occupation by the political and economic agents of the manauara metropolis. Realizing the need to clarify the characterization of the “mounds of prayer”, the research proceeds to the investigation of the structure that sustains this phenomenon in spite of the difficulties - natural (flat relief) and social (soil commodification) difficulties. In this sense, the presence of psychological factors linked to the archetypes of the collective unconscious involving the figure of the mountains, the Pentecostal dogma of continuism and its search for the supernatural experience in the hills and, finally, the human action of resignification of space from symbolic conformation. Finally, these three structural tissues establish the total structure of the phenomenon investigated (prayer mounds in Manaus) so that the final reflections and considerations show that such a hierotopographic phenomenon results from the intersection of the spatial sphere and the belief mediated by others. spheres that, in short, make up what is here called the sacred dimension which resides in its archetypal elements. Finally, the prayer mounds in Manaus are spaces in which the sacred manifests itself both in spite of the material locus and because of the sacred dimensional structure described.

Keywords: Prayer Mounds. Sacred Space. Archetypes. Symbolic Space.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Área de estudo da pesquisa.....	15
Figura 2 – Modelo metodológico do trabalho	33
Figura 3 - Localização dos Grandes Montes da Bíblia.....	41
Figura 4 - Localização dos Montes de Jerusalém.....	43
Figura 5 - Localização dos Montes do Norte	45
Figura 6 - Localização dos Montes de Samaria.....	46
Figura 7 - Localização dos Montes Islâmicos	47
Figura 8 - Localização do Monte Roraima em comparação com a área de estudo	50
Figura 9 - Classificação geomorfológica da Área de Estudo	57
Figura 10 - Faixas hipsométricas do relevo na região de Manaus.....	58
Figura 11 - Hipsometria da área de estudo	59
Figura 12 - Hipsometria do “monte” da Nova Era	61
Figura 13 - Foto do monte Nova Era	62
Figura 14 - Hipsometria do “monte” da Pioneer (IMPD)	63
Figura 15 - Monte de oração da Pioneer (IMPD).....	64
Figura 16 - Hipsometria do “monte” do HEMOAM.....	65
Figura 17 - Monte do HEMOAM (IAPTD)	66
Figura 18 - Hipsometria do “monte” Jesus me deu	67
Figura 19 - Monte Jesus me deu.....	68
Figura 20 - Hipsometria do “monte” do Seringal.....	69
Figura 21 - Subida de acesso ao Monte do Seringal.....	70
Figura 22 - Hipsometria do “Monte” Jeová Shamá.....	71
Figura 23 - Fotos frontais do Monte de Oração Jeová Shamá	72
Figura 24 - Lugares de atividade religiosa no interior do MOJS	73
Figura 25 - Hipsometria da torre/monte do MIR.....	74
Figura 26 - Perspectivas da torre do MIR.....	75
Figura 27 - Placas com os temas dos 12 andares da torre do MIR.....	76
Figura 28 - Placas de advertência para a subida da Torre	77

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. AS BASES DESTA HIEROGEOGRAFIA.....	17
1.1. O sagrado e o conhecimento científico: escolhas e renúncias	19
1.2. A questão do método e da instrumentalidade	22
1.3. As esferas do real: soberanas e universais.....	24
1.4. A geograficidade do Sagrado	27
1.5. Pensando a categoria Espaço Sagrado.....	31
1.6. Os métodos e a estrutura da pesquisa.....	33
1.7. Procedimentos adotados.....	35
2. OS MONTES E OS “MONTES” ENQUANTO TIPOS DE ESPAÇO SAGRADO .	37
2.1. Os montes e suas características simbólicas	38
2.1.1. Os simbolismos religiosos	39
2.1.2. Os simbolismos seculares.....	52
2.2. A área de pesquisa e suas características físicas	55
2.2.1. Caracterização geral	56
2.2.2. A topografia dos “montes” de oração: a área de pesquisa.....	59
3. OS “MONTES” ENQUANTO LUGAR DE EXPERIÊNCIA DO SAGRADO	79
3.1. A experiência hierofânica pelos sujeitos	79
a. Apenas uma possibilidade (IIGD)	79
b. O lugar da resposta (IMPD).....	81
c. O lócus da prestação de serviço religioso (IAPTD)	86
d. O campo de preparação para a batalha (IEACMC)	90
e. O Ponto de conexão com o sagrado (ICB).....	98
f. O centro de convergência e elevação eclesial (MOJS).....	103
g. A sede para o governo e a influência (MIR).....	108
3.2. Lugaridade e resiliência nos “montes” de Manaus.....	115
3.2.1. Apropriação simbólica do lugar	115
3.2.2. O mercado da terra e a resiliência dos “montes”.....	117
4. A ESTRUTURA DOS “MONTES” DE ORAÇÃO	123
4.1. Os montes como arquétipos inconscientes.....	123
4.2. O continuísmo como impulso vertical.....	127
4.3. Conformação simbólica e a projeção dos “montes”	131

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS	138

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se origina a partir da observação que envolve a prática de orações em locais chamados de “montes de oração” em Manaus. A observação desse fato deu-se ainda no período de graduação e chegou-se a cogitar que tal observação pudesse ser o objeto de pesquisa abordado na monografia do trabalho de conclusão do curso. Contudo, a pesquisa pareceu um desafio inviável para aquele momento de forma que veio, após algum amadurecimento, a constituir o projeto submetido e apreciado pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas. A princípio essa observação envolvia algumas áreas de Manaus em que se percebia a movimentação e realização de atividades religiosas por pequenos grupos de pessoas. Essas áreas possuíam em comum o fato de estarem localizadas em ou próximas a áreas verdes, isto é, áreas cercadas de vegetação podendo ser ou não afastado da área urbana de Manaus. Outra característica dessas reuniões é que os locais escolhidos via de regra exigiam algum deslocamento para além do templo religioso em si, deslocamento esse que não se dava apenas horizontalmente, mas verticalmente. A aproximação inicial para com esse fenômeno possibilitou saber que tais reuniões são conhecidas, especificamente no meio pentecostal, como “oração no monte” e, por consequência, os locais em que se realizam tais reuniões seriam os montes de oração.

A constatação desse fenômeno levou o raciocínio empregado no entendimento do mesmo a uma inevitável questão problemática acerca do relevo de Manaus: Há montes em Manaus? Mesmo o senso comum parece apontar para uma resposta negativa e o conhecimento científico obtido no decurso da graduação pareceu apontar mesmo para uma falta de sentido nesse questionamento. Ao se deparar com essa contradição aparente é que se percebeu a verdadeira problemática, isto é: o que seriam montes de fato? Haveria mais de uma definição para esses acidentes geográficos? A ciência seria o único tipo de conhecimento empenhado na compreensão desse objeto?

Essas e outras questões problematizadoras são a base da pesquisa em tela. A partir das muitas dúvidas surgidas passou-se ao estabelecimento de metas que representam questões a serem elucidadas. Sendo assim o objetivo central e geral desta pesquisa é compreender a existência desses montes de oração na metrópole de Manaus. Isto é, busca-se a compreensão acerca de como tais montes se fazem possíveis tendo em vista a problemática geomorfológica referida anteriormente e sobretudo dentro do contexto de uma metrópole. Para que esse objetivo mais amplo fosse alcançado foram estabelecidas as seguintes etapas ou objetivos

específicos: evidenciar e mensurar a relação existente entre os montes e o sagrado, explicar a experiência do sagrado nos montes de Manaus a partir dos sujeitos envolvidos e, por fim, identificar a estrutura que dá corpo e forma a esses montes. O primeiro objetivo específico diz respeito ao entendimento histórico do que representam os montes para além da compreensão científica, assim busca-se uma amostragem de montes sagrados ao longo da história. O segundo objetivo específico busca esclarecer no que consiste a experiência subjetiva daqueles que buscam os montes em Manaus, sendo essa a amostragem local. O terceiro objetivo específico, por fim, visa estabelecer uma análise do fenômeno em questão de forma que as semelhanças entre a amostragem geral e local se mostrem como uma estrutura mais ou menos estável.

Pode-se perceber mesmo pelas características dos objetivos específicos que esta pesquisa abrange uma ampla paleta de posturas epistêmicas, ou seja, lida-se aqui com mais de uma forma de conhecimento acerca da realidade geográfica. Contudo, é necessário afirmar que tal questão não se dá por uma escolha feita a priori, antes, tal diversidade epistêmica impõe-se pela própria natureza do fenômeno. A questão dos montes de oração em Manaus envolve um desenvolvimento histórico, um objeto material, simbolismos e também a subjetividade, razão pela qual optou-se por reservar o primeiro capítulo desta dissertação apenas para a discussão teórico-metodológica que envolve os pressupostos, as opções metodológicas e procedimentais da pesquisa. A título de síntese, esta pesquisa pauta-se sob dois pressupostos principais, isto é, 1) que o método da pesquisa deve ser escolhido a posteriori, após a análise das esferas/instâncias envolvidas no objeto de estudo e 2) que quando a análise constatar mais de uma esfera presente, tal pesquisa precisa dialogar métodos apropriados para abranger tais instâncias. Uma vez que o presente caso se trata de um fenômeno com mais de uma instância analítica envolvida, opta-se pelo modelo metodológico aqui denominado como triangulação metodológica, isto é, a utilização de três métodos, a saber, o hipotético dedutivo, o fenomenológico-hermenêutico e o estruturalista.

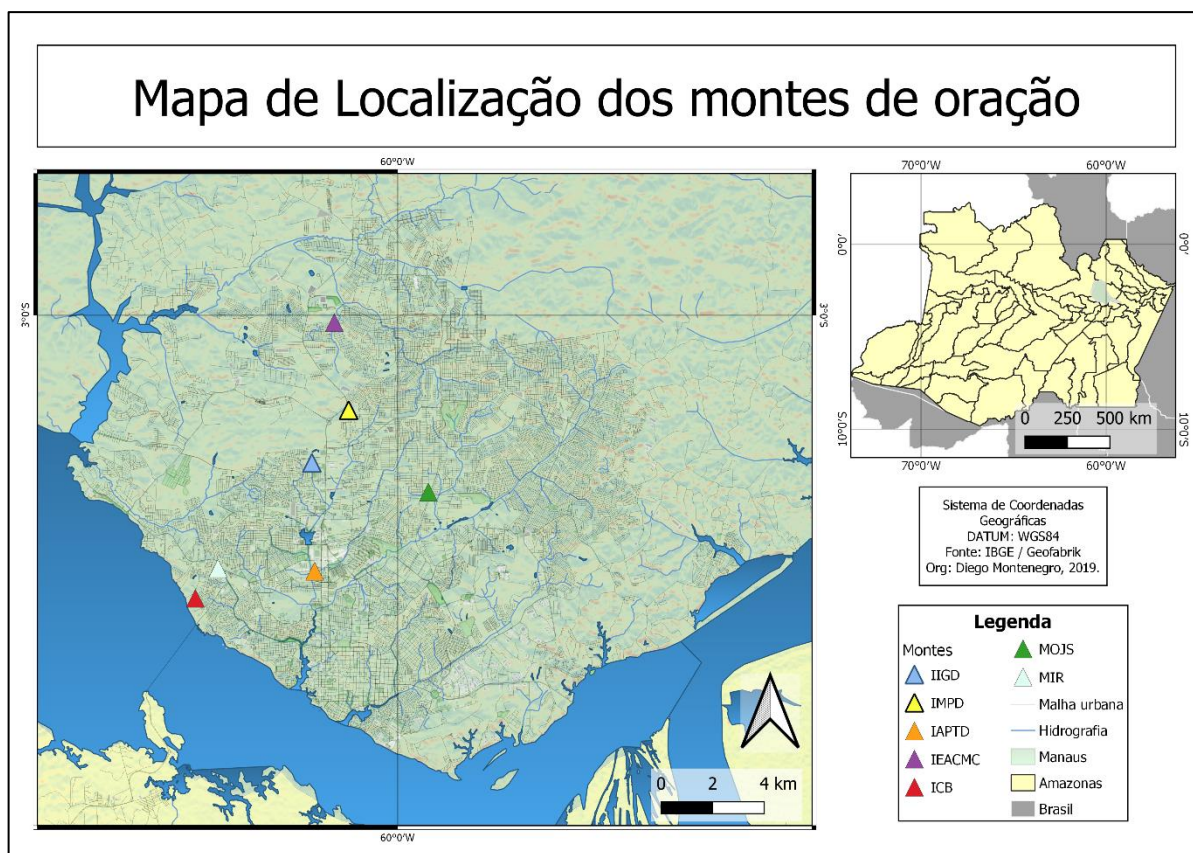
Os procedimentos metodológicos da pesquisa seguem os pressupostos descritos acima, logo, estes estão pautados na busca pela tangência integral do fenômeno. Em suma, os procedimentos adotados são: a) Levantamento bibliográfico e pesquisa teórica, b) Pesquisa de campo para coleta de dados objetivos (qualitativos e quantitativos) e subjetivos, c) organização dos dados e d) elaboração de material gráfico (figuras e mapas). O levantamento bibliográfico perpassa as mais diversas áreas científicas como a Geografia, a História, a

Teologia, a Filosofia, a Sociologia e a Psicologia. As obras e autores pesquisados estão inseridos em cada parte do trabalho com o objetivo de enriquecer o embasamento e fornecer referencial para as propostas científicas que emergem desta pesquisa. As visitas de campo foram realizadas em duas etapas: a primeira envolve a ida às igrejas que integram o recorte analítico da pesquisa. Nessas visitas foram coletadas informações acerca da história das igrejas, de sua doutrina, de sua visão acerca do fenômeno e também alguns relatos pessoais de experiências religiosas envolvendo os montes de oração. A segunda etapa da visita de campo envolve a ida aos locais (montes) de oração propriamente ditos. Nesse caso, quando possível, foi realizada a observação das atividades religiosas para a composição da análise a ser feita, além do registro fotográfico e coleta de dados físicos do terreno. Por fim, o tratamento dos dados coletados e a sua representação textual e gráfica no corpo deste trabalho se deu em laboratório com auxílio do professor orientador. Os materiais utilizados ao longo da pesquisa foram: câmera fotográfica, caderno de registro, gravador de voz e softwares de escritório e SIG.

A área de estudo desta pesquisa é a cidade, ou melhor, a metrópole de Manaus. Essa ênfase no caráter metropolitano da capital amazonense se dá no intuito de evidenciar o contexto específico em que os montes de oração em questão estão inseridos e também de trazer à mente as implicações desse contexto. Nesse sentido a Manaus metropolitana consiste em uma espacialidade de fluxos e dinâmicas econômicas, políticas e sociais, mas também de fenômenos da consciência e experiência religiosa que envolvem o espaço em uma dimensão própria. Este trabalho tem permeando todo o seu desenvolvimento o objetivo de destacar a multiplicidade dimensional que envolve o espaço e daí o cuidado em se tratar cada instância presente nos contextos espaciais de acordo com suas necessidades.

Dentro da presente área de estudo há um recorte analítico de sete igrejas evangélicas e seus respectivos sete montes de oração espalhados por Manaus (figura 1). As sete igrejas são de corrente pentecostal ou neopentecostal. É necessário destacar que ao longo do processo de estruturação desta pesquisa vários outros pontos foram identificados como montes de oração em atividade, contudo a pesquisa enfrentou dificuldade de aproximação em muitos casos, seja por ruído de comunicação, falta de receptividade por parte dos líderes eclesiais ou mesmo por questões de logística. As sete igrejas presentes nesse recorte analítico são, portanto, uma amostragem circunstancial dentro do contexto desta pesquisa.

Figura 1 - Área de estudo da pesquisa



Org: Diego Montenegro, 2019.

As siglas presentes na figura acima são as iniciais das igrejas visitadas: A Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), a Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus (IAPTD), a Igreja Evangélica Apostólica Congregação Monte Carmelo (IEACMC), a Igreja Casa da Benção (ICB), o Ministério Internacional de Oração Jeová Shamá (MIOJS) e o Ministério Internacional da Restauração (MIR). Há ainda que se notar que a ordem de chamada dessas igrejas ao longo do trabalho reflete o grau de ênfase ou importância que cada igreja atribuiu à prática de oração nos montes dentro de sua vivência religiosa. Sendo assim a IIGD foi a igreja que menos salientou a importância dessa prática e o MIR a que apresentou ênfase mais complexa sobre a prática em questão.

Seguindo a demanda imposta pelos objetivos e métodos, a pesquisa está estruturada em quatro capítulos, sendo o primeiro a apresentação teórico-metodológica, o segundo de cunho dedutivo, o terceiro de cunho fenomenológico e quarto de cunho estruturalista. O primeiro capítulo abordará os pressupostos epistêmicos, os métodos e procedimentos que embasam e estruturam esta pesquisa. Sendo assim será realizada uma reflexão sobre o papel

do método somado à teoria da soberania das esferas. Também será discutida a geograficidade do sagrado o que implica em uma reflexão acerca das categorias analíticas da Geografia aplicadas à Geografia do Sagrado. O segundo capítulo aborda o histórico envolvendo as montanhas como objetos sagrados para as religiões. Nesse capítulo serão abordados os montes sagrados da bíblia e de outras religiões como o islamismo, o budismo e mesmo de religiosidades indígenas em contexto mais próximo de Manaus. Além do simbolismo religioso o segundo capítulo demonstrará o simbolismo secular que envolve os montes. Essa abordagem irá convergir para uma aproximação com os “montes” presentes na área de pesquisa deste trabalho e tal aproximação justificará o uso de aspas na palavra “monte” que se fará a partir desse capítulo. O terceiro capítulo amplia os olhares e a aproximação para com o fenômeno e possibilitará o entendimento da esfera afetiva e experiencial do fenômeno por meio dos relatos dos sujeitos frequentadores dos montes de oração em Manaus. Nesse capítulo cada caso será abordado de forma a se enfatizar o sentido específico da prática de oração nos montes para cada igreja, mas também para evidenciar a progressividade da ênfase dada ao fenômeno da primeira à última igreja abordada. O terceiro capítulo também tratará acerca da configuração desses montes como um lugar íntimo para os sujeitos e, portanto, da sua lugaridade, isso tendo em vista o contexto metropolitano e mercadológico em que a terra é muitas vezes abordada apenas como produto.

No quarto e último capítulo são abordados os tecidos estruturais que possibilitam enxergar os montes de oração em Manaus dentro de um contexto mais amplo e a despeito de suas especificidades. Dessa forma destacou-se o âmbito psicológico, dogmático e o simbólico como sendo as três instâncias que dão forma aos montes de oração. O capítulo aborda o conteúdo desses três tecidos estruturais no caso dos montes de oração em Manaus, porém enfatiza que essas são características encontradas em todos os fenômenos hierotopográficos abordados. Este trabalho trata, por fim, de um fenômeno hierotopográfico, isto é, de um fenômeno hierofânico envolvendo a topografia do espaço, a qual é tomada de sentidos simbólicos advindos de arquétipos que a ressignificam de forma que se possa falar em uma dimensão sagrada do espaço geográfico e topográfico. É sobre essa dimensão que se busca aqui uma compreensão de forma a contribuir para o conhecimento científico em Geografia da Religião/do Sagrado e acerca das diversas espacialidades existentes em Manaus.

1. AS BASES DESTA HIEROGEOGRAFIA

A Geografia da Religião é um campo relativamente recente de uma ciência também relativamente recente no Brasil e, na verdade, percebe-se que não há consenso entre os geógrafos sobre a Geografia da Religião ser ou não um campo independente da Geografia ou um subcampo da disciplina Geografia Cultural. O fato é que a Geografia da Religião é um campo científico que caminha – como tantos outros já o fizeram –, passando por paradigmas e conflitos teóricos que se observados atentamente só tendem a conduzir a novas pesquisas que consolidem os debates.

Contudo, alguns pesquisadores da área, como Rosendahl (2003), apontam para certa omissão por parte dos geógrafos quanto aos esforços por desenvolver tal temática em pesquisas científicas. Pode-se entender tal omissão apenas como reflexo do que ocorre naturalmente com subáreas de qualquer ciência, por isso é possível encontrar justificativas para a pequena quantidade de trabalhos de conclusão de curso que almejam novos debates no campo da Geografia da Religião. Entretanto, entende-se aqui que o diagnóstico correto acerca da razão de tal omissão aponta para negligência e desinteresse por parte dos pesquisadores com relação à temática da religião. Ainda que fosse “apenas” um braço da Geografia Cultural não se justificaria a negligência que a Geografia da Religião enfrenta, pois sabe-se que poucos mecanismos sociais operam mais mudanças na realidade geográfica do que a cultura. Testificando o que se tem afirmado, Zeny Rosendahl afirma que:

Esta temática, entretanto, é pouco investigada pelos geógrafos, apesar da importância do sagrado e de sua espacialidade para a Geografia. [...] ressaltar a importância de se examinar a diversidade dos fenômenos religiosos, a distribuição de seus seguidores, a estrutura espacial criada por seu comportamento e as paisagens religiosas delineadas através de suas atividades (ROSENDAHL, 2003, p. 1).

Há uma disparidade de atenção entre, por exemplo, o estudo da Geografia da Religião e de áreas ligadas ao estudo da natureza e das contradições sociais. Tal disparidade é perceptível em muitas universidades que sequer dispõem de um currículo pronto a atender especificamente a Geografia Cultural/da Religião enquanto disciplinas. Rosendahl observa ainda que:

As razões da relativa negligência vinculam-se, basicamente, à pequena importância atribuída à cultura em geral pelos geógrafos brasileiros [...] As complexas ligações da religião com as outras dimensões da vida nas diferentes sociedades tornam tarefa difícil especificar que aspectos da religião são de interesse para os geógrafos (ROSENDAHL, 2003, p. 2).

Além da efetiva negligência que acomete a Geografia da Religião no Brasil há também o perigo de se monolitizar a sua abordagem teórica, o que dificulta a possibilidade de estudo nessa área sob vieses alternativos. No Brasil a tendência monolitizadora é verificada na

presença majoritária de estudos focados nas estruturas materiais e visíveis como pedra de toque para a compreensão da espacialidade do sagrado. Em suma, a parte majoritária dos estudos seguem esse viés locacional da Geografia da Religião, o qual visa a descrição das impressões deixadas pelas religiões no espaço geográfico, ou seja, tratam da visibilidade e exterioridade do fenômeno religioso. Afirmarções como “Os mistérios da fé interessam à experiência religiosa, à teologia e ultrapassam nosso estudo” e “A perspectiva que interessa aos geógrafos está na análise da experiência da fé no tempo e no espaço em que ela ocorre” (ROSENDAHL, 2002, p. 10) expressam o interesse locacional desse primeiro viés da Geografia da Religião, o qual se detém na descrição da religião impressa na paisagem pelo fenômeno religioso (igrejas, festejos e etc) e nas territorialidades existentes e visíveis.

Em contrapartida a esse primeiro viés há a corrente que visa principalmente a fenomenologia na Geografia da Religião, representada no Brasil principalmente pelo geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho. Essa segunda, comumente chamada de escola relacional, preconiza que o que se pode observar exteriormente como efeito da influência religiosa sobre o espaço geográfico seria apenas a ponta emersa do iceberg e, por isso, se faria necessário ir além da análise paisagística da Religião. A exterioridade do espaço sagrado seria, portanto, o resultado de relações que são tão importantes quanto as estruturas formadas, como o próprio Gil Filho afirma: “Entendemos que o papel preponderante da Geografia da Religião deva ser o de se ocupar com o fenômeno religioso visto como espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião” (GIL FILHO, 2007, p. 210). Os dois vieses ou escolas acima mencionadas podem ser sintetizadas conforme o seguinte:

Uma... ‘busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem’; e outra... ‘busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião’ (GIL FILHO, 2009, p. 76).

Uma coisa comum entre esses dois vieses da Geografia da Religião é a centralidade das hierofanias nos estudos. Estudando o caso dos pentecostais no Brasil, Oliveira (2012) afirma que “o espaço sagrado possui características que o diferencia do espaço profano, fazendo com que o homem religioso vivencie de forma diferente tais espaços” (OLIVEIRA, 2012, p. 144). Sendo assim a hierofania é o fator que torna evidente a diferença, a rotura e a descontinuidade entre sagrado e profano (ELIADE, 1992). Ambas abordagens também evidenciam questões teóricas e epistemológicas que as precedem e, por isso, faz-se necessário a iniciação deste trabalho recorrendo justamente às questões e tensões teóricas que marcam a abordagem científica dos fenômenos religiosos nas ciências. Naturalmente as pesquisas

científicas que em seus objetos de estudo contenham questões relacionadas ao transcendente e à metafísica são arguidas com maior severidade do que as pesquisas cujos objetos são meramente imanentes e materiais. Isto se deve pelo fato de que a própria concepção de “pesquisa científica” geralmente é uma designação eivada de conceitos e decisões epistemológicas que, por vários motivos, de antemão exigem do pesquisador um alinhamento metodológico específico. Na Geografia da Religião, como citado, isto se torna claro mesmo pelo ainda atual desinteresse majoritário por tal área. Nesse sentido, a primeira problemática teórica desta pesquisa consiste em investigar a origem dessa polarização entre o locacional (imanente) e o relacional (transcendente) na ciência geográfica.

Como já se sugeriu, a causa dessa não ação em prol de uma Geografia do Sagrado está muito mais ligada à uma questão de concepção científica do que a uma simples falta de vontade por parte dos geógrafos. A hipótese central admitida aqui é de que o sagrado e tudo que transcenda o imanentismo e o materialismo tende a ser desprezado por conta de um viés majoritário que se construiu no meio científico e que, com o tempo, passou a ser confundido com a própria ciência em si. Portanto, a divisão entre a Geografia da Religião locacional e relacional seria meramente um sintoma dessa problemática mais profunda.

1.1. O sagrado e o conhecimento científico: escolhas e renúncias

Quando se envereda por um estudo de proposição teórica o que se tem por certo é que num ou noutro momento surgirão questões paradigmáticas entre polos epistemológicos. Um desses principais paradigmas é o que polariza de um lado a tradição e do outro o novo (ou o progresso). Gomes (1996) relembra em uma breve genealogia das ciências que esse conflito é representado - no polo da tradição – pelo pensamento religioso e pela tradição católica medieval, ao passo que o polo do progresso seria representado pelo próprio pensamento científico surgido no renascimento. Uma vez que a contradição entre esses polos revela a constante tentativa de superação da tradição pelo novo, pode-se se falar em uma ânsia revolucionária do progresso em relação à tradição. Diz-se também que

Na época do Iluminismo, a influência do ideal humanista da ciência concedeu um poder praticamente ilimitado às ciências naturais [...] a primeira vítima da deificação humanista da ciência foi a vida da fé [...] para o ‘esclarecido’, os milagres e mistérios da fé na revelação de Deus eram anacrônicos. A ciência, afinal, tinha uma explicação racional para todas as coisas (DOOYEWEERD, 2015, p. 103).

Gomes (1996) aponta que “O racionalismo progressista faz da crítica seu princípio fundador. É a partir dela que se perpetua e se renova. Desta forma tem sido o motor do processo de renovação moderna” (GOMES, 1996, p. 31). O pensamento religioso representa, no contexto do século XVI, o apego por valores antirrevolucionários (fixos, estáticos) e que

eram um obstáculo ao pensamento científico moderno. Essa crítica consiste em identificar nos opositores a figura do que é irracional e superado, como aponta Santos:

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas (SANTOS, 2005, p. 21).

Ainda que existam os que se debruçam sobre questões religiosas com uma curiosidade científica, faz-se latente o fato de que “Ao contrário da ciência aristotélica, a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata” (SANTOS, 2005, p. 24). Negando os resultados da experiência imediata do homem enquanto dados confiáveis e úteis para pesquisas que ambicionassem ser genuinamente científicas, todo e qualquer dado que parta de algum aspecto subjetivo ou de uma particularidade passou a ser tido como irrelevante e descreditado dentro do contexto científico. A ciência não só deveria preferivelmente partir de, mas também propor ao seu término, um conhecimento aplicável universalmente. Dessa forma, o sagrado e as religiões – que necessariamente implicam em vivência subjetiva e particularidades – distanciaram-se do radar da curiosidade científica que passou progressivamente a ser a forma “oficial” de conhecimento da verdade.

A proposta da ciência moderna confere a sua segurança e confiabilidade ao seu método. Gomes (1996, p. 29) afirma que “A ciência moderna se legitima pelo método”. Sendo assim, sob a visão do paradigma dominante “o método é considerado como o único meio de oferecer todas as garantias lógicas da relação entre pensamento e realidade” (GOMES, 1996, p. 31). A partir disso as ciências passaram a ser compreendidas como os óculos que ajudariam o ser humano a compreender o funcionamento do universo. Modelos físicos e matemáticos seriam a tradução do significado desses movimentos e por isso Capra (1996) se refere à ciência moderna como sendo “mecanicista”. O reflexo desse mecanicismo foi visível nas ciências humanas na forma da imposição da utilização de métodos quantitativos como parâmetro validador de suas teorias. Pode-se dizer que a razão pela qual muitos trabalhos mesmo em Geografia da Religião restrinjam-se a mapear e verificar a espacialização dos eventos e populações religiosas de maneira mais locacional esteja ligado ao domínio desse paradigma dominante nas ciências. Ainda que haja certo distanciamento histórico entre os dias atuais e a revolução científica do século XVI, é possível entender tal questão como um efeito residual dos pressupostos iluministas sobre a ciência geográfica feita hoje. A postura restritiva ao aspecto locacional do fenômeno religioso é reflexo da adoção de uma visão epistêmica racionalista e materialista.

Todavia Santos (2005) aponta que ao longo do século XX desenvolveu-se uma crise nesse paradigma dominante. A crítica parte pela crescente descrença na ideia de que essa ciência racionalista e de rigor inflexível estaria associada ao desenvolvimento e progresso social da espécie humana. Fatos como o grande peso da ciência moderna, a partir dos avanços da física e da química, ao setor bélico em contexto de guerras mundiais abalaram a crença geral de que a ciência levaria a humanidade à uma espécie de remição. Em suma, a ciência moderna pareceu murchar “perante o fenômeno global da industrialização da ciência” (SANTOS, 2005, p. 56). A ciência instrumentalizada para fins empresariais, comerciais, financeiros e estatais gerou a crítica de que

Tanto nas sociedades capitalistas quanto nas sociedades socialistas de Estado do leste europeu, a industrialização da ciência acarretou o compromisso desta com os centros de poder econômico, social e político, os quais passaram a ter um papel decisivo na definição das prioridades científicas (SANTOS, 2005, p. 57).

Séculos depois do seu surgimento o paradigma dominante testemunha o paradigma emergente propor uma nova revolução. As ideias de novas correntes filosóficas, vindas sobretudo das ciências sociais, surgiram como “o novo” enquanto a ciência moderna passaria à condição de tradição a ser questionada e superada por essa nova revolução. Ao passo que sob o domínio do modelo racionalista as ciências sociais ficaram marginalizadas por, supostamente, não atender ao rigor do método científico moderno, agora, sob o domínio do paradigma emergente as ciências humanas e sociais ganharam uma nova abordagem:

A distinção dicotômica entre ciências naturais e ciências sociais deixou de ter sentido e utilidade. Esta distinção assenta numa concepção mecanicista da matéria e da natureza a que contrapõe, com pressuposta evidência, os conceitos de ser humano, cultura e sociedade (SANTOS, 2005, p. 61).

Santos (2005) passa ainda a elencar outros processos que evidenciam a quebra desse paradigma dominante, como os avanços da biologia que “põem em causa a distinção entre o orgânico e o inorgânico, entre seres vivos e matéria inerte e mesmo entre o humano e o não humano” (p. 61), o progresso nas pesquisas acerca do “‘inconsciente coletivo’ imanente à humanidade no seu todo, de Jung” (p. 63) e as teorias do físico Fritjof Capra que demonstram um avanço no sentido de apontar consciência e matéria como duas projeções que são “mutuamente envolventes, de uma realidade mais alta que não é nem matéria nem consciência” (SANTOS, 2005, p. 64). As ciências do paradigma emergente tornaram a dar crédito aos dados subjetivos, questionaram a neutralidade científica do pesquisador e passaram a discutir a separação entre sujeito e objeto, contudo, o conflito permaneceu de modo que os representantes da ciência clássica (moderna) sequer reconhecem a cientificidade do paradigma emergente por ser, supostamente, sem rigor metodológico e subjetivista em

demasia. O fato é que essa polarização leva, novamente, a novos conhecimentos que são colocados como a base para questionar, criticar e propor a superação dos conhecimentos existentes como que em um eterno jogo de ganha e perde. Novamente os novos saberes criam polos epistemológicos opostos entre si e a postura implicitamente exigida aos pesquisadores é a de escolha de um lado em detrimento do outro de forma que cada escolha seja também uma renúncia.

Obviamente, as críticas do paradigma emergente são amplamente rebatidas e há resistência por parte dos cientistas “clássicos” que defendem os pressupostos da revolução científica iluminista. Estes argumentam, sobretudo, que a ciência do novo paradigma, ou pós-moderna como alguns se referem, carece de metodologia confiável e de rigidez nos procedimentos, principalmente porque aceitam a subjetividade e a particularidade em si como forma de conhecimento válido acerca da realidade. Esse conflito ainda está em curso e divide os pesquisadores atualmente de modo que fazer ciência, muitas vezes, só é possível após a escolha de um ou de outro “lado”.

A abordagem aqui proposta ambiciona questionar a obrigatoriedade de se repetir o ciclo revolucionário que refaz indefinidamente o rompimento de tradições científicas metodológicas estabelecidas com o objetivo de se alcançar novos paradigmas. A polarização tem seu valor dialético, contudo, isso não significa que deva ser esse o único caminho de avanço científico a ser trilhado. A proposta aqui realizada aponta na direção de uma outra via de conhecimento científico que dê um lugar apropriado ao sagrado como objeto de pesquisa, não o subestimando nem tampouco o superestimando. Essa proposta perpassa a discussão de três pontos que fundamentam o modelo de científico perde-ganha aqui evidenciado: 1) O papel atribuído ao método científico, 2) a discussão acerca das esferas e domínios da realidade e 3) dos impactos dessas questões na construção da ciência geográfica. A presente proposta aponta para caminhos alternativos no que diz respeito a esses três pontos. Esses caminhos, por fim, são identificados aqui como os norteadores epistemológicos da pesquisa.

1.2. A questão do método e da instrumentalidade

Sobre a questão do método, Eric Voegelin, sociólogo alemão, critica o positivismo afirmando que “os métodos utilizados nas ciências matematizantes do mundo exterior” passaram a deter “uma virtude inerente” o que levou ao estado em que os métodos – em especial os das ciências naturais - se tornaram o crivo para que as demais pesquisas pudessem ser tidas por científicas (VOEGELIN, 1982, p. 18). Logo, qualquer tentativa de conhecimento

acerca da realidade que não se submetesse ao método científico tal e qual concebido por esse movimento majoritário seria rotulada como pseudociência. Segundo o referido autor, com o tempo essa atitude padronizadora do conhecimento a partir de um método modelo atingiu mesmo àquelas ciências que já haviam sido alvo da crítica das ciências duras. Voegelin critica fenomenólogos que afirmam que

... as questões metafísicas, em especial, que não admitem resposta através dos métodos das ciências fenomenológicas, não deveriam ser formuladas; de que os domínios da existência que não fossem acessíveis à exploração por meio dos métodos-modelo não eram pertinentes; e num ponto extremo, de que tais domínios da existência nem ao menos existam (VOEGELIN, 1982, p. 19).

Essas formulações – ainda que feitas por cientistas críticos do racionalismo – não escapam de serem racionalistas. Em suma, esse espírito de definir a ciência a partir do método modelo perpassou toda a história da ciência. Voegelin (1982) aponta que o cerne dessa postura seria uma visão um tanto quanto indefinida sobre o que seria a ciência em si e o que seria o método científico. Esse autor compreende que o objetivo inicial das ciências seria buscar a verdade com respeito aos vários domínios da realidade e, portanto, essa limitação dos vários domínios da existência a um método modelo estaria distorcendo a complexidade da realidade e, portanto, desvirtuando as ciências de seu objetivo inicial. Voegelin (1982) define ciência como o estudo de fatos que sejam pertinentes “na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência” de algo (VOEGELIN, 1982, p. 19). Nesse sentido, como há inúmeros campos científicos, as essências buscadas também seriam distintas umas das outras. Assim o método para Voegelin, corresponde a um conjunto de ferramentas e estratégias que “são adequadas na medida em que possam ser usadas efetivamente como meios para chegar a esse fim” essencial das ciências (VOEGELIN, 1982, p. 19). Tendo em vista essas duas definições, Voegelin conclui que “objetivos diferentes requerem métodos diferentes” (ibidem) isto é, cada essência de cada campo científico requer uma escolha metodológica particular e atenta. Dessa forma, qualquer definição metodológica apriorística já incorreria em erro de início.

A base da ciência moderna e mesmo das ciências que buscaram a quebra paradigmática do racionalismo tem estado sobre essa problemática. Com isso Voegelin (1982 e 2008) propõe um exame e um escrutínio norteador no que diz respeito à composição metodológica das pesquisas. Esse escrutínio consiste na análise repetitiva do grau de aproximação proporcionado por cada método com relação ao objeto de estudo e suas especificidades. Voegelin afirma que

se o método trouxe clareza essencial ao que era apenas vislumbrado, então era adequado; se não conseguiu fazê-lo, ou mesmo se trouxe clareza essencial a algo sobre o que não havia interesse concreto, então ele se revelou inadequado (VOEGELIN, 1982, p. 20).

Sob essa perspectiva as pesquisas devem buscar ajustar seus métodos aos seus objetos de estudo e seus objetivos particulares. Essa questão implica também no fato de que se uma pesquisa científica se propõe a investigar objetos de essências ou domínios distintos da realidade, deve-se considerar a possibilidade de cooperação entre métodos apropriados para cada domínio presente. Nesses termos, pode haver uma transgressão de um engessamento metodológico entendendo-se que

Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta [...] essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica (SANTOS, 2005, p. 77-78).

Santos (2005) afirma também que “A consagração da ciência moderna nestes últimos quatrocentos anos neutralizou a explicação do real, a ponto de não o podermos conceber senão nos termos por ela propostos” (SANTOS, 2005, p. 84). Nesse sentido o resgate do papel do método proposto por Voegelin como se tem exposto aqui vem justamente para salvaguardar a convivência pacífica de métodos destinados a aspectos diferentes da realidade e que estejam presentes em um mesmo fenômeno, como é o caso do fenômeno religioso. Desta forma, há certa abertura para a explicação do fenômeno ora estudado sem a necessidade de escolhas apriorísticas que são necessariamente excludentes.

O diálogo metodológico atendendo aos objetivos das pesquisas como se propõe aqui tem a função primeira e última de se evitar a negação ou omissão de uma faceta do fenômeno em detrimento de outra. Não se trata de decidir entre ignorar a religião como objeto científico ou comprometer a rigidez científica. Não se trata de escolher um ou outro polo epistemológico, mas sim de preocupar-se com a demanda do próprio fenômeno e de sua devida abordagem. A presente proposta, portanto, não se trata necessariamente das escolhas, mas da “identificação” do método e isso baseado no próprio objeto e no objetivo proposto.

1.3. As esferas do real: soberanas e universais

No centro da questão do método está a visão da realidade constituída por domínios distintos, visão essa que em muitos casos é ignorada de forma que a realidade se torna em um “real” homogêneo e objetificado a partir de um viés epistemológico modelo e absoluto. É justamente no sentido de defender essa visão da realidade composta por domínios que, apesar de interconectados são distintos entre si, que surge a proposta da soberania das esferas de Herman Dooyeweerd, filósofo reformacional holandês. Nessa proposta teórica Dooyeweerd

propõe que “A realidade criada apresenta uma grande variedade de aspectos ou modos de ser na ordem temporal” e que esses aspectos dividem a realidade em uma “riqueza de cores, do mesmo modo que a luz é refratada nos matizes do arco-íris quando passa por um prisma” (DOOYEWEERD, 2015, p. 55). Dessa forma

número, espaço, movimento, vida orgânica, sentimento emocional, distinção lógica, desenvolvimento histórico da cultura, significado simbólico, interação social, valor econômico, harmonia estética, lei, avaliação moral e certeza da fé compreendem aspectos da realidade (DOOYEWEERD, 2015, p. 56).

Esses aspectos da realidade seriam, portanto, campos de investigação de diferentes ciências como a matemática, as ciências naturais (Física e Química), a Biologia (a ciência da vida orgânica), a Psicologia, a Lógica, Geografia, a História, a Linguística, a Sociologia, a Economia, a estética, a teoria do direito, a ética ou a ciência moral e a teologia (DOOYEWEERD, 2015). Dooyeweerd argumenta que a tendência dessas ciências ao estudar seus aspectos isoladamente é uma espécie de absolutização de seus aspectos, isto é, a matemática – caindo nesse erro - seria matematizante ou, mais claramente, reduziria outras esferas à esfera matemática. Tecendo críticas ao iluminismo o referido autor afirma que o método adotado pelos iluministas foi “impingido às outras ciências” de forma que mesmo “os aspectos da sociedade humana eram vistos em termos do método científico natural” ao que se conclui que a ciência natural iluminista “foi muito além dos seus limites” (DOOYEWEERD, 2015, p. 125). Um outro exemplo de absolutização dado por Dooyeweerd diz respeito ao aspecto emocional. O autor destaca o seguinte diálogo presente na obra “O Fausto” de Goethe:

Deixa-o então preencher todo o teu coração, E quando esse sentimento arrebatá-lo toda, chama-o então como quiseres, Chame-o felicidade! Coração! Amor! Deus! Eu não tenho um nome para isso. *O sentimento é tudo*; Nomes não são mais que som e fumaça; A velar as chamas do céu (DOOYEWEERD, 2015, p. 62, tradução e ênfase de Dooyeweerd).

Ante a afirmação romântica de Fausto para Gretchen (Margarida) de que tudo na realidade se resume ao sentimento e ao aspecto subjetivo Dooyeweerd passa a pensar na hipótese de que alguém tome a visão de mundo de Fausto para si. Nesse sentido Dooyeweerd questiona: “o que vai impedir essa pessoa de declarar que o sentimento é a origem do número, do espaço, do movimento, do pensamento lógico, do desenvolvimento histórico e assim por diante?” (DOOYEWEERD, 2015, p. 61). Portanto, a teoria da soberania das esferas surge no contexto desta pesquisa como a salvaguarda contra a tendência absolutizante que pode levar o fenômeno religioso a ser encarado apenas exclusivamente a partir do viés locacional (natural-matematizante) ou do relacional (emocional-subjetivista).

Continuando com a analogia do arco-íris Dooyeweerd esclarece que nenhuma cor deriva de outra, antes, todas em sua essência derivam da luz branca. Nesse sentido entende-se a luz branca como o real em si, isto é, a unidade holística de que tratam inclusive os pensadores sistêmicos da chamada ciência da complexidade (CAPRA, 1996). Dooyeweerd afirma que “na realidade, o que nos leva a absolutizar não é a ciência como tal, mas um fundamento idólatra que toma conta de nosso pensamento” e que “a ciência pode apenas colher conhecimento da realidade por meio da análise teórica dos seus muitos aspectos” sendo que “isso não nos ensina nada no que diz respeito à unidade mais profunda ou à origem desses aspectos” (DOOYEWEERD, 2015, p. 56-57). Nesse sentido nenhum método modelo ou particular pode se dignar a uma compreensão que ambicione ser totalizante e, caso o faça, incorrerá em absolutização do aspecto enfocado. Na perspectiva dooyeweerdiana os cientistas devem se ater para à possibilidade da presença de mais de uma esfera (instância) do real em meio aos seus objetos de estudos. É por conta da natureza própria que cada esfera do real possui, que surge o nome da teoria, isto é, “Soberania das Esferas”. As esferas que compõem o real são entendidas como soberanas; cada uma cheia de sentidos sobre si mesma, mas nenhuma esgotadora dos sentidos que compõem o real. Cada esfera teria a autoridade e a soberania de julgar e explicitar fatos dentro de sua “jurisdição” epistemológica e metodológica, mas não sobre outras esferas.

Como visto, Dooyeweerd reconhece a interação entre as esferas modais da realidade de forma que se possa sustentar o contato entre as esferas sem absolutização. Aliás, Dooyeweerd afirma que ainda que cada aspecto da realidade tenha seu núcleo central e particular, esses aspectos só podem ser compreendidos a partir da sua existência em contato com outras esferas:

todo aspecto ou modo de experiência tem um núcleo modal que garante seu significado especial e irreduzível. Mas este núcleo modal de seu sentido só pode expressar-se numa série dos chamados momentos analógicos, referindo-se aos núcleos modais de todos os outros aspectos de nossa experiência que precedem ou sucedem, respectivamente, o aspecto considerado na ordem temporal (DOOYEWEERD, 2018, p. 67).

Tratando especificamente da esfera no centro desta pesquisa – isto é, o espaço – o próprio Dooyeweerd comenta uma relação possível do espaço com o sentimento sem a absolutização do primeiro pelo último:

[o aspecto sentimental] manifesta sua coerência com o aspecto espacial em analogias espaciais, ou seja, a sensação subjetiva de espacialidade e o espaço sensorial objetivo de nossa percepção sensorial, cujo sentido modal é bem diferente daqueles do puro espaço matemático, do espaço físico, do espaço biótico e assim por diante. (DOOYEWEERD, 2018, p. 68).

Ao comentar um “momento analógico” do Espaço com o sentimento humano Dooyeweerd – um filósofo holandês – apresenta ter uma boa noção de uma questão interna bastante complexa da ciência geográfica, isto é, a diversidade de olhares possíveis para com o espaço enquanto objeto de estudo. Desta forma, o que se propõe fazer a seguir é delimitar uma abordagem analítica do espaço que captura os momentos analógicos deste com outras esferas envolvidas no fenômeno ora pesquisado.

1.4. A geograficidade do Sagrado

Dentro do campo da Geografia da Religião enfatiza-se que o objeto de estudo central desta pesquisa é o sagrado enquanto fenômeno espacial e evidenciado sobretudo pelas hierofanias. Logo, os “momentos analógicos” referidos por Dooyeweerd devem capturar justamente o entrecruzamento da esfera do espaço com as demais esferas envolvidas no sagrado. A captura desses entrecruzamentos, em termos da ciência geográfica, significa identificar a geograficidade do sagrado por meio da utilização de categorias de análise próprias da ciência geográfica, afinal “como toda ciência a geografia possui alguns conceitos-chave, capazes de sintetizarem a sua objetivação” ou o ângulo de análise, o qual “confere à geografia a sua identidade e a sua autonomia relativa” no âmbito das ciências (CORRÊA, 2000, p. 16). É preciso lembrar também que “cada conceito possui várias acepções, cada uma calcada em uma específica corrente de pensamento” (CORRÊA, 2000, p. 16). Logo, a escolha da categoria de análise geográfica pode implicar – além da escolha de um ângulo de análise – na adoção de uma visão de mundo implicitamente atrelada a tal categoria. Entramos aqui na tentativa de pensar a Epistemologia da Geografia antevendo sua prática, algo de que já se tem publicado como em Suertegaray (2005).

A categoria região, por exemplo, esteve geralmente ligada à ideia de unidade e diferenciação entre porções espaciais. O termo região é empregado por outras ciências e mesmo no senso comum, o que lhe confere uma ampla gama de sentidos. Especificamente em Geografia a região pode ter um sentido administrativo ligada à gestão de áreas diversas sob um governo central que as rege (GOMES, 2000). A região pode “ser empregada como uma referência associada à localização e à extensão de um certo fato ou fenômeno” ou ainda “uma referência a limites mais ou menos habituais atribuídos à diversidade espacial” (GOMES, 2000, p. 53). A categoria território tende a se referir a um dado espaço “definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (SOUZA, 2000, p. 79). Ainda assim, o território pode ser visto como resultado das relações sociais, que materializam no espaço concreto de forma que

possam ser também cíclicos e/ou móveis o que leva à produção de territorialidades (SOUZA, 2000). A paisagem, em uma definição clássica está ligada ao aspecto visual do espaço, isto é, “Tudo aquilo que nós vemos, o que nossa visão alcança” ela “Não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons, etc” (SANTOS, 1988, p. 21). Apesar de resultar de uma forte relação entre elementos físicos, biológicos e antrópicos a paisagem costuma ser enfatizada a partir da sua elaboração e processamento pelo homem. Nesse sentido é dito que a paisagem “só existe a partir do indivíduo que a organiza, combina e promove arranjos de conteúdo e forma dos elementos num jogo de mosaicos” (GOMES, 2001, p. 56). O lugar surge como uma resposta ao excesso de ênfase nas questões imanentes do espaço – continuidades, conflitos e feições. O lugar prioriza a “micro escala, propondo uma análise do lugar como mundo das experiências intersubjetivas dos indivíduos” (RODRIGUES, 2015, p. 5038). Essa aproximação com os indivíduos (ou sujeitos) visa promover um entendimento do homem para além de um elemento da natureza ou de classe social, mas como sujeito em relação com o lugar (NOGUEIRA, 2004).

Longe de serem as únicas possibilidades de conceito para cada categoria, todas os conceitos são polissêmicos e nesse sentido é possível identificar possibilidades de objetivação do sagrado a partir de todas as categorias abordadas. O sagrado pode ser observado a partir de uma perspectiva regional em que certas porções espaciais que contém um conjunto de locais religiosos formem uma região sagrada em contraposição com o que está fora, o profano. O sagrado também tem dinâmicas territoriais evidenciadas na espacialização das religiões e nos conflitos entre os agentes da espacialização. Na perspectiva religiosa o bem e o mal, as trevas e a luz, a verdade e a heresia estão em constante embate para fincar suas bandeiras sobre um dado território. O sagrado também pode ser objetivado a partir da perspectiva paisagística. A representação do sagrado no espaço pode ser evidenciada pela conjunção de elementos naturais como florestas, montanhas e rios sagrados ou pela dinâmica antrópica representada na figura das cidades, santuários, templos ou estradas igualmente sagradas que formam imagens representativas do sagrado. O sagrado possui ainda fortemente ligado a si a dimensão íntima de relacionamento homem-lugar, uma vez que a experiência religiosa é fortemente marcada pela experimentação subjetiva do sagrado.

É possível observar também que ao mesmo tempo em que todas essas categorias apresentam possibilidades de objetivação geográfica do sagrado, todas elas têm um foco central que enfatiza certas instâncias dentro do campo da espacialidade do sagrado. Contudo,

definir uma dessas categorias aprioristicamente seria ir contra os norteadores epistêmicos anteriormente abordados aqui. É possível sim que um dado fenômeno a ser estudado caiba dentro de uma perspectiva territorial (território sagrado) ou de qualquer outra objetivação. Contudo, a escolha de uma dessas categorias sem a análise dos objetivos e do objeto de estudo em si pode implicar na absolutização de uma esfera envolvida no fenômeno hierofânico sobre outras que passam a ser obscurecidas. Sendo assim, a avaliação do presente objeto de estudo - os montes de oração em Manaus - revelou que esse fenômeno guarda em si questões relativas à esfera material (monte), à esfera simbólica dos montes, ao aspecto racional da elaboração da práxis em si e ao aspecto subjetivo ligado à experiência do sagrado. Então, assumindo-se a postura da ciência do perde-ganha seria necessário optar aqui ou pela perspectiva da região sagrada, do território sagrado, da paisagem sagrada ou do lugar sagrado. Certamente todas essas perspectivas iriam elucidar diversos pontos importantes, mas todas elas também deixariam de fora uma ou outra compreensão de questões presentes nos objetivos desta pesquisa. Nesse sentido a geograficidade do sagrado no que diz respeito ao caso dos Montes de Oração em Manaus exhibe uma diversidade de escalas e objetivações espaciais que demanda uma adequação metodológica, ou seja, o arranjo analógico entre espaço e sagrado aqui demanda essa abordagem mais cuidadosa.

Falando em escala espacial, cabe aqui inserir o conceito de Espaço, uma categoria de análise que, apesar de ser a última a ser apresentada aqui, é identificada como um conceito chave na Geografia (CORRÊA, 2000). A própria polissemia do termo “espaço” exhibe sua natureza diversa. O espaço pode ser de origem astronômica, matemática, econômica e psicológica como viu-se na assertiva dooyeweerdiana anteriormente citada. Inicialmente o termo Espaço em Geografia costuma estar ligado a uma “porção específica da superfície da Terra, identificada seja pela natureza, seja por um modo particular como o Homem ali imprimiu as suas marcas” (CORRÊA, 2000, p. 15). Na escola tradicional da Geografia o Espaço não seria um conceito chave, mas um simulacro para as análises que realmente estariam em voga, isto é, as análises da paisagem e da região. Em suma, o espaço seria a “base indispensável para a vida do homem, encerrando as condições de trabalho, quer naturais, quer aqueles socialmente produzidos” (MORAES, 1990 *apud* CORRÊA, 2000, p. 18). Após um período de crítica a essas concepções, as quais foram acusadas de serem vagas demais, é que surge, “calcada no positivismo lógico a revolução teórico-quantitativa” (CORRÊA, 2000 p. 19-20) uma nova noção de espaço geográfico. Nesse “período” a

Geografia – ou, os geógrafos – buscaram integrar a proposta de unidade epistemológica das demais ciências, isto é, a unidade calcada nas ciências da natureza. Sendo assim, o espaço passa a ser considerado sob um viés físico e objetivado justamente para o fim de se quantificar os eventos e fenômenos nele ocorridos.

Como todo desdobramento de pensamento científico, este da Geografia positivista é passivo de críticas e elogios. Enquanto elogios, pode-se afirmar que nesse período a Geografia se operacionalizou e adquiriu modelos para compreensão da organização espacial. Todavia, - e como bem frisa Corrêa (2000) – este período foi marcado pelo silêncio acerca das contradições do espaço, aquelas dificilmente traduzíveis por números e gráficos, aquelas presentes nos agentes sociais, no tempo e em transformações paradigmáticas, as quais foram vistas quase como inexistentes. É justamente nesse contexto de percepção da inadequação desta geografia para novos tempos é que surge a geografia crítica fundada no materialismo histórico e na dialética. Esta, de forma bilateral age de maneira revolucionária, isto é, rompendo tanto com o caráter descritivo da geografia tradicional quanto com o quantitativismo da geografia positivista. Sendo assim, o espaço passa a ser visto principalmente como “um espaço social, vívido, em estreita correlação com a prática social”, não somente com a prática, mas sobretudo enquanto “locus da reprodução das relações sociais de produção, isto é, reprodução da sociedade” (CORRÊA, 2000, p. 25-26).

No que diz respeito à Geografia Humanista e Cultural, esta mostrou-se “calcada nas filosofias do significado, especialmente a fenomenologia e o existencialismo” e por isso mesmo mostrou-se

assentada na subjetividade, na intuição, nos sentimentos, na experiência, no simbolismo e na contingência, privilegiando o singular e não o particular ou o universal e, ao invés da explicação, tem na compreensão a base de inteligibilidade do mundo real (CORRÊA, 2000, p.30).

É nesse estágio de desenvolvimento do pensamento geográfico que o Espaço ganha grande ênfase sobre a sua dimensão vivida, isto é, a “uma experiência contínua, egocêntrica e social, um espaço de movimento e um espaço-tempo vivido ... que ... se refere ao afetivo, ao mágico, ao imaginário” (HOLZER, 1992, p. 440). O espaço passa a ser objetivado a partir de uma escala que evidencia a vivência de afetos e desafetos ligados a si (TUAN, 1983).

A categoria Espaço, portanto, se mostra como multidimensional ao longo do desenvolvimento da ciência geográfica. Tal multidimensionalidade evidencia que o Espaço se trata de uma categoria geral que ao longo do seu próprio desenvolvimento histórico na Geografia tem sido capaz de congrega todos os aspectos individualmente objetivados pelas

categorias região, território, paisagem e lugar ao mesmo tempo em que não se obriga a objetivar nenhum desses particularmente. Tal insight direcionou esta pesquisa a considerar que entre regiões, territórios, paisagens e lugares sagrados as instâncias presentes no caso dos Montes de Oração em Manaus estariam mais bem acolhidos dentro da categoria Espaço, de forma a consistir em um Espaço Sagrado.

1.5. Pensando a categoria Espaço Sagrado

A busca por uma Geografia do Sagrado para além da Geografia da Religião reside em uma diferenciação fundamental. A Geografia da Religião costuma oscilar entre uma “Geografia religiosa” e uma “Geografia das religiões” como afirma Gil Filho (2001). Nessa diferenciação, a Geografia religiosa seria “focada na influência da religião na percepção do homem sobre o mundo e a humanidade, que essencialmente concerne ao âmbito teológico e cosmológico” enquanto que a Geografia das religiões remeteria aos “efeitos e relações da religião com a sociedade, meio-ambiente e cultura. Sob este ponto de vista a religião é estritamente uma instituição humana” (GIL FILHO, 2001, p. 2). A primeira seria a geografia que a religião produz de si a partir de convicções teológicas próprias e representações simbólicas, portanto, relacionais. A segunda, seria a geografia científica estudando essas instituições enquanto dados espacializados locacionalmente. A primeira conduz o sujeito à uma mudança de cosmovisão, isto é, diz respeito à subjetividade, a segunda observa e descreve a ação dos sujeitos a partir das marcas deixadas no espaço concreto.

Caminhar em direção a uma Geografia do Sagrado significa reconhecer a complexidade do Sagrado enquanto objeto que produz espacialização e que cria espacialidades e que, portanto, envolve processos e fenômenos distintos. Gil Filho (2001) lembra que “O sagrado, para Otto (1992), é uma categoria de interpretação e avaliação a priori, e como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso” (GIL FILHO, 2001, p. 3). Essa característica apriorística e pré-teórica do sagrado é o que difere os fenômenos religiosos dos fenômenos culturais em *stricto sensu*, pois o sagrado que os sujeitos atribuem ao espaço trata-se de uma dimensão metafísica e transcendental. Ainda assim, ao mesmo tempo em que se apresenta como mística, a Religião possui um aspecto racional, isto é, o conjunto de crenças que se cristalizam e se oficializam como sendo a ortodoxia religiosa que norteia o dogma, os ritos e a própria visão de mundo dos sujeitos.

A dinâmica entre mística e dogma faz com que a espacialização e a espacialidade do sagrado não derivem meramente de fatores institucionais nem tampouco de mero

subjetivismo. É precisamente pela complexidade do sagrado e de sua geograficidade que a busca por uma categoria analítica mais ampla se faz necessário. A categoria Espaço não foi escolhida simplesmente por ser ampla ou eclética, mas por permitir – sob a ótica do Sagrado – abranger especificamente as instâncias analíticas presentes no âmago do atual objeto de estudo, o que fora dessa categoria não seria possível. Em suma, foi a categoria Espaço Sagrado que demonstrou ser apropriada com os pressupostos epistemológicos sustentados aqui e, conseqüentemente, para a abrangência mais precisa do fenômeno. O Espaço Sagrado é captação mais precisa do entrecruzamento entre a esfera espacial e da experiência religiosa. Gil Filho (2001) expõe quatro instâncias analíticas presentes em unidade no Espaço Sagrado enquanto categoria analítica:

A primeira refere-se à materialidade do sagrado, a qual é apreendida através dos nossos instrumentos perceptivos imediatos. A segunda é a apreensão conceitual através da razão pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos sua lógica simbólica. A terceira remete à tradição e à natureza arquetípica do sagrado enquanto fenômeno (Escrituras, Teofanias e etc.) e a quarta e última remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não racional, isto é, uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa (GIL FILHO, 2001, p. 4-5).

Cada uma dessas quatro instâncias analíticas demandaria um método e uma categoria analítica distinta fora da categoria do Espaço Sagrado, pois remetem a esferas da realidade que estão em momento analógico ao espaço. Contudo, a categoria aqui adotada visa conceber a coexistência harmônica dessas esferas do real, ou seja, um olhar para além da “consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados e, por conseguinte de seu aspecto funcional e locacional” (GIL FILHO, 2001, p. 12).

Além das quatro instâncias analíticas do Espaço Sagrado Gil Filho identifica também as dimensões de vivência do mesmo. A primeira dimensão é a dimensão do homem em sua natureza individual, isto é, a partir da qual apreende a sua própria experiência com o Sagrado no Espaço, a qual é singular. A segunda dimensão considera a organização social do sagrado, isto é, a forma como o indivíduo participa de reuniões em que a coletividade tem a função de cumprir ordenanças e mandamentos que invocam a espacialidade ou temporalidade sagrada. A terceira dimensão de análise considera a organização institucional, isto é, aquilo que a unidade formada pela coletividade representa em relação ao seu entorno.

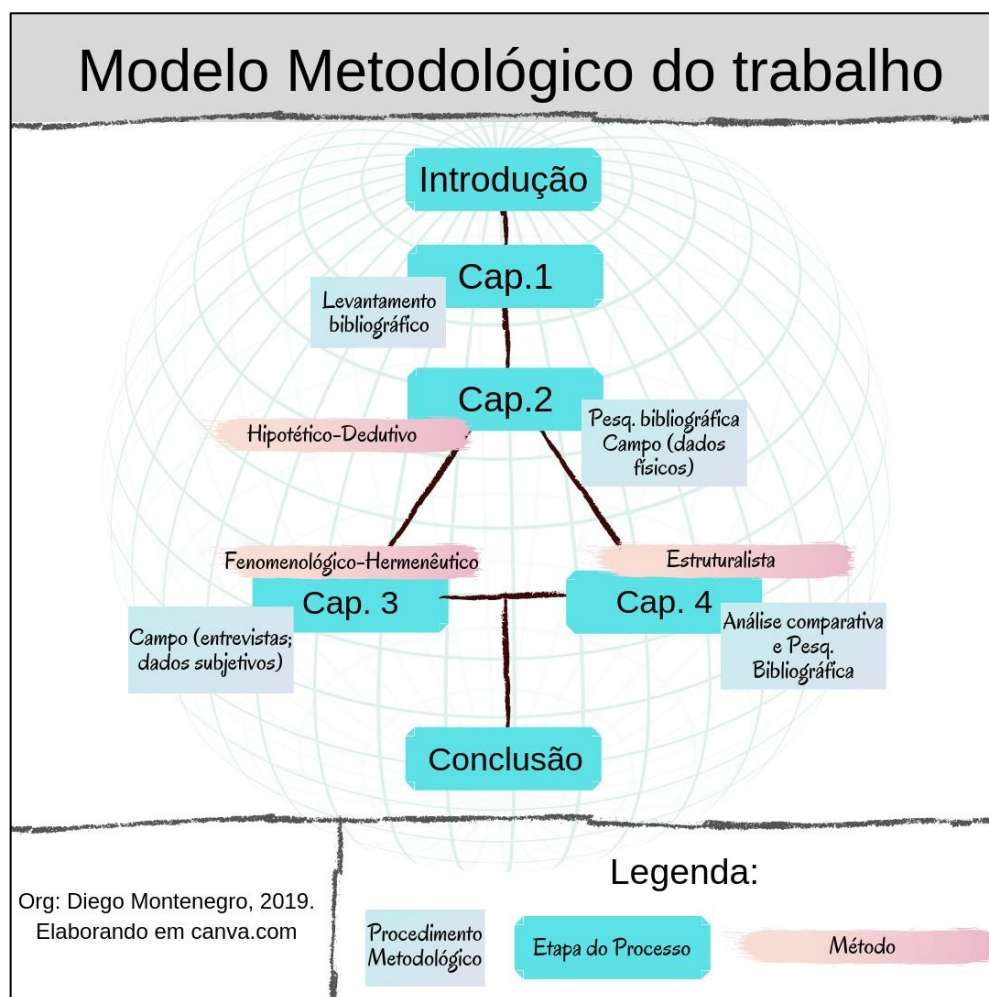
Entende-se que haja uma profunda relação entre as quatro instâncias analíticas do Espaço Sagrado e as três dimensões existenciais. Tal proposta é coerente com o que se evidencia nos objetivos desta pesquisa e no caso dos Montes de Oração em Manaus. Matéria, simbolismo, razão e sentimento. Indivíduo, coletivo e instituição. Tudo isso faz parte de como

o Sagrado se espacializa no caso do fenômeno ora investigado. Por fim, para que essa objetivação geográfica do Espaço Sagrado esteja em conformidade com a proposta aqui realizada é necessário dispor-se de métodos adequados para tal investigação.

1.6. Os métodos e a estrutura da pesquisa

Levando em consideração todas as disposições deste primeiro capítulo resta estabelecer de maneira objetiva o esquema metodológico adotado (figura 2). A pesquisa será caracterizada por três momentos específicos os quais estão representados pelos próximos três capítulos. No segundo capítulo será utilizado o método hipotético-dedutivo. No terceiro capítulo o fenomenológico-hermenêutico e no quarto capítulo o método estruturalista, formando assim o triângulo metodológico desta pesquisa.

Figura 2 – Modelo metodológico do trabalho



Org: Diego Montenegro, 2019.

Entende-se, em concordância com o exposto neste primeiro capítulo, que cada método disposto lança luz sobre uma esfera/instância do fenômeno e remete em seguida à próxima esfera/instância a qual será devidamente trabalhada a partir de um método mais apropriado.

No segundo capítulo está em evidência a esfera física/material dos “montes” de oração. Assim, a hipótese central desse capítulo é que a paisagem montanhosa, os atributos de verticalidade e altura são representados em vários contextos geográficos e culturais como objeto de interesse religioso ou simbólico. Com base nessa hipótese busca-se realizar um percurso histórico desde eventos históricos de significância religiosa, como teofanias, até manifestações modernas como o montanhismo. Esse percurso se caracteriza como o movimento teórico básico do método dedutivo, isto é, partindo de um caso mais amplo e geral para se validar um caso mais específico e particular (LAKATOS; MARCONI, 2000). Dentro desse processo de desencadeamento histórico, busca-se evidenciar e deduzir que o presente objeto de estudo seja uma etapa diferenciada e cheia de particularidades dos exemplos históricos levantados. Nessa primeira etapa, essas particularidades não serão abordadas a fundo; busca-se tão somente situar historicamente a ligação entre os atributos físicos dos montes com os simbolismos religiosos e culturais mais diversos e relacionar o presente objeto de estudo dentro dessa vasta gama de possibilidades. Resumidamente, nossa dedução hipotética é essa: o presente estudo situa-se dentro de um fenômeno maior e que possui precedentes históricos.

No terceiro capítulo sobressai-se o caráter subjetivo do fenômeno, logo o método fenomenológico-hermenêutico será de grande valia no sentido de se buscar explicar/compreender a partir dos sujeitos como se dá a experiência, a vivência do sagrado nos “montes” de oração, enquanto lugares da experiência (SPOSITO, 2004). As experiências dos sujeitos entrevistados serão organizadas de acordo com as respectivas igrejas em uma escala ascendente de relevância dada para a prática de oração nos montes. Além disso, os “montes” serão abordados na sua lugaridade, ou seja, enquanto espaço vivido e espaço de contato com o sagrado. Os sujeitos aqui serão o *locus* da pesquisa por excelência, conforme trabalha Moreira Neto (2016). Em suma, ao término desse capítulo espera-se ter de forma mais clara a compreensão dos “montes” de oração em Manaus não só no sentido físico (localidade), mas também no sentido da experiência (vivência). Justamente ao se tratar das particularidades do objeto de estudo desta pesquisa é que o terceiro capítulo se encerra abrindo a discussão seguinte acerca do caráter estrutural próprio de tal objeto.

No quarto e último capítulo, a partir de uma perspectiva estruturalista, busca-se a compreensão da dimensão sagrada do espaço para além de um desencadeamento histórico ou de uma individualidade. Busca-se elementos que evidenciem uma relação estrutural de similitudes entre o fenômeno ora estudado e os abordados no capítulo 2 (FOUCAULT, 1999). Ao contrário das etapas anteriores em que as aproximações destacaram a disparidade entre relatos, entre dogmas, entre religiões e entre contextos geográficos e históricos, aqui, por meio do estruturalismo, busca-se salientar as relações lógicas e simbólicas possíveis e os sistemas relacionais que perpassam as etapas abordadas, tendo em vista que “uma estrutura é um todo formado de fenômenos solidários” (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 142). A visão estrutural comparativa nos auxilia na identificação dessas similitudes de elementos (estruturas) presentes de forma geral nos fenômenos hierotopográficos, isto é, na relação do sagrado com os montes. A comparação evidenciou a presença de três principais tecidos: o Psicológico, o Dogmático e o da projeção. Entende-se que esses três tecidos é que dão suporte para, não só a existência, mas também para a possibilidade da experiência hierofânica dos sujeitos com o sagrado no espaço. Entende-se também que há um encaixe estrutural que “evolui” do tecido psicológico até a dimensão das projeções simbólicas. Essa “evolução” abordada evidenciará a dimensão espacial a que se alude no título deste presente trabalho.

Por fim, pode-se dizer que a triangulação metodológica proposta é não uma forma de ecletismo ou anarquia metodológica, mas uma preocupação com as esferas/instâncias envolvidas, preocupação essa que se dá por conta de tudo que tem sido discutido no presente capítulo. Essa discussão se assemelha analogicamente ao sistema de projeção cartográfica, o qual conta com diversos modelos de projeção, apropriados para partes específicas do globo. Todos são úteis, mas uns funcionam melhor para uma determinada região do globo e não para outra. Em suma, todos os métodos têm sua utilidade, mas nenhum deles dá conta de explicar o fenômeno religioso na sua totalidade.

1.7. Procedimentos adotados

Em último lugar, destaca-se que para cada ângulo da triangulação foram adotados procedimentos específicos para pôr em prática a realização da pesquisa. No segundo capítulo basicamente se utilizou de revisão bibliográfica relativa aos diversos contextos históricos e geográficos em que se pôde encontrar a correlação entre os montes e o sagrado. Também foram coletados os dados secundários das igrejas e seus respectivos montes de oração por meio de redes sociais. Além disso, foram coletados dados secundários em bancos de dados e

softwares de geoprocessamento para elaboração de material cartográfico para representar a localização e distribuição dos pontos que compõe nossa área de estudo. Por fim, foram realizadas diversas visitas de campo nos montes de oração com o intuito de levantar dados objetivos sobre os locais, isto é, realizar um registro fotográfico completo e o levantamento de informações acerca de como se dá o acesso aos montes, o tipo de propriedade em que se encontram e a altimetria desses locais, além de outros dados para uma caracterização física da área de estudo.

No terceiro capítulo também se sobressai a prática de campo. Foram realizadas várias visitas às igrejas contactadas, em que se buscou a vivência dos momentos de culto, com diálogos com membros e líderes de tais igrejas. Além das visitas às igrejas foram realizadas – na medida do possível – visitas aos montes em dias de oração com o fim de se captar todo o processo de preparação, subida e, por fim, das práticas de oração. Para isso foi necessário preparar um roteiro semiestruturado para que as entrevistas fossem abertas, isto é, em forma de conversas, às quais foram gravadas em áudio com permissão dos sujeitos, além de coleta de outras informações observadas durante as visitas, as quais foram anotadas e, quando possível, fotografadas. Os materiais utilizados nesta pesquisa foram, principalmente, gravador de voz, caderneta de anotações, GPS, software de geoprocessamento livre, e outros para a elaboração do trabalho em si. Desta forma espera-se alcançar os objetivos propostos pela estrutura da pesquisa.

No quarto capítulo, também foi necessária ampla revisão bibliográfica, tanto de teoria científicas utilizadas como de questões dogmáticas das igrejas envolvidas. Ainda que seja de cunho majoritariamente teórico, esse terceiro capítulo recebe contribuição das visitas de campo realizadas com o fim de coletar dados primários com os sujeitos envolvidos nos fenômenos.

2. OS MONTES E OS “MONTES” ENQUANTO TIPOS DE ESPAÇO SAGRADO

Uma vez estabelecidas as bases para o pensamento hierogeográfico, isto é, para o estudo do Espaço Sagrado urge dedicar algum tempo à investigação acerca do significado simbólico dos montes em diversos contextos históricos e culturais. Como mencionado no capítulo anterior, a visão que investiga o mundo sem o sagrado é típica principalmente da ciência materialista e racionalista. Ao longo do desenvolvimento das geociências (Geologia, a Geomorfologia e a Pedologia principalmente) cada vez mais a natureza – e aqui se incluem os montes – passou a ser investigada a partir da sua materialidade somente (VITTE, 2006). Essa temática será retomada posteriormente, contudo o fato é que para o homem da cultura e da religião a natureza e especificamente as montanhas nunca são objetos meramente naturais (ELIADE, 1992). Nesse sentido há porções da terra, como na Ásia e extremo oriente em que a visão “dessacralizada” da natureza nunca foi consolidada. Dessa forma, pode-se dizer que o monte enquanto objeto de estudo não se limita à objetivação das geociências e das demais ciências ditas duras. É interessante notar que mesmo entre as diversas ciências da terra há debate acerca das montanhas e dos critérios corretos para a classificação dessas formações. Contudo, esses critérios não são mutuamente excludentes, antes, demonstram que qualquer objeto de estudo comporta maneiras diversas de classificação, definição e representação dependendo dos objetivos e da área de conhecimento de quem se debruça sobre tal objeto.

A classificação adotada aqui baseou-se principalmente na perspectiva geomorfológica e, sobretudo, pela classificação a partir do critério do relevo relativo (FARIA, 2005), o qual “considera montanha apenas a elevação de vertentes inclinadas cuja altura em relação à base é maior que 300 metros” (BRITO, 2008, p. 2). Utilizando esse critério, Hammond (1954 e 1964), utiliza o marcador de 900 a 1000m para separar montanhas baixas de montanhas altas. Ainda assim frisa-se novamente que “a noção de montanha não é consensual. Um turista, um alpinista, um eremita e um geólogo, por exemplo, que digam do mesmo modo “vou à montanha” não falam absolutamente da mesma coisa” (BRITO, 2008, p. 2). Sendo assim, o sentido de montanha aqui empregado contempla essas diversas compreensões que aparecerão a seguir nas interpretações simbólicas. Justamente por conta da pluralidade de interpretações acerca das montanhas opta-se por, daqui em diante, distinguir os montes dos “montes” no sentido de serem os primeiros as formações que podem abranger tanto montanhas altas como as baixas (dimensão do real) e os segundos os “montes” (dimensão de realidade, portanto,

simbólica) classificados como tais por outros critérios que não o geomorfológico aqui empregado.

2.1. Os montes e suas características simbólicas

Como mencionado, além dos vários critérios científicos pelos quais se possam classificar os montes, há também os critérios não científicos. Nesse caso, as definições não são fruto de uma lógica científica, mas da lógica da representação a qual Brito (2008) define como sendo o ato de “criar mediações, traduzir a realidade incomensurável, possibilitando que o mundo seja cognoscível e compreensível ao pensamento” (2008, p. 3), ato no qual o sujeito “encontra reflexos do seu próprio pensar, inventando uma explicação mais familiar das coisas, transpondo-as para o seu cotidiano” (ibidem). O diálogo entre a lógica científica e a da representação é importante também no sentido de atentar para a soberania das esferas. Sendo assim, a interpretação dos montes não está restrita à lógica científica, antes, tanto o fruto das observações e constatações científicas como o das tradições e do conhecimento acumulado dizem respeito a esferas da realidade passíveis de estudos e considerações pertinentes.

As características simbólicas atreladas aos montes decorrem de interpretações mediadas do espaço como um objeto que é telúrico, mas que em sua “teluricidade” erradia um sentido simbólico infundido e adquirido como resultado acumulado da vivência humana, isto é, do tal relacionamento “homem-meio” que envolve os desejos, objetivações e projeções mais profundas do ser humano. Sob essa perspectiva os montes têm mesmo um sentido moral, eles emitem um desafio e provocam a vontade de subir, de ascender ao topo, enfim, há uma satisfação e um sentido em que essa subida se dá moralmente (DARDEL, 2011). A principal esfera na qual esse sentido simbólico se manifesta é por meio das religiões. Dardel (2011) destaca isso afirmando que para os hindus, as geleiras cintilantes do Himalaia sustentam o trono inacessível de Shiva. Todavia, a cultura humana também desenvolve formas imanentes de ressignificação das montanhas como por exemplo o Alpinismo, o qual não se trata apenas um esporte, mas de uma paixão, de um conhecimento interior que move o homem à ação.

Tanto nos casos dos simbolismos religiosos como no caso dos simbolismos não religiosos a ida à montanha trata-se de conhecer a terra pelo agir, uma apreensão da Terra como espaço telúrico mediada pela revelação divina nas hierofanias, no caso da religião, e pelo esforço, pela conquista e pelo enfrentamento do perigo no caso do alpinismo (DARDEL, 2011), pode-se ainda falar sobre o devaneio da vontade humana na terra (BACHELARD,

2001). A partir disso pode-se caracterizar os aspectos simbólicos das montanhas em dois grupos, os religiosos e os seculares os quais serão analisados a seguir.

2.1.1. Os simbolismos religiosos

Os simbolismos religiosos envolvendo os montes estão presentes em diversas religiões e mitos ao redor do mundo e em diversas épocas da história. Por conta de a religiosidade cristã estar no centro do objeto de estudo desta pesquisa, opta-se agora por iniciar esta abordagem a partir dos montes sagrados presentes nas Escrituras Cristãs. Para tanto, dividiu-se tais montes em quatro classes, a saber: A) Os Grandes Montes, B) Os montes de Jerusalém, C) Os Montes do Norte e D) Os Montes de Samaria. Longe de serem apenas localidades quaisquer, cada monte desses é palco de importantes acontecimentos na história bíblica. Pode-se dizer que a importância desses montes faz com que eles apareçam como algo que está para além de “palco” de eventos, mas eles mesmos passam a ser eventos bíblicos e religiosos à medida em que adquirem significados marcantes na religiosidade e cultura judaico-cristã.

Refere-se aqui por “Grandes Montes da Bíblia” aos montes que na presente pesquisa apresentaram as maiores altitudes e, além disso, tem forte relevância dentro da religiosidade em questão. Esses montes são o Ararate, o Hermom e o Sinai (figura 3). O Monte Ararate é um monte localizado no extremo leste da atual Turquia. Esse monte na verdade compõe uma cordilheira na qual picos dominantes chegam a ultrapassar os 5.200 metros de altitude sobre o nível do mar. Segundo a narrativa bíblica do livro de Gênesis, um dos montes da cordilheira do Ararate teria sido o lugar em que “repousou” a Arca de Noé após o dilúvio que teria destruído toda a humanidade, ainda segundo a narrativa bíblica (Gn 8:4). Por conta dessa menção bíblica algumas expedições já mapearam e percorreram toda a cordilheira do Ararate em busca de vestígios da Arca (TOGNINI, 2009). A relevância simbólica do Ararate resulta no fato de que ele seria o ponto de partida do povoamento da terra pós-dilúvio, ou seja, o berço da nova humanidade.

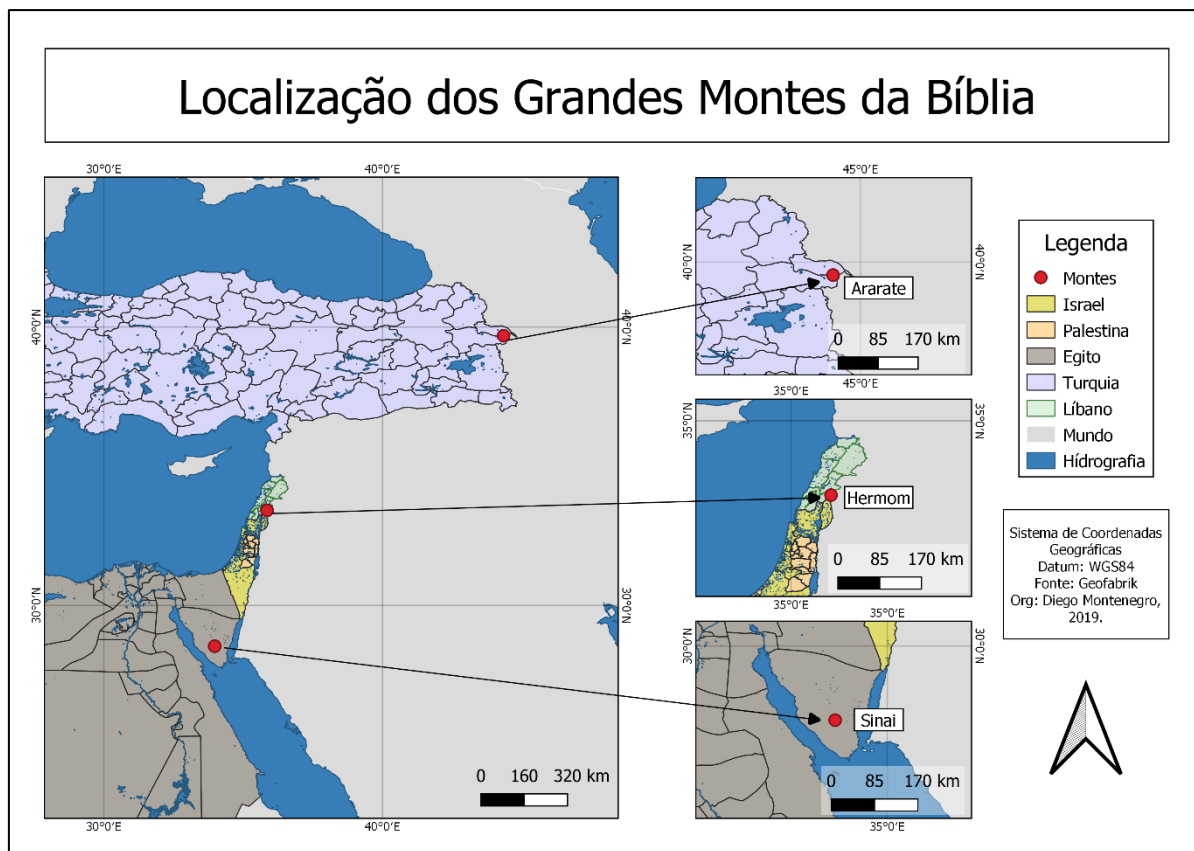
O monte Hermom está localizado a nordeste de Israel, na fronteira entre Israel e o Líbano. O Hermom compõe a cordilheira do Antilíbano a qual apresenta três picos principais, sendo que o maior mede 2.759 metros sobre o Mar Mediterrâneo (TOGNINI, 2009). O Hermom é mencionado na bíblia como sendo parte das conquistas territoriais de Moisés antes de adentrar à terra prometida (Js 12:5). Essa conquista tem grande significado dentro da narrativa bíblica porque o Hermom seria habitado por cananeus (Sidônios/Fenícios), povos que não só eram inimigos do povo de Israel como também adoravam a um outro deus, Baal.

A conquista do Hermom simboliza, portanto, uma disputa territorial na retirada do paganismo gentílico e a entrada da religião monoteísta dos judeus. Mais recentemente o Hermom vem sendo apontado como o monte em que Jesus teria experimentado a transfiguração, alterando a localidade desse evento que até então era identificado como sendo o Monte Tabor. Seguindo a proposta de R. H. Fuller e J. Lightfoot, Tognini (2009) também afirma o Monte Hermom como o local mais provável da transfiguração.

O Monte Sinai, por sua vez, talvez seja o monte de maior relevância para a narrativa de formação do judaísmo. O Monte Sinai, também chamado de Horebe, está localizado na península montanhosa também chamada de Sinai, localizada entre os golfos de Suez (oeste) e Aqaba (leste) no Egito. A península do Sinai possui uma forma triangular, e o monte que costuma ser apontado como o lócus dos eventos narrados na bíblia seria um monte com altitude próxima de 2.300m e, apesar de estar sendo abordado aqui como parte da tradição judaica, trata-se de um lugar sagrado tanto para judeus, como para muçulmanos e cristãos (ANDRADE, 1987). O Monte Sinai marca o início da jornada de Moisés quando ao experimentar a teofania da “sarça ardente” ouve de Deus (Javé) a frase “tira os teus sapatos de teus pés; porque o lugar em que tu estás é terra santa” (Ex 3:5). Após a liberação do povo hebreu, o Monte Sinai/Horebe tornou-se o ponto de encontro entre Moisés e Deus, em que Moisés como representante dos hebreus subia ao monte e falava com Deus.

Nesses episódios, de acordo com a narrativa bíblica, ocorriam diversas manifestações sobrenaturais (Ex 19:16, 18). Foi no Sinai também que Deus teria entregue a Moisés as tábuas dos Dez Mandamentos (Ex 20:18, 31:18). Ao longo dessa narrativa fica claro que só Moisés era autorizado a subir o Horebe (Êxodo 24:4) e caso o povo tentasse fazê-lo corriam risco de aniquilação completa por meio da ira divina (Nm 14:40). Moisés também experimentou uma “transfiguração” e o Sinai teria sido o cenário desse fenômeno (Ex 34:29). Por fim, nota-se que além de Moisés, o profeta Elias mais tarde também teria experimentado teofanias no Horebe (1Rs 19:9-11).

Figura 3 - Localização dos Grandes Montes da Bíblia



Org: Diego Montenegro, 2019.

O segundo grupo de montes a que se referiu anteriormente é o que reúne os montes presentes em Jerusalém, isto é, o Moriá, o Sião, o Monte das Oliveiras e o Calvário (figura 4). O monte Moriá está localizado a leste de Sião e tem a altitude aproximada de 800 metros ao nível do Mediterrâneo. O Moriá tem forma alongada, motivo pelo qual em tempos antigos seu nome designava não apenas o monte, mas a região imediata (ANDRADE, 1987). Provavelmente o primeiro grande evento envolvendo o Moriá data de quando Abraão, o pai do judaísmo, testado por Deus levou seu filho Isaque a um monte (Moriá) para ser sacrificado (Gn 22). Quando Abraão percebe que não teria mais que sacrificar seu filho resolve realizar um “batismo toponímico” homenageando a Deus que poupou seu filho. Dessa forma o Moriá ficou conhecido como o monte da providência pois “No monte do SENHOR se proverá” (Gn 22:14). Mais tarde, a construção do templo de Jerusalém se deu justamente sobre o Moriá (2Cr 3:1), razão pela qual também é chamado de “Monte do Templo”, sendo ainda o local em que o próprio Deus teria se mostrado a Davi (1Cr 22).

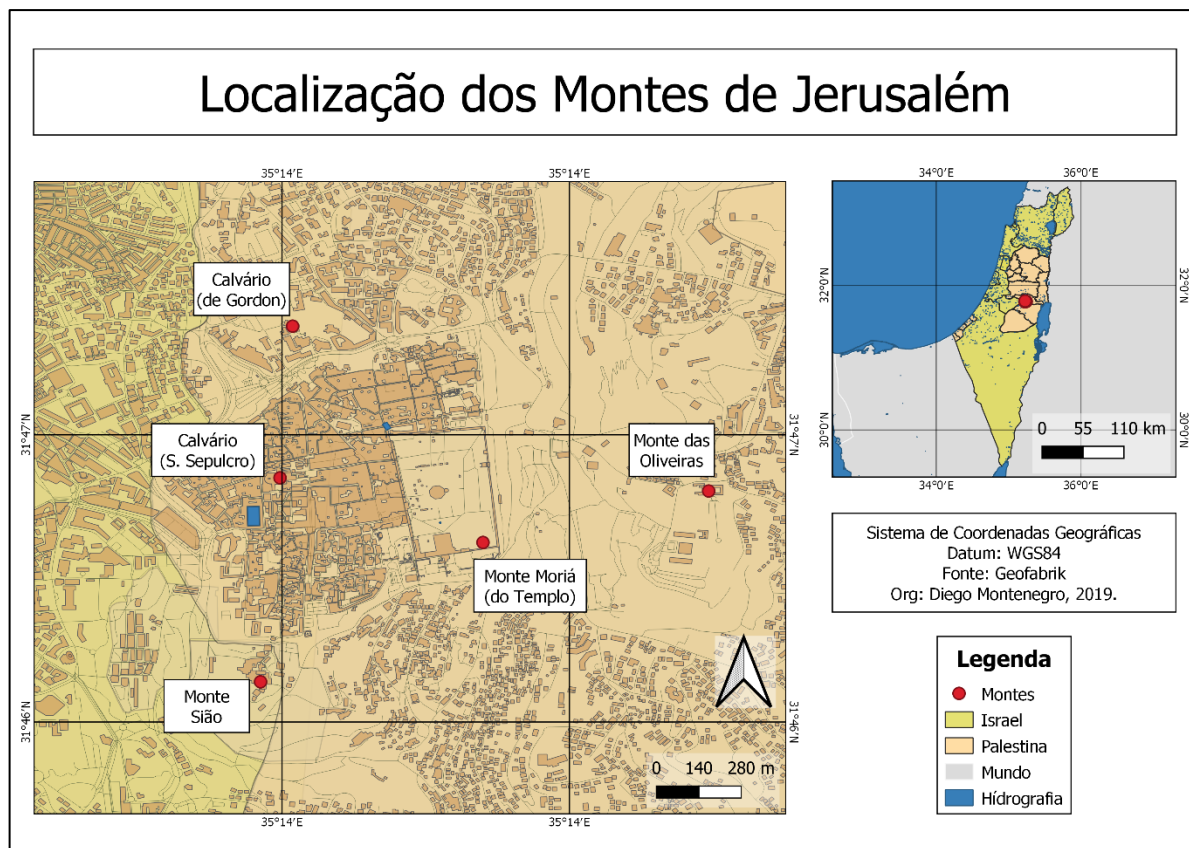
O monte Sião é localizado na parte Leste de Jerusalém e mede aproximadamente 800 metros de altitude em relação ao nível do Mediterrâneo, sendo o monte com maior altitude

nesta cidade (ANDRADE, 1987). É um monte central na bíblia e mesmo na cultura judaico-cristã em geral. Sua aparição na bíblia se dá em 2Sm 5:7 quando se diz que Davi “tomou a fortaleza de Sião”, anteriormente habitada pelos jebuseus, a qual passou a ser chamada de “Cidade de Davi” (ANDRADE, 1987). É do monte Sião que Davi reinou e também foi sobre esse monte que foram lançadas as bases da construção do templo de Salomão, o santuário sagrado de Israel. Posteriormente a Bíblia menciona Sião como sendo a morada do próprio Deus, um lugar amado por Ele (Sl 78:68). Sião também aparece na Bíblia como a terra sobre a qual há de reinar o rei prometido, o Messias. Sião é mencionado como o lócus do reinado pós-apocalíptico de Jesus Cristo, de acordo com a narrativa bíblica.

O Monte das Oliveiras situa-se também no setor oriental da Jerusalém antiga e compõe uma cordilheira com a extensão de aproximadamente três quilômetros de comprimento e composta de três picos principais, sendo o maior da altitude de 826m (ANDRADE, 1987). Em Mt 26:30, após cantar um hino, Jesus e seus discípulos “saíram para o monte das Oliveiras”. Em Mt 28:16 os discípulos seguiram “para a Galiléia, para o monte que Jesus lhes designara”. Na sua entrada triunfal em Jerusalém, na “descida do monte das oliveiras, toda a multidão dos discípulos passou, jubilosa a louvar a Deus” (Lc 19:37). O Monte das Oliveiras aparece na Bíblia como um lugar de retiro espiritual e de introspecção para Jesus, conforme pode ser lido em (Lc 21:37 e Jo 8:1), embora em algumas oportunidades os discípulos o acompanhassem (Lc 22:39). Os discípulos herdaram a afetividade de seu mestre pelo monte das Oliveiras de forma que depois da ascensão de Jesus ao céu eles mesmos passaram a se reunir nesse monte (At 1:12).

Ao passo que o monte das Oliveiras parecia ser, para Cristo, um lugar de topofilia – usando os termos de Tuan (1980) – há um outro monte marcante em sua vida e na história do cristianismo que certamente é sua síntese e um símbolo de topofobia: o Monte Calvário. Este sítio tem poucas referências no Novo Testamento (Mt 27:33, Lc 23:33 e Jo 19:17), e há basicamente duas possíveis localizações desse monte. A primeira é a dada pelos Católicos Romanos como sendo o lugar onde hoje se situa a Igreja do Santo Sepulcro e a segunda localização seria a “Caveira de Gordon”, isto é, um sítio encontrado por um arqueólogo inglês no século XIX que identificou este como o verdadeiro túmulo de Jesus e, por consequência, a proximidade de seu lugar de crucificação (VILNAY, 1980). Ambos os locais tem cerca de 760m de altitude sobre o nível do mar, mas não apresentam grande elevações ao seu entorno relativo.

Figura 4 - Localização dos Montes de Jerusalém



Org: Diego Montenegro, 2019.

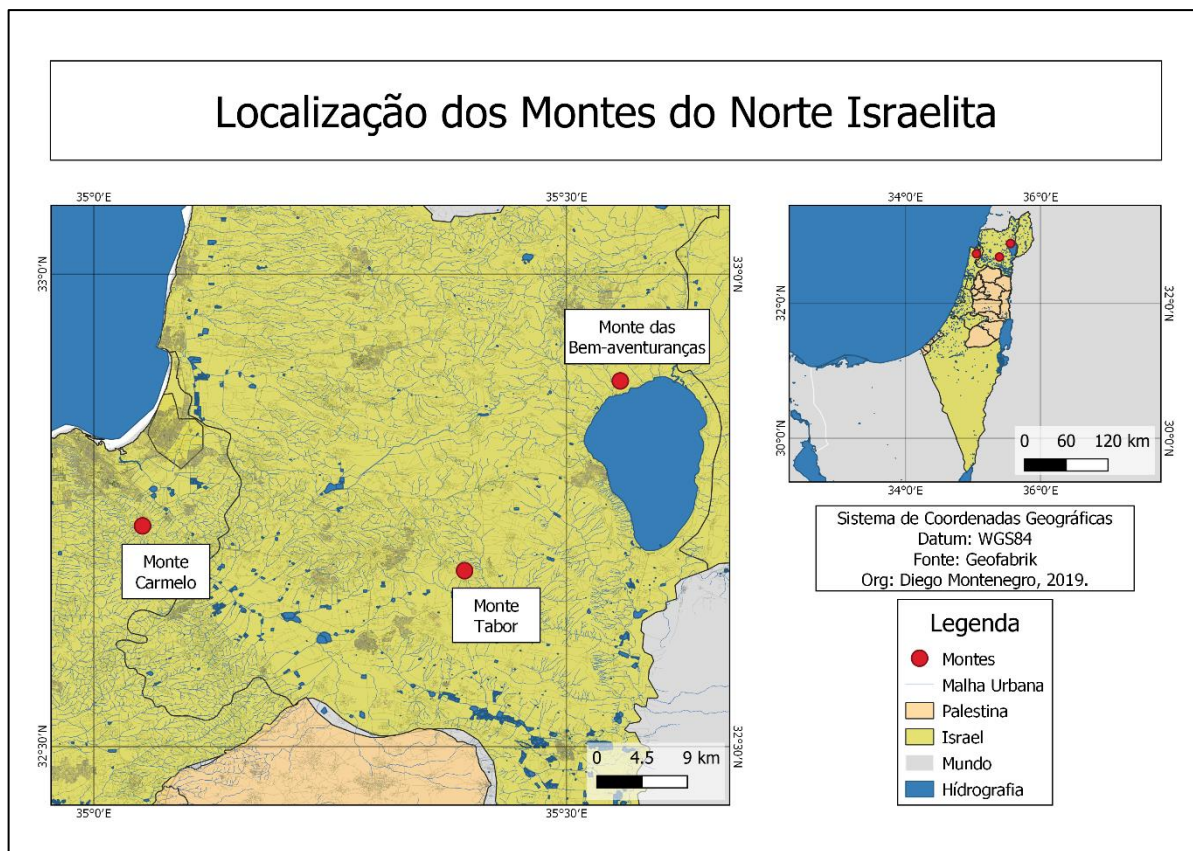
O próximo grupo de montes diz respeito aos montes do norte de Israel, isto é, o Carmelo, o Tabor e o Monte das Bem-aventuranças (figura 5). O monte Carmelo está localizado na região norte de Israel e não se trata necessariamente de um monte, mas de uma cordilheira que se estende por cerca de 30km do litoral do Mar mediterrâneo (onde hoje é o distrito de Haifa) até o sudeste de Israel. A altitude máxima que essa cordilheira chega a atingir é de aproximadamente 530m (ANDRADE, 1987). O monte Carmelo é mencionado como sendo o lugar em que o Rei Saul construiu um monumento para si, contudo, o evento mais marcante envolvendo esse monte é o confronto religioso entre o Profeta judeu Elias e os Profetas do deus Baal. Nesse evento, ambos os lados travaram uma disputa para provar qual Deus seria verdadeiro. A Bíblia relata que apesar de muito invocar seu deus Baal, os profetas falharam, e não obtiveram nenhuma manifestação sobrenatural, ao passo que Elias conseguiu invocar seu Deus (Javé) com facilidade, inclusive com manifestações sobrenaturais (1Rs 18:20-40). Além disso o Carmelo é mencionado diversas vezes na Bíblia representando simbolicamente um lugar de fertilidade e beleza, adequado para agricultura farta e pasto (Ct

7:5, Is 33:9, Is 35:2, Jr 50:19, Am 1:2) e até hoje as imediações do Carmelo são marcadas pela vasta presença de áreas de agricultura.

O Monte Tabor trata-se de uma alta colina localizada na Galileia e mede cerca de 300m em relevo relativo e 575m sobre o nível do mar. Como mencionado anteriormente o Tabor, disputa com o Monte Hermom o posto de local preciso do que a narrativa bíblica chama de Transfiguração de Jesus. Ao passo que a hipótese de o Hermom ser o Monte da Transfiguração é mais recente, o Tabor é apontado como o lócus da transfiguração desde o início da história Cristã. No verbete “Tabor” do Novo Dicionário da Bíblia lê-se: “Desde o séc. IV d.C., e talvez mais cedo ainda, a tradição tem sustentado que o monte Tabor foi a cena da transfiguração do Senhor Jesus” (DOUGLAS, 2006, p. 1293). Tanto Douglas (2006) como os autores citados anteriormente rejeitam a hipótese de ser o Tabor o “Monte da Transfiguração”, contudo não há de fato um consenso sobre esse assunto. O fato é que a despeito disso o Tabor é amplamente mencionado ao longo da Bíblia tanto como referência geográfica para acontecimentos quanto como sinônimo e símbolo de força e firmeza (Sl 89:12, Jr 46:19).

O Monte das Bem-Aventuranças é um monte localizado à noroeste do Mar da Galileia e de localização não tão precisa. Os dois locais mais aceitos são o Monte Hattim e o Monte Eremos, ambos localizados entre Cafarnaum e Tabigah (ANDRADE, 1987). Nos dois casos a altitude relativa é de cerca de 180m, contudo, como essa área próxima ao mar da galileia pode chegar aos -205m no nível do mar, os montes em questão na verdade têm cerca de -25m, ou seja, estão abaixo do nível do mar (TOGNINI, 2009). Esse monte ficou conhecido como “das Bem-aventuranças” porque teria sido o local em que Jesus pregou seu famoso “Sermão do Monte” em que descreve as beatitudes (Mt 5:1). O texto do novo testamento afirma que o resultado da pregação de Jesus foi que “descendo ele do monte, grandes multidões o seguiram” (Mt 8:1). Os prováveis locais do monte das bem-aventuranças são hoje cercados de igrejas e locais religiosos em que se acredita ser o preciso local a partir do qual Jesus teria pregado seu sermão.

Figura 5 - Localização dos Montes do Norte

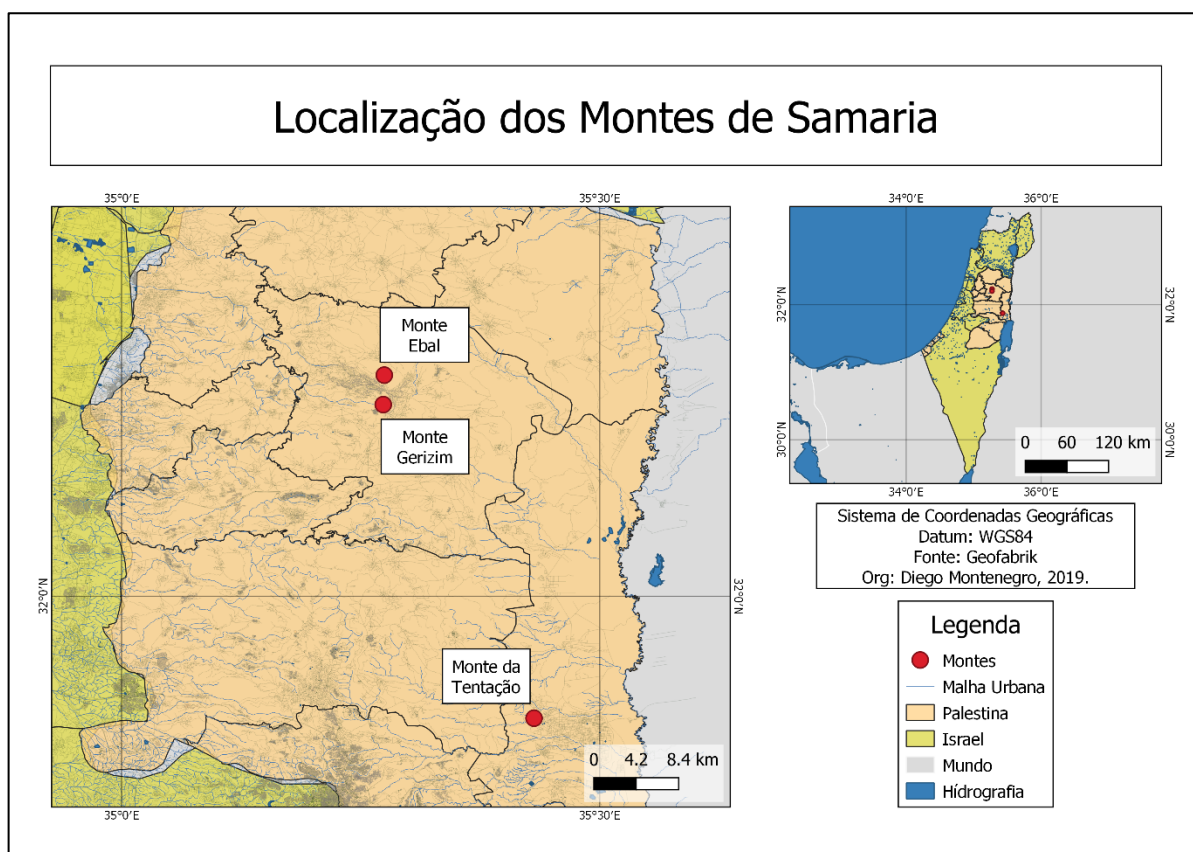


Org: Diego Montenegro, 2019.

O último grupo de montes judaico-cristãos diz respeito aos montes de Samaria, ou seja, os que estão hoje em território palestino, a saber: O Ebal, o Gerizim e o Monte da Tentação (figura 6). Os Montes Ebal e Gerizim, de certa forma, formam um par, por estarem localizado um ao lado do outro. Entre eles, em um vale, está situada a cidade de Nablus. O Ebal está a 936m sobre o mar e 366 m sobre o vale. O Gerizim, por sua vez, mede 870m sobre o Mediterrâneo e a 240m sobre o vale (TOGNINI, 2009). Em um episódio bíblico esses dois montes foram divididos para serem o palco da proclamação dos juízos divinos, de forma que do topo do Ebal seriam proclamadas as “maldições”, e do Gerizim, as “bênçãos” (Dt 11.29; 27.1). O Monte Gerizim também aparece na bíblia disputando com o Monte Moriá o título de lugar oficial do serviço religioso. Após a repartição do reino de Israel em dois (Judá a Sul e Israel a Norte) os Judeus alegavam que o sítio geográfico adequado para o serviço religioso seria em Jerusalém, sobre o Monte Moriá, enquanto que os Samaritanos (Samaria) alegavam ser esse sítio o Monte Gerizim. Posteriormente essa disputa será abordada, pois tem implicações relevantes para o presente trabalho.

Por fim, o monte da tentação, seria o local em que Satanás teria tentado Jesus por 40 dias em que este ficou em jejum absoluto. Esse monte está localizado a 20km a noroeste de Jerusalém e ergue-se a 492m sobre o nível do mar Morto, a 325m sobre o nível de Jericó e a 98m sobre o Mediterrâneo (TOGNINI, 2009). O texto de Mt 4:8 narra a ocasião em que o diabo leva Jesus a um alto monte para lhe mostrar o mundo e lhe oferecer poder e governo sobre ele em troca de adoração. Segundo o desfecho da história, o diabo fracassa em sua tentativa de extorsão, contudo, fica evidente que levar Jesus ao topo do monte se deu no intuito de obter uma ampla vista dos seus entornos. Atualmente funciona em uma das vertentes do Monte da Tentação um monastério cristão ortodoxo grego e o local é bastante acessado para fins turísticos.

Figura 6 - Localização dos Montes de Samaria

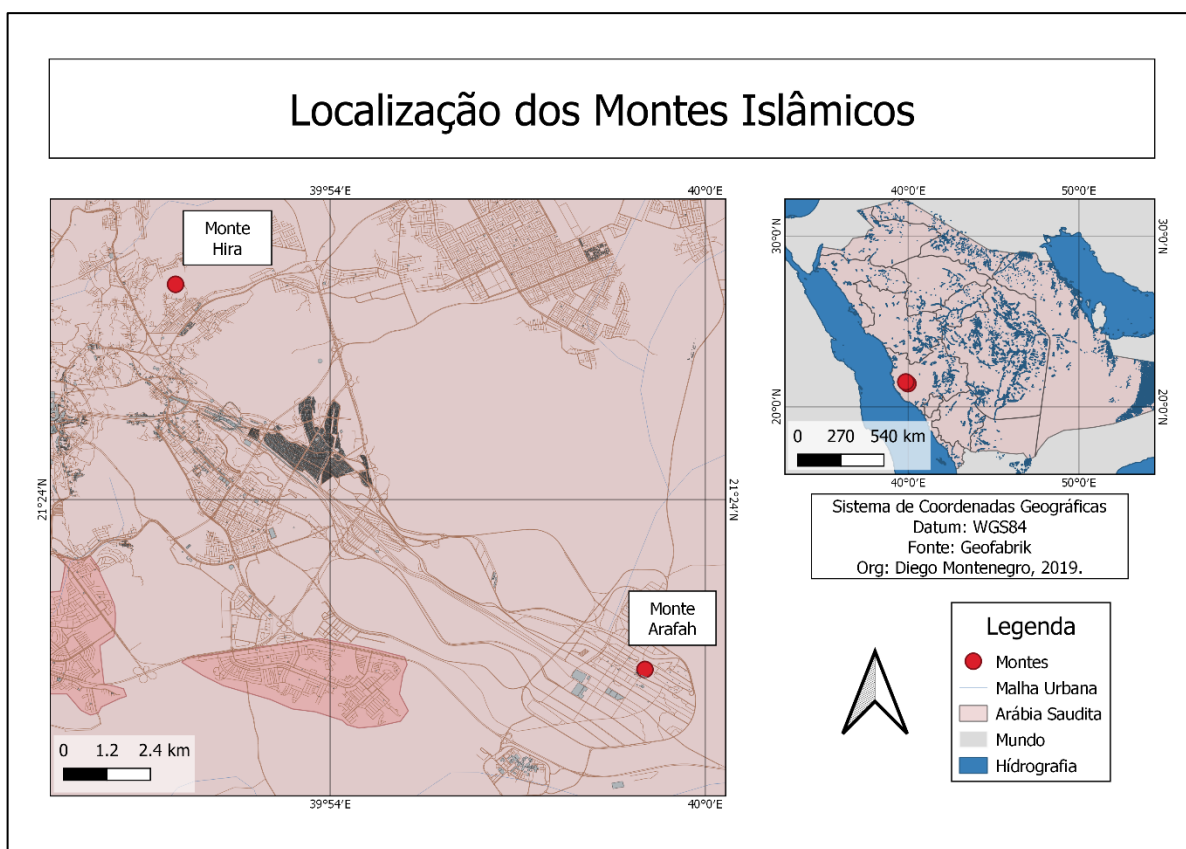


Org: Diego Montenegro, 2019.

Passando para além do contexto judaico-cristão é possível identificar o simbolismo envolvendo montes sagrados também em outras religiões. No caso do Islamismo, outro ramo da religião de bases monoteístas, a sua relação com as montanhas envolve uma interpretação orogênica particular. O Alcorão afirma que as montanhas estão fincadas na terra como estacas, em profundidade, visão essa que gera inclusive um movimento científico islâmico

que visa comprovar tal tese, contrariando o entendimento mais comum de que as bases das montanhas remontam às placas tectônicas obedecendo a espessura da litosfera. Contudo, essa visão é antes de mais nada uma visão religiosa que não depende de comprovação científica para ser professada, uma vez que está embasada por textos como o da Sura 78:6-7 que afirmam em uma pergunta retórica: “acaso, não fizemos da terra um leito, e das montanhas, estacas?”. O Alcorão também afirma que as montanhas têm a função de estabilização da terra contra tremores sísmicos “E fixou na terra sólidas montanhas, para que ela não estremeça convosco...” (Sura 16:15). Além disso a tradição islâmica conta que Maomé, por volta do ano 610 d.C., frequentava uma caverna sobre um monte chamado Hira com o fim de orar e, algum dia, durante uma de suas orações teria tido um contato sobrenatural com o Anjo Gabriel, marcando assim a sua chamada e tornando-o o receptor da revelação do Alcorão (DELUMEAU, 2000). Não só a chamada de Maomé por Allah foi marcada por um Monte, sua partida, segundo a tradição islâmica, teria se dado no Monte Arafah onde Maomé teria proferido seu último sermão, o “Sermão da Despedida” (figura 7).

Figura 7 - Localização dos Montes Islâmicos



Org: Diego Montenegro, 2019.

Ambos os montes (Hira e Arafah) estão localizados na atual Arábia Saudita e são considerados lugares sagrados pelos muçulmanos. O Monte Arafah, em especial, se configura como um dos pontos de maior concentração de fiéis islâmicos durante a Hajj, isto é, a migração realizada pelos muçulmanos em direção a Meca.

Além das grandes religiões monoteístas, é possível identificar traços de hierotopografia também na forte relação entre os Aborígenes Australianos e o Monte Uluru, considerado um monte santo. A cordilheira do Himalaia em toda a sua extensão atrai diversas etnias à adoração de diversos deuses. O monte Kailash por exemplo, considerado sagrado, é proibido para a escalada. Para algumas etnias como os Sherpas as atividades humanas no Everest devem ser restritas pois ele próprio, o Everest, seria o deus de todo o mundo. O próprio nome “Everest” dado ao monte mais alto da terra obscurece seu caráter hierotopográfico, uma vez que tal nome sequer é reconhecido pelas populações locais. Algumas etnias o identificam como “Chomolungma” que significa “Deusa Mãe do universo”. Ao sul, os nepaleses chamam o Everest pelo nome “Sagarmatha” que significa “Deusa do céu” ou ainda “Montanha abençoada” (BRITO, 2008). Essas culturas não se restringem a povos tradicionais que ocupam áreas remotas aos pés desses montes. Mesmo no Japão atual, moderno e industrial, permanece o entendimento de que as montanhas devem ser reverenciadas. Tradicionalmente as montanhas são ancestrais do povo, presentes em diversas festas folclóricas. Além disso o vulcão inativo Fuji-Yama, possui diversos santuários nas suas encostas, os quais fazem honras aos deuses do Xintoísmo e sobretudo à Sengen-Sama, a deusa do sol nascente. O ritual mais famoso envolve a subida desse monte para a contemplação do sol no alvorecer, o que movimentaria mais de 300 mil peregrinos todos os anos (BRITO, 2008).

Como visto no caso do Everest, a toponímia é um fator de muita importância, pois visa “não apenas a identificação dos lugares mas a indicação precisa de seus aspectos físicos ou antropoculturais” (DICK, 1990, p. 40), logo, por meio de uma abordagem toponímica pode-se identificar vários outros montes que possuem algum tipo de simbolismo associado à religiosidade. O Everest recebeu esse nome em homenagem ao Coronel Sir George Everest, entretanto – e como já abordado acima – o monte já possuía várias outras toponímias tradicionais variando entre as diversas etnias circundantes da cordilheira do Himalaia. A terceira maior montanha do mundo, o Kanchenjunga, está localizado na cordilheira do Himalaia, na fronteira entre o Nepal e a Índia. Esse nome traduzido do nepalês significa “Os

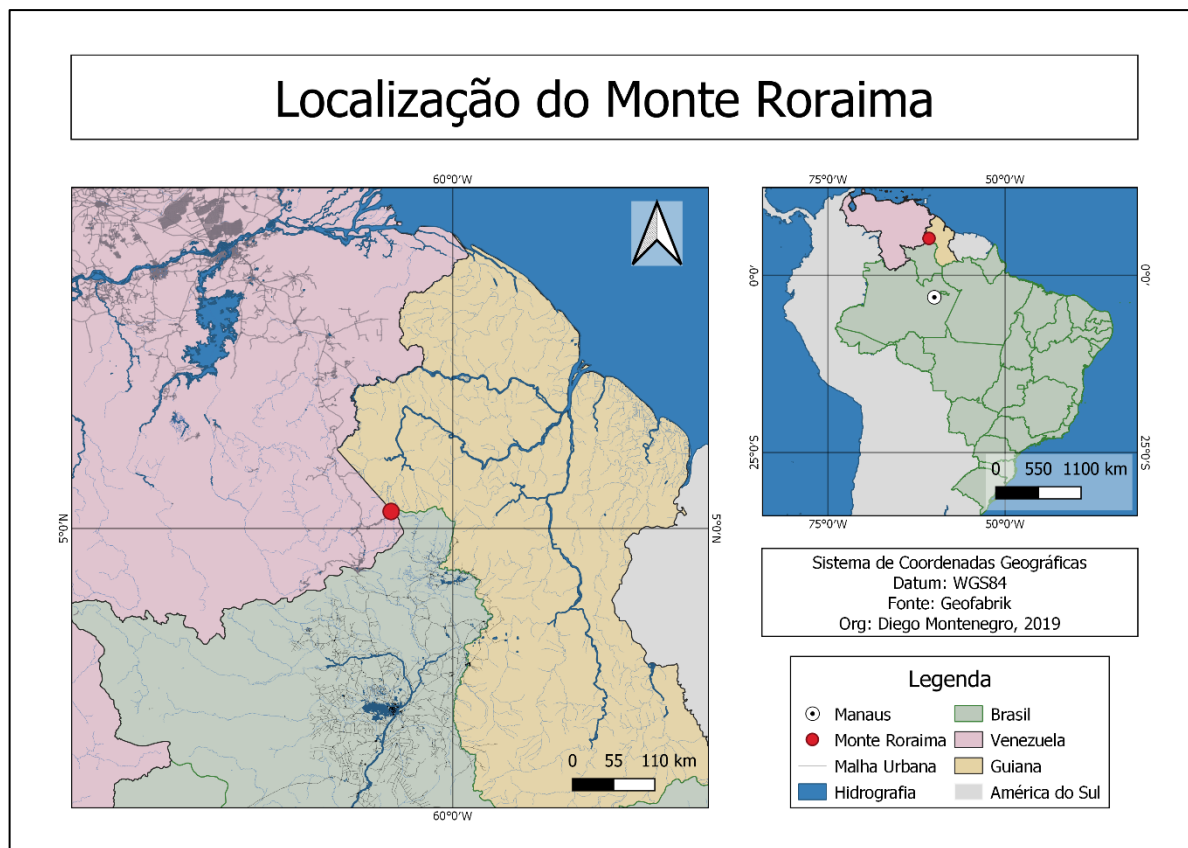
Cinco Tesouros da Grande Neve”. Esses “Cinco tesouros” seriam os cinco picos desta montanha os quais guardariam tesouros como ouro, prata, cobre, trigo e os livros sagrados. Essa montanha é considerada local sagrado pelo povo Sikkim. Da mesma forma, se for realizada uma abordagem dos montes mais elevados da terra poucos serão os que não terão algum tipo de ligação simbólica relacionada à sua toponímia e história. A oitava maior montanha, Manaslu, é a “Montanha da Alma”. A nona, Annapurna que significa “cheia de comida” faz referência à deusa da colheita, da fertilidade e da agricultura no hinduísmo. A décima quarta montanha mais alta do mundo, a Shishapangma, tem um nome equivalente em sânscrito (Gosainthan) que significa “Lugar do Santo” e “Residência de Deus”.

Mais próximo da presente área de estudo, o Monte Roraima (figura 8) também figura como um monte sagrado para diversas etnias que habitam a área da reserva do Monte Roraima entre Brasil, Venezuela e Guiana (FUNAI, 2000). O Monte Roraima constitui uma mesa rochosa localizada na região Amazônica em meio à tríplice fronteira sendo que:

De sua área total, apenas 5% encontra-se no Brasil, cabendo 10% à Guiana e 85% à Venezuela. Importantes bacias hidrográficas têm nessa localidade suas nascentes, citando os rios Arabopó na Venezuela, Cotingo no Brasil e Paikora e Waruma, afluentes da margem esquerda do rio Mazaruni na Guiana (REIS, 2006, p. 1).

O Monte Roraima “tem para os indígenas Pemón da Venezuela e Macuxi do Brasil grande significado espiritual, sendo referido respectivamente como a mãe de todas as águas e a casa de Macunaima” (REIS, 2006, p. 5). O Monte Roraima é conhecido como o “Sentinela de Macunaíma” e para os Macuxi “o Roraima é o berço da humanidade. Aqui, o herói de sua tribo, Makunaíma, viveu com seus irmãos. Aqui, em sua loucura e cobiça, ele derrubou a árvore do mundo, que dava todos os frutos bons” (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 127). Dessa forma o Monte Roraima “é considerado como lugar sagrado pelos povos indígenas que vivem em seu entorno, que o reconhecem como o tronco cortado da Árvore de todos os frutos – Wazaká” (BORGES, 2017, p. 12).

Figura 8 - Localização do Monte Roraima em comparação com a área de estudo



Org: Diego Montenegro, 2019.

Os casos hierotopográficos aqui abordados cobrem, de forma representativa, praticamente todos os continentes do globo e em todos os casos, a despeito das especificidades, o que fica claro é que o caráter religioso dá protagonismo às elevações em detrimento dos seus arredores, isto é, apesar de alguns serem de fato grandes montes, outros são apenas montes baixos e outros nem poderiam ser chamados de montes seja pelo critério de relevo absoluto ou relativo. No entanto, a sacralidade desses montes não parece limitada pela exatidão do fator altimétrico e, desse modo, concorda-se com Brito (2008) que afirma que

A elevação assume, assim, o papel de um caminho e um meio físico de estímulo espiritual, perfeitamente adequado à busca de Deus. [...] Os escritos de místicos, livros sagrados e de religiões orientais e ocidentais transbordam da menção à subida física montanha em busca de inspiração ou sacrifício (BRITO, 2008, p. 9).

Os montes, de forma geral, remetem à elevação espiritual e a elevação física promove também o afastamento de coisas indesejáveis. Os montes permitem a contemplação, a meditação e a oração. Os montes são símbolos do poder, da força e da firmeza dos deuses e, além de tudo, os montes são um meio para que os homens se achem a Deus, física ou espiritualmente.

Contudo, em termos de processo histórico há sim que se fazer alguma diferenciação entre os diversos montes abordados. Brito (2008) lembra que o desenvolvimento histórico desse simbolismo atrelado às montanhas perpassa certos momentos específicos:

Em primeiro lugar, estaria a noção do Deus-montanha, bastante antiga, em que a própria montanha se constituiria alvo de adoração [...] Num segundo estágio, a noção do divino se desprenderia do corpo material da montanha. Ela não seria a divindade em si mesma, mas sua residência, morada sagrada. As montanhas abrigavam, para o homem primitivo, entes sobrenaturais de variadas formas e monstros lendários (BRITO, 2008, p.5).

Alguns dos casos abordados aqui encontram-se representados pelo segundo momento histórico mencionado por Brito (2008), isto é, do monte enquanto morada divina. Além do Monte Roraima e de vários montes orientais, os deuses gregos de maior importância eram identificados e, de certa forma, diferenciados dos demais por sua morada altíssima, isso é, o Monte Olimpo. O próprio Zeus teria nascido em um Monte, o Ida, enquanto que Dionísio teria sido criado no Niza, outro monte. Na religião romana a deusa Diana era cultuada nas montanhas. Na Sicília a deusa com este mesmo nome era adorada sobre o monte Hibla. A mitologia Chinesa não é diferente nesse aspecto, suas montanhas igualmente abrigam divindades (BRITO, 2008). Todavia, Brito (2008) identifica que a “evolução” do pensamento hierotopográfico não parou no segundo momento identificado acima, antes, avançou a um terceiro no qual

a noção do divino se desmaterializa e transcende, e sua localização passa de um plano terrestre a um plano celeste. Nessa concepção, as montanhas se constituem em meios principais de conectar os homens aos deuses, uma passagem por meio da qual corre um fluxo entre a terra e o céu divino (BRITO, 2008, p.5).

Os montes judaico-cristãos abordados anteriormente estão encaixados justamente nesse terceiro momento histórico, contudo, o cristianismo destaca-se de uma forma singular quando aparentemente apresenta uma cosmovisão de desprendimento hierogeográfico, isto é, quando parece diminuir sua ênfase na sacralidade do espaço em si e foca sobre a vivência da espiritualidade humana. Assim, de fato, os meios geográficos caracterizam-se mais como “meios” do que como causas finais da hierofania. Esse desprendimento pode ser constatado no texto bíblico de João 4:20, o qual relata o diálogo de Jesus com uma mulher samaritana, no qual propõe uma saída para o conflito acerca do local correto para o serviço religioso (Gerizim ou Moriá?):

Nossos pais adoraram neste monte, e vós dizeis que é em Jerusalém o lugar onde se deve adorar. Disse-lhe Jesus: Mulher, crê-me que a hora vem em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai [...] Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade, porque o Pai procura a tais que assim o adorem. Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade (Jo 4:20-24).

No discurso de Jesus há uma certa relativização geográfica quanto ao lócus da adoração, ou seja, segundo o Cristo a solução para o problema não está em se decidir por Jerusalém ou Samaria, ou pelos montes Moriá ou Gerizim. Antes, essa solução envolve a espiritualização da adoração e seu consequente desprendimento geográfico e, sendo assim, a adoração não se justificaria pelo sítio, mas pela profundidade espiritual dela. Diferentemente do judaísmo, o cristianismo não parece propor um apego religioso ao patriotismo locacional, antes, faz menções a geograficidades pertencentes ao domínio da metafísica. Além disso é possível verificar no Novo Testamento a ideia de que os montes sagrados do Antigo Testamento seriam apenas arquétipos (modelos) para os montes verdadeiros a serem revelados na realidade escatológica:

Porque não chegastes ao monte palpável, aceso em fogo [...] Mas chegastes ao monte Sião, e à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial, e aos muitos milhares de anjos, à universal assembleia e igreja dos primogênitos, que estão inscritos nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados; e a Jesus, o Mediador de uma nova aliança... (Hb 12:18-24).

Como se pode verificar no texto acima, os cristãos seriam – nessa visão – detentores de um maior privilégio, o de conhecer o verdadeiro monte Sião e a verdadeira Jerusalém, que não são essas localidades que existem hoje no domínio da realidade material. Em suma, o cristianismo traz em seu bojo a promessa da vivência de uma geograficidade superior à presente, o que configura os montes físicos como arquétipos, como meios para um fim vindouro. Entende-se aqui, que é justamente esse mecanismo de “desmaterialização” do monte o mecanismo que viabiliza o fenômeno dos Montes de Oração em Manaus.

Tendo em vista todo esse contexto histórico em que a imagem dos montes está envolta de diversos sentidos simbólicos dispersos em contextos históricos distintos, os montes enquanto mais do que formações rochosas surgem como uma imagem cheia de sentidos que transcendem sua materialidade. É justamente esse aspecto transcendental que possibilita a existência de simbolismos outros que, embora de caráter imanente ou secular, ressignificam os montes.

Fica evidente também que há uma estrutura que independe da religião ou da crença, seja ela animista, politeísta ou monoteísta, visto que em todas as culturas e geografias, os montes constituem objetos de narrativas que evocam os deuses, eventos a eles relacionados ou ainda locais de início de todas as coisas.

2.1.2. Os simbolismos seculares

As relações simbólicas seculares nos montes têm um espectro amplo e, conforme Brito (2008), podem surgir a partir de teorizações científicas ou não, e teorizar positiva ou

negativamente acerca dos montes. Negativamente, o referido autor relembra que “durante longo tempo, as áreas montanhosas foram usualmente consideradas locais perigosos, de gente incivilizada, povos bárbaros, ladrões e selvagens – um cenário a ser evitado” (BRITO, 2008, p. 7). Essa interpretação parte da percepção da dificuldade de transposição dos montes e das condições de vida inóspitas que apresentam aos seus desbravadores. A “lógica” desse pensamento pressupõe que pessoas que habitem esse tipo de ambiente inóspito devam ser hostis e incivilizadas. O determinismo geográfico é um traço comum e bastante presente no desenvolvimento não só das geografias vernaculares, mas também da própria Geografia científica (CLAVAL, 2014). Nesse sentido é compreensível que as montanhas também recebam a qualidade de “reduto da natureza hostil” e que possam estar associadas não só ao sagrado, mas ao maldito e ao profano. Sua distância e isolamento assusta e faz crer que em seus recônditos habitam seres do mal, o que faz com que algumas montanhas recebam designações como “Montanha Maldita” (nos alpes franceses), Mount Diablo (nos EUA), “Diente del diablo e punta del diablo” (Chile) e muitas outras. Essa dimensão de topofobia é combatida por meio da fixação de cruzeiros e amuletos religiosos nas encostas dos montes, o que caracteriza uma disputa territorial das espiritualidades positivas e negativas sobre a dimensão simbólica dos montes. Entretanto, essa dimensão negativa não afastou em definitivo o interesse humano acerca dos montes.

Na modernidade o perigo associado aos montes foi revalorizado e perdeu muito dessa negatividade. O progresso enquanto ideal da modernidade “encurtou” distâncias e tornou a vida progressivamente menos perigosa, de forma que o perigo passou a ser valorizado por hábitos desportivos e/ou contemplativos envolvendo sobretudo a natureza. Nesse sentido, “Ao longo de três séculos, ocorreria uma grande mudança de percepção: as características que outrora as levavam a ser desprezadas – altitude, desolação, perigo – passaram a constituir seus aspectos mais apreciados” (BRITO, 2008, p. 7). O perigo passou a ser instigante e desafiador e o homem passou a buscar meios de desbravar as montanhas e “Os chamados esportes ‘radicais’ estão plenos deste significado, promovendo certo resgate da interação do homem com o meio natural” (BRITO, 2009, p. 8). Aparentemente, esses esportes tem o poder de transportar o homem para uma condição anterior na qual ele se vê sem os seus aparatos modernos de proteção; isso é, na escalada o homem perde potência e precisa lutar para sobreviver, como seus antepassados. Brito (2008) afirma: “Estas incursões recriam os

condicionantes de perigo existentes no passado, e em busca deles o homem deixa a cidade, seu mundo, e aventura-se na montanha” (ibidem).

Esse novo momento em que os montes foram positivamente qualificados surge a teoria de que eles seriam uma possível localidade de pureza ambiental e isso pela mesma razão por que foram outrora tidos como perigosos, isto é, a impenetrabilidade. Tal visão moveu os montes para o centro do interesse de algumas ciências. Essa ideia pressupunha que

Nas regiões montanhosas, o ar era considerado mais limpo, com propriedades curativas e ação purificadora. O aspecto higiênico das regiões altas atraiu também a medicina. A partir de 1850, diversos sanatórios foram construídos em pontos elevados dos Alpes, onde tuberculosos e asmáticos internavam-se, absorvendo o sol da montanha e o ar puro (BRITO, 2008, p. 7).

Não é estranho o fato de que atualmente haja uma certa especulação mercadológica em torno dos montes. Há quem busque formas de usar esses sentidos simbólicos (religioso, paisagístico-contemplativo ou esportivo) como forma de atrair pessoas, ou seja, surge uma prestação de serviços que consiste em aproximar as pessoas dos montes. Tal prestação de serviços se utiliza “[...] frequentemente, de conceitos e referências provenientes do universo simbólico e mítico” (BRITO, 2008, p. 8). Há um discurso voltado para o convencimento dessas pessoas e que supostamente “[...] valoriza a comunhão com a natureza, disponibilizando um caminho para o êxtase numa montanha longínqua, oferecendo uma oportunidade de transcendência num outro mundo, de onde os clientes/aventureiros retornarão renascidos” (BRITO, 2008, p. 9).

É necessário notar que na ótica de mercado a oferta é posterior à demanda e assim sendo o mercado do montanhismo busca explorar o sentimento de atração do homem pelos montes o que revela que tal sentimento seja conhecido. É por isso que se pode afirmar que o montanhismo “inclui fatores míticos, poéticos e imaginativos” e “assume, de fato, profunda significação, que transcende em muito sua forma esportiva” (BRITO, 2008, p. 9). Há uma dimensão do montanhismo que beira a espiritualidade, há uma áurea contemplativa muito intensa na figura do montanhista, pois o isolamento e a introspecção associam a sua imagem à “figura do erudito, poeta ou místico que vai para as montanhas buscar iluminação” (BRITO, 2000, p. 9). Essa iluminação buscada pelos montanhistas de certa forma “mantém viva esta ligação com o sagrado” e “Em sua prática, surge uma devoção semi-religiosa, em que o esforço, o autoconhecimento e a disciplina estão presentes” (ibidem). O montanhista é visto ainda como herói, não por matar o monstro, mas por “sair vitorioso das provas, ‘morrer’ e ‘ressuscitar’ para alcançar uma existência plena” de forma que “acaba por tornar-se espiritualmente superior” (ELIADE, 1992, p. 100).

Cabe também lembrar que o montanhismo esteve por muito tempo, sobretudo a partir do século XIX, a serviço das pesquisas científicas. Por meio de vínculos institucionais, financiamentos estatais ou privados os homens subiam as montanhas com o fim de saber mais sobre suas propriedades físicas, sobretudo nas áreas de geologia e botânica. Brito (2008) destaca a importância do montanhismo para a elaboração da teoria da deriva continental de Alfred Wegner, no sentido de constatar a existência de fósseis de espécimes marinhos no topo de montanhas. Além das geociências a geopolítica também tem os montes como objeto simbólico. Potências colonizadoras como França e Inglaterra constantemente disputavam a chegada de seus “montanhistas oficiais” ao topo de montes como forma de afirmação nacional-territorial. Após a Segunda Guerra Mundial a França, ainda traumatizada pela dominação sofrida, apostava na recente conquista do monte Annapurna como sendo um ato de simbolismo gerador de esperança para a memória coletiva francesa. Enquanto isso, a Inglaterra tentava recuperar a imagem de seu império mundial e de sua nova e jovem rainha com a conquista do maior de todos os montes, o Everest, escalado por um britânico. De um lado o “efeito Annapurna” reanimou os franceses, do outro, os britânicos proclamavam “o gigante da terra sucumbiu” (BRITO, 2008). O montanhista, portanto, como qualquer homem, sente-se desafiado a vencer e, por isso, o coletivo dos homens, isto é, a sociedade e as nações, incorporam essa dinâmica a si de forma que os montes sejam objeto de aspiração de uma espécie de montanhismo nacional.

Em síntese, observou-se que as montanhas possuem vasta dimensão de simbolismos que se desenvolvem historicamente e que estão representados nas mais diversas religiões e mesmo em práticas não religiosas como hábitos culturais, práticas de exploração ou mesmo pesquisas científicas. Tendo sido estabelecido o pano de fundo que envolve os simbolismos e a importância estrutural em várias dimensões dos montes ao longo da história, o prosseguimento desta pesquisa se dá no sentido de analisar a área de estudo em questão no contexto mais amplo dos montes sagrados abordados.

2.2. A área de pesquisa e suas características físicas

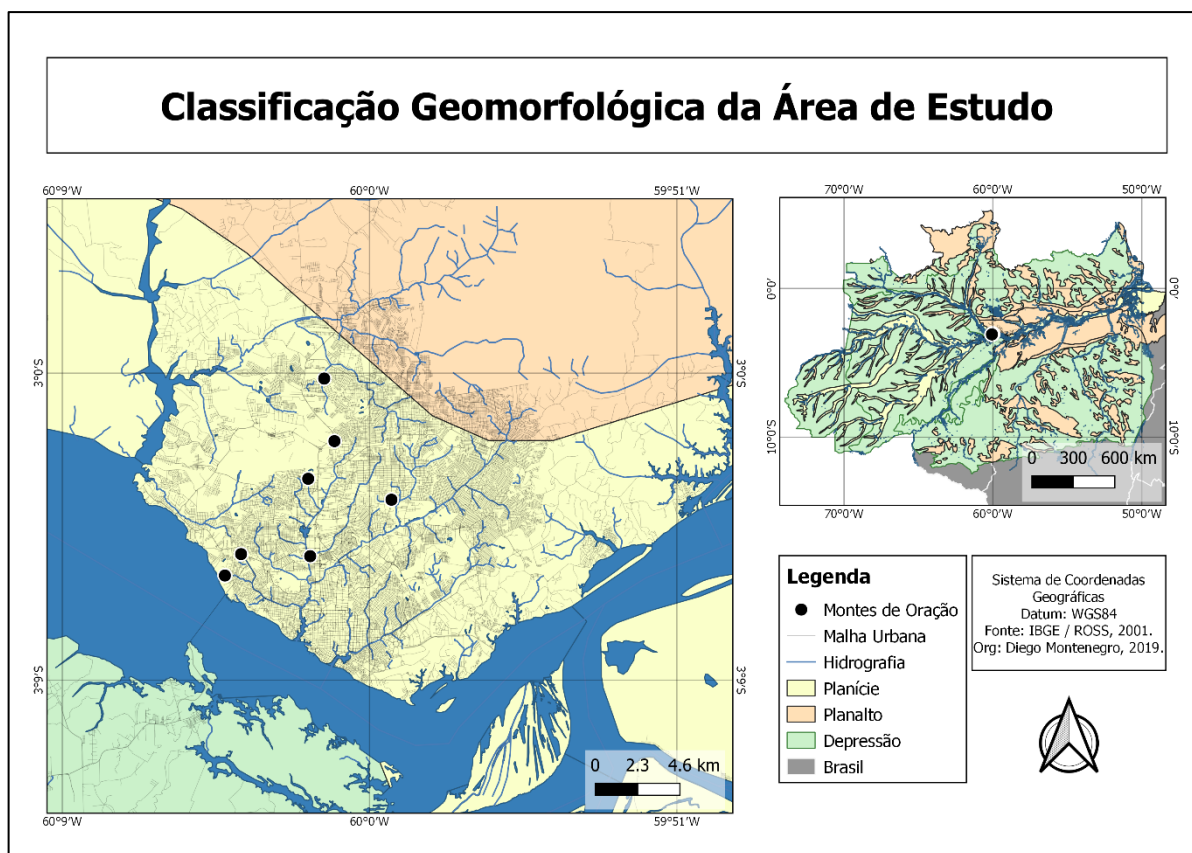
A caracterização da presente área de estudo abrange dois aspectos: um geral e outro mais específico. O primeiro diz respeito à uma caracterização que busca situar de forma mais ampla o contexto geomorfológico em que está contida a área de estudo. O segundo trata-se da descrição dos locais onde de fato estão situados os montes de oração especificamente dentro dessa área de pesquisa. A caracterização geral serve também para se estabelecer uma relação

entre o contexto geomorfológico da presente área de pesquisa e o contexto mais amplo no qual estão os montes sagrados/simbólicos abordados no item anterior. Já a caracterização específica tem um objetivo de situar os montes de oração de Manaus dentro do seu próprio contexto geomorfológico, estabelecendo assim uma comparação relativa do relevo. Tais escolhas tem o objetivo de enfatizar as especificidades dos montes de oração visitados dentro do seu contexto imediato e distante e, assim, prover dados e informações passíveis de comentários e teorizações posteriores.

2.2.1. Caracterização geral

De forma geral o sítio geomorfológico em que está contida o estudo desta pesquisa compreende a região amazônica, mais especificamente o município de Manaus, o qual está localizado à margem esquerda do Rio Negro. Mais precisamente, a presente área de pesquisa destaca a área urbana de Manaus, a qual está contida na unidade geomorfológica denominada por Jurandyr Ross (2011) como Planície do Rio Amazonas (figura 9). Essa questão constitui-se como o âmago de uma das problemáticas que move esta pesquisa, isto é, a existência de vários montes em uma área de planície. Caracterizada como tal, o domínio morfoestrutural da cidade de Manaus apresenta altitudes que chegam dificilmente aos 100 metros acima do nível do mar. Ainda que se considere o território municipal como um todo, no qual há áreas que superam os 100 metros de altitude, persiste a inferioridade topográfica desta área em relação aos 300m de altitude “exigidos” para ser classificado como uma montanha baixa.

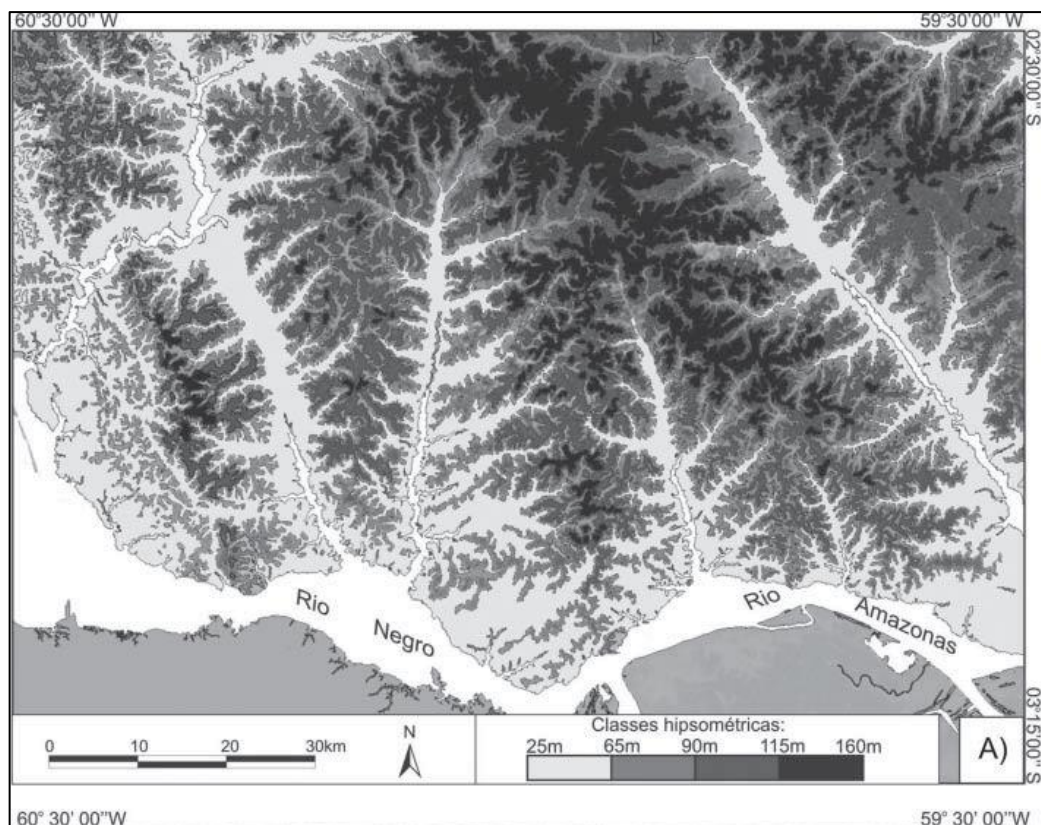
Figura 9 - Classificação geomorfológica da Área de Estudo



Org: Diego Montenegro, 2019.

Segundo Simas (2008), a superfície geomorfológica de Manaus é composta por material sedimentado e fortemente dissecado pelo seu sistema de drenagem, o que seria o principal fator para a configuração topográfica e para a disposição das curvas de nível e formação das colinas que predominam nessa área. Sarges, Silva e Riccomini (2011) apresentam uma divisão topográfica da área de Manaus em cinco faixas hipsométricas as quais partem inicialmente das áreas com altitudes inferiores a 25m, passando pelo intervalo altimétrico entre 25 e 65m, entre 65 e 90m, 90 e 115m e, por fim, a faixa altimétrica acima de 115m (figura 10). Analisando a divisão hipsométrica de Sarges, Silva e Riccomini (2011) é possível perceber que a área de pesquisa aqui contemplada ocupa uma posição mediana, caracterizando-se sobretudo por áreas entre 30 e 80 metros de altitude.

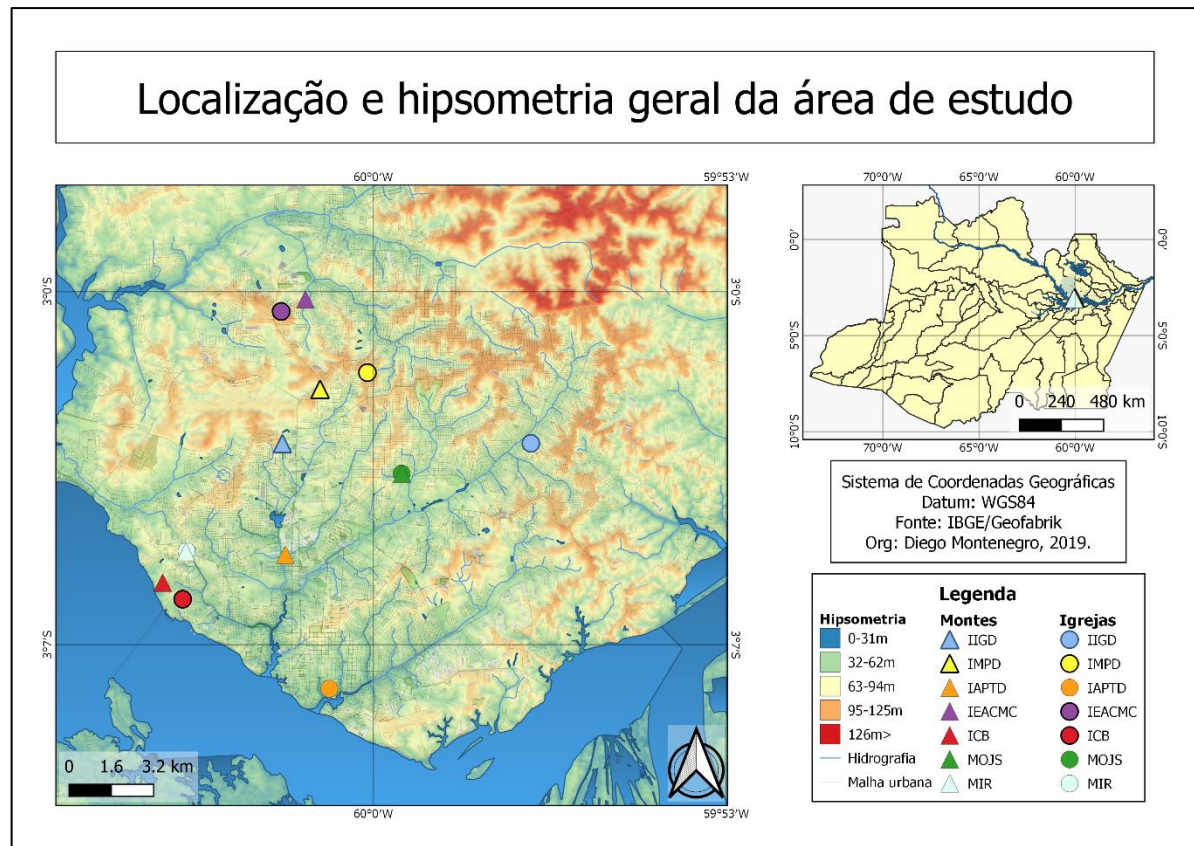
Figura 10 - Faixas hipsométricas do relevo na região de Manaus



Fonte: Sarges; Silva e Riccomini, 2011.

Focando as análises mais precisamente em nossa área de estudo, isto é, a área urbana de Manaus, realizou-se uma representação hipsométrica semelhante à supracitada para então se estabelecer um parâmetro relativo para o relevo local. A classificação realizada resultou em cinco faixas hipsométricas conforme se vê na figura 11. Analisando a representação gráfica é possível perceber que a relação entre os montes de oração e as porções altimétricas mais elevadas não é evidente. Verificou-se que ao passo que alguns montes de oração ocupam áreas que correspondem ao pico altimétrico da área de pesquisa, outros se localizam nas porções de menor altimetria, o que inclusive produz questões para as discussões realizadas em capítulos posteriores, sobre o significado simbólico dos montes. Para o presente momento de análise optou-se também por dividir a representação simbólica dos locais visitados entre montes de oração e igrejas, os quais estão representados por triângulos e círculos respectivamente. Dessa forma, é possível também verificar a relação espacial entre igrejas e seus respectivos montes de oração, a distância percorrida e outras questões que envolvem suas localizações.

Figura 11 - Hipsometria da área de estudo



Org: Diego Montenegro, 2019.

Por conta da presente caracterização física da área de estudo é que se optou por, daqui em diante, identificar os montes de oração da área de estudo como “montes” de oração entre aspás. O objetivo dessa distinção é, ao contrário do que se poderia pensar pelas aspás, destacar uma diferenciação entre objetos distintos, isto é, os montes históricos abordados no item 2.1, - os quais estão mais próximos da definição científica de monte -, e os “montes” de oração, os quais, conforme constatado no presente item 2.2., situam-se em uma área que necessariamente não comporta a denominação geomorfológica em questão (montanhosa). Em suma, as aspás não objetivam a desclassificação a priori dos “montes” de oração, mas, novamente, a distinção entre objetos de estudos diferentes.

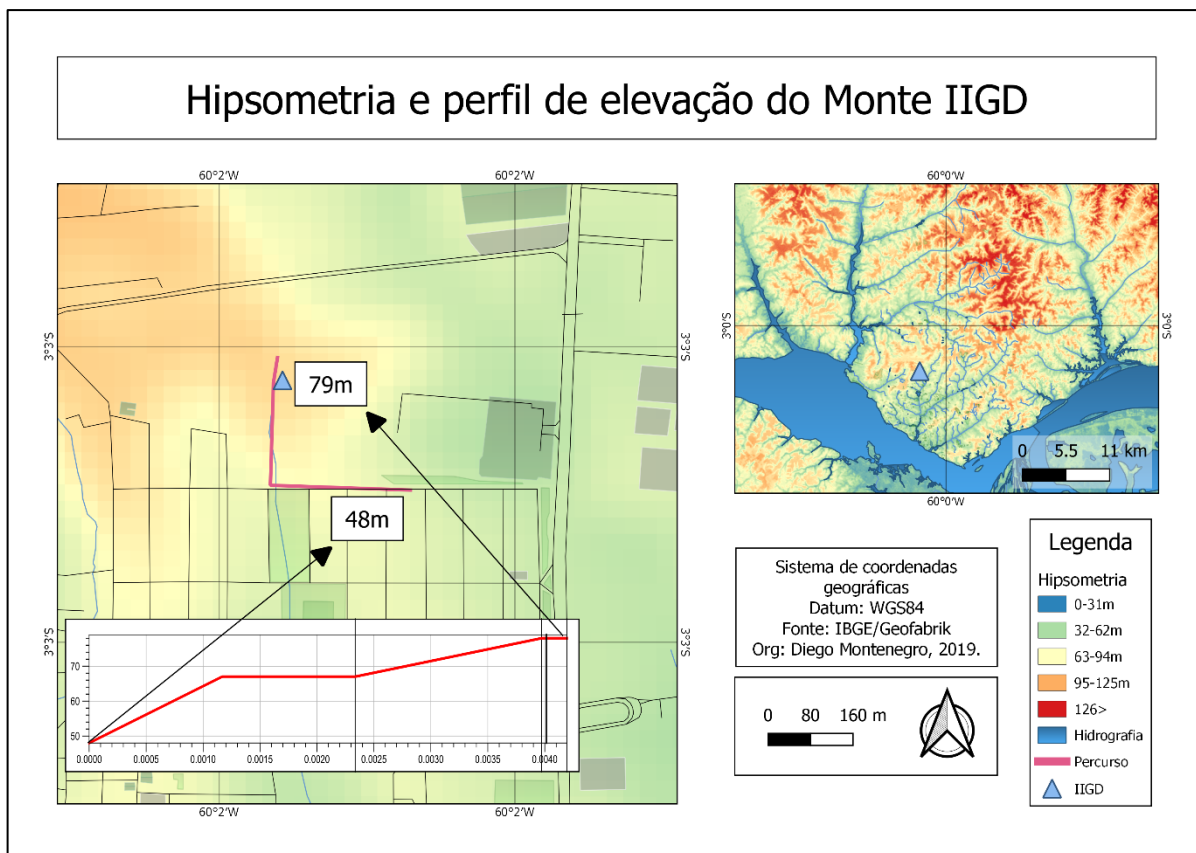
2.2.2. A topografia dos “montes” de oração: a área de pesquisa

A “descoberta” de cada um dos sete “montes” foi possível por meio da associação destes com a prática de oração a qual é amplamente divulgada pelas igrejas, sobretudo nas suas redes sociais. A partir dessa identificação dos “montes” e das igrejas é que foi possível estabelecer o primeiro contato. Há que se destacar que em todo o processo de pesquisa foram contactadas diversas igrejas que também possuem a prática de oração em “montes”, contudo,

uma dificuldade enfrentada por esta pesquisa foi a aproximação para com as respectivas lideranças eclesiais que demonstravam certo receio em permitir tal aproximação. Por conta dessa dificuldade de comunicação é que foram selecionadas as sete igrejas que ora compõem o presente recorte. As igrejas que fazem parte deste recorte analítico são todas de diferentes denominações conquanto seja possível enquadrá-las dentro do espectro pentecostal e neopentecostal do evangelicalismo brasileiro.

A Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) é uma igreja neopentecostal fundada em 9 de junho de 1980 pelo missionário R.R. Soares. Atualmente conta com pouco mais de 1 milhão de membros e mais de 5 mil congregações dentre as quais está a congregação do bairro Tancredo Neves em Manaus a qual foi visitada no decurso desta pesquisa. O “monte” frequentado pela IIGD-Tancredo Neves (figura 12), está localizado na zona norte de Manaus, nas proximidades da Av. Torquato Tapajós. Para acessar tal monte é necessário adentrar ao bairro de Santos Dumont e dirigir-se à rua Comte. Paulo Lasmar, nas proximidades do Distrito Oeste de Saúde de Manaus. O local também é conhecido e referido por evangélicos como sendo “atrás do Nova Era”, referindo-se ao supermercado também localizado nas proximidades da av. Torquato Tapajós. Seguindo na rua Comte. Paulo Lasmar há uma leve inclinação até que ao lado direito dessa rua há uma entrada em meio à vegetação em direção à uma trilha de solo exposto. Essa trilha novamente segue inclinada até chegar – cerca de 200m adiante – ao lugar das orações. É importante mencionar que a congregação da Igreja da Graça visitada situa-se no bairro de Tancredo Neves, na zona leste de Manaus, dessa forma a distância entre a igreja e o monte é de 9,3km em linha reta. Segundo informações coletadas em campo esse deslocamento ocorre pelo fato de esse monte já ser conhecido de outras congregações da Igreja da Graça, de modo que as orações geralmente envolvem mais de uma congregação da referida denominação.

Figura 12 - Hipsometria do “monte” da Nova Era



Org: Diego Montenegro, 2019.

Em termos altimétricos, o local onde ocorrem as orações registra 79 metros de altitude absoluta, o que na presente classificação hipsométrica significa a terceira classe. Além disso o local das orações apresenta uma diferença de altura significativa para com o seu entorno. A avenida Comte. Paulo Lasmar, que dá acesso ao “monte”, marca a altitude de 48 metros, ou seja, uma diferença de 31 metros de altura da avenida para o “monte”, o que, aparentemente justifica a escolha desse lugar. Segundo relatos dos membros da Igreja da Graça e do próprio pastor, outras igrejas – além das demais congregações da Igreja da Graça - também utilizam esse “monte”. A área parece não ter proprietário e está cercada por uma vegetação densa (figura 13). Em conversas, os próprios membros reconheceram que a área pode ser propícia para a ação de criminosos ou usuários de drogas, sobretudo à noite quando as orações são realizadas, mas que por se tratar de um deslocamento em grupo e para fins religiosos a sensação de segurança compensaria o risco.

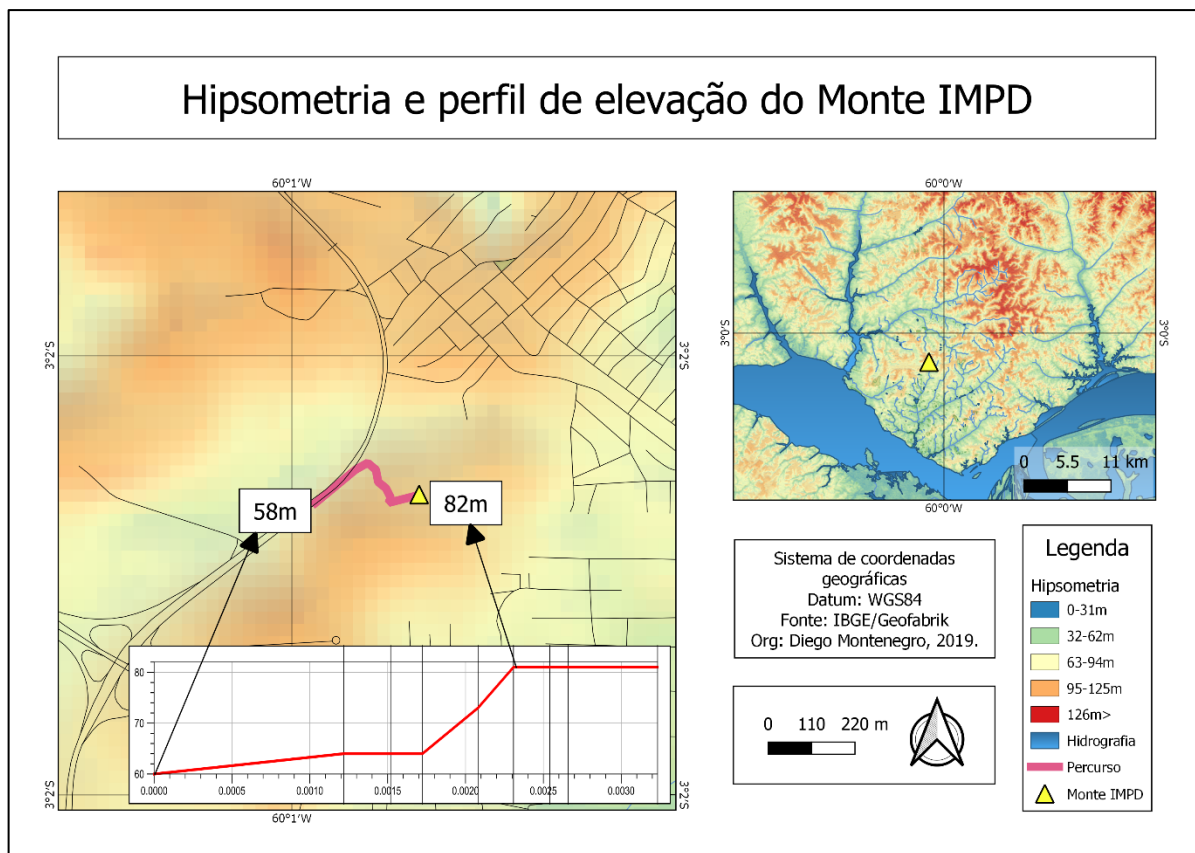
Figura 13 - Foto do monte Nova Era



Fonte: Google Earth, 2019.

A Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) é uma igreja neopentecostal fundada em 9 de março de 1988 pelo denominado Apóstolo Valdomiro Santiago e conta hoje com cerca de pouco mais de 800 mil membros distribuídos entre as mais de 6 mil igrejas. Dentre essas igrejas está a congregação localizada no Manôa (um bairro não oficial dentro do bairro Cidade Nova) em Manaus. O “monte” frequentado pela IMPD-Manôa está localizado também na zona norte da cidade, nas proximidades da Av. Torquato Tapajós, mas está situado mais a norte em relação ao “monte” anterior (figura 14). O “monte” se localiza ao lado da empresa industrial Pioneer. Após percorrer a avenida Torquato Tapajós até a fábrica Pioneer, há uma trilha de chão batido à direita da referida avenida. Trata-se de uma trilha levemente inclinada, na qual se caminha por pouco mais que 100m da margem da avenida (no sentido centro-bairro) até uma vasta área de solo exposto na qual há diversas rochas intemperizadas dispostas de forma que sirvam de degrau para a subida dos membros. Em um desses degraus é onde ocorre de fato as orações (figura 15). O pastor, sua esposa e seus auxiliares ficam sobre o degrau mais alto, usando-o como um altar de terra, ou, um altar natural, como os mesmos afirmaram em algumas das conversas realizadas.

Figura 14 - Hipsometria do “monte” da Pioneer (IMPD)



Org: Diego Montenegro, 2019.

Ao local da reunião de oração se registrou a altitude absoluta de 82 metros, sendo que na avenida Torquato Tapajós a altitude registrada foi de 58 metros, isto é, uma diferença de 24 metros de altura. Uma questão interessante a se registrar sobre esse “monte” especificamente é o fato de estar localizado em uma propriedade privada a qual vem sendo cercada pelo proprietário além de estar passando por uma obra de terraplanagem, o que tem diminuído a altura do local, da vertente de subida e limitado cada vez mais as áreas acessíveis para as orações. Essa questão será retomada no devido momento para as discussões pertinentes. A distância entre a igreja e o “monte” é de cerca de 2km e a logística de transporte da igreja (Manôa) até o “monte” se dá por meio de veículos alugados para tal, como vans e ônibus.

Figura 15 - Monte de oração da Pioneer (IMPD)

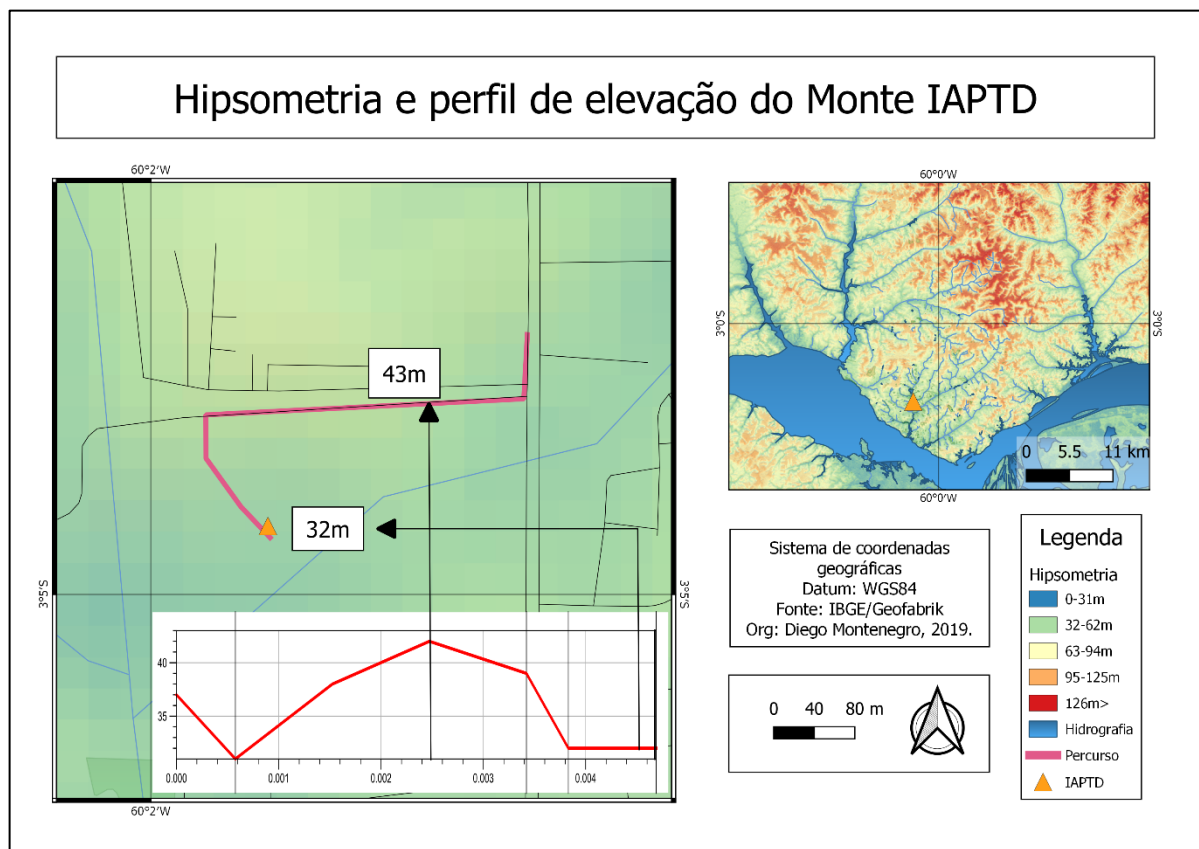


Fonte: Google, 2019. Fotos e org.: Diego Montenegro, 2019.

A Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus (IAPTD) é uma igreja neopentecostal fundada em 7 de setembro de 2006 pelo denominado Apóstolo Agenor Duque no estado de São Paulo. Hoje a IAPTD conta com cerca de 34 igrejas espalhadas em território nacional e cerca de 80 mil membros. O “monte” frequentado pela IAPTD-Manaus está localizado no bairro Chapada, na zona centro sul de Manaus. O “monte” situa-se nas proximidades da av. Constantino Nery, mais precisamente, próximo à Fundação Hospitalar de Hematologia e Hemoterapia do Amazonas (HEMOAM), em um campo de futebol presente na avenida Parque dos Franceses (figura 16). Por essa razão esse “monte” é conhecido pelos seus frequentadores como “monte do campo do HEMOAM”. Ao fim da rua Parque dos Franceses há um galpão ao lado do qual há uma trilha em meio a uma vegetação rasteira. Os frequentadores do referido “monte” percorrem cerca de 200 metros nessa trilha até chegar ao campo em que de fato se fazem as orações. Trata-se de uma área cercada por densa vegetação arbórea e próxima à confluência de dois cursos hídricos locais. O acesso a esse “monte” é

livre e, apesar de a propriedade ter um portão de entrada, nas ocasiões da visita de campo o trânsito de pessoas na propriedade se deu livremente. Como visto anteriormente, a IAPTD está localizada no centro da cidade de Manaus, mais precisamente à avenida 7 de setembro. A distância entre a igreja e o “monte” é de cerca de 6km em linha reta. A razão de se manter a prática de orações nesse “monte” é, segundo relatos, por conta da tradição estabelecida, ou seja, pastores anteriores da IAPTD estabeleceram esse hábito que vem sendo mantido até então.

Figura 16 - Hipsometria do “monte” do HEMOAM



Org: Diego Montenegro, 2019.

Como pode ser visto na figura acima, há uma peculiaridade no “monte” do HEMOAM, isto é, tal “monte” registra altitudes inferiores ao seu entorno. É interessante notar que no percurso realizado para se chegar a tal “monte” há de fato uma subida da altitude de 30m (à av. Constantino Nery) para 43m (ao meio da rua Parque dos Franceses), sendo este o pico altimétrico da área. Contudo, ao aproximar-se do local das orações a altimetria baixa para 32m, isto é a categoria hipsométrica mais baixa da presente classificação. Ou seja, no fim, apesar da subida, o “monte” do HEMOAM está praticamente na mesma altura da av. principal (Constantino Nery) e 11 metros mais baixo do que o ponto mais alto do percurso. As

práticas e rituais envolvendo as orações nos “montes” em questão serão abordadas no capítulo seguinte, mas cabe aqui mencionar que no dia da visita de campo ao “monte” do HEMOAM foi possível perceber a movimentação de uma pessoa que ao chegar posicionou-se em um ponto em específico e passou a orar em alta voz (figura 17). O que chamou atenção de fato é que, além de se tratar de uma só pessoa, tal pessoa (uma senhora idosa) trazer consigo uma roupa especial, um tapete, uma bíblia e um frasco de óleo aromático. Notou-se que a senhora em questão executou todo um ritual antes de iniciar as orações propriamente ditas: ela vestiu a roupa especial – uma longa bata branca -, estendeu o tapete sobre o qual se ajoelhou e ungiu seus pés, cabeça e mãos com o óleo.

Figura 17 - Monte do HEMOAM (IAPTD)

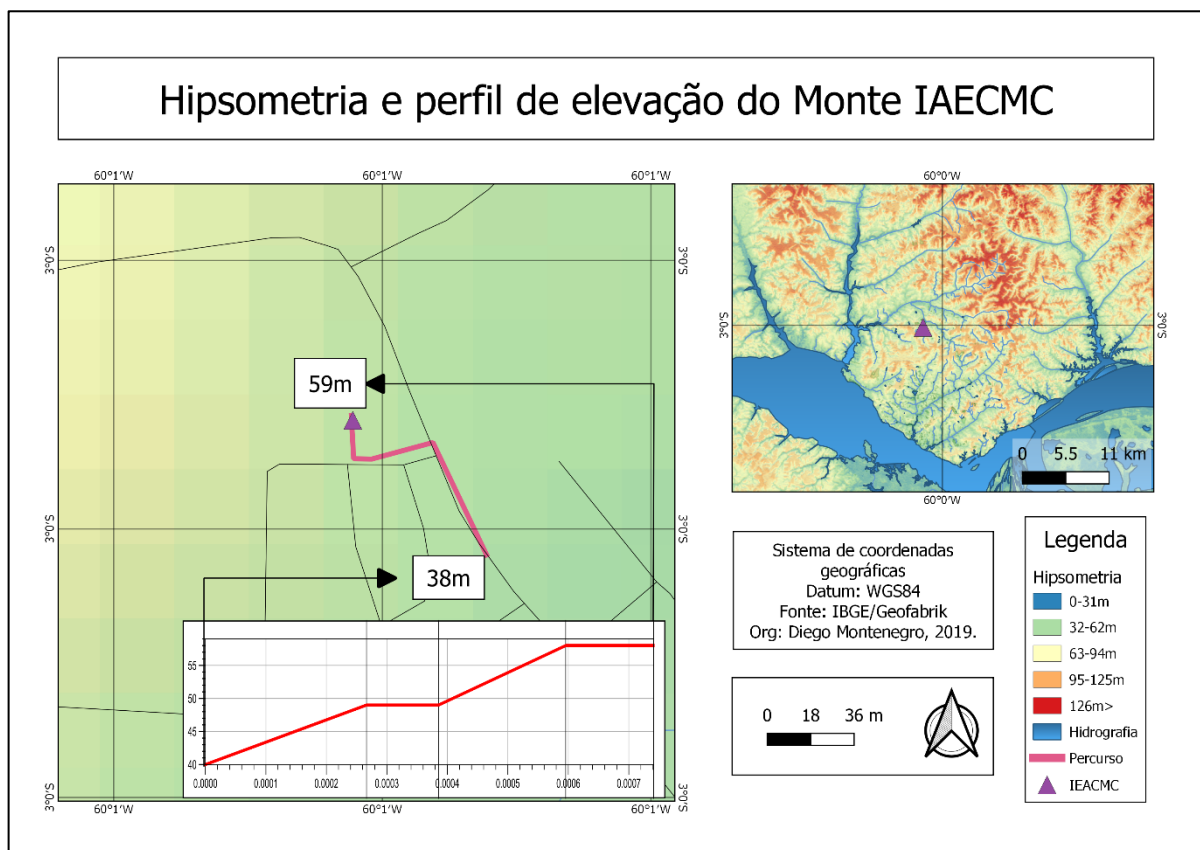


Fotos e org.: Diego Montenegro, 2019.

A Igreja Evangélica Apostólica (IEA) é uma igreja pentecostal fundada pelo reverendo Sow Kunihiro em Campinas/SP em 1961 e conta com aproximadamente 90 congregações espalhadas pelo país. Em Manaus, mais de uma congregação possui nomes que envolvem montes, como a congregação Monte Sinai e a Congregação Monte Carmelo. O “monte” da Igreja Evangélica Apostólica Congregação Monte Carmelo (IEACMC), assim como a própria igreja, está localizado no bairro Colônia Terra Nova, na zona norte da cidade, mais

especificamente em uma área chamada de comunidade Jesus me deu (figura 18). A distância entre ambos, igreja e “monte” é de cerca de 1km em linha reta. O “monte” está localizado entre a Av. Buriti e a estrada de acesso ao Centro de Educação Integral Dra. Zilda Arns Neumann. O local onde se realizam as orações situa-se sob uma espécie de chapada acessada por meio de uma vertente inclinada (figura 19). O local encontra-se em obras e mais recentemente passou a ser progressivamente interditado. No dia da entrevista com o pastor da Congregação Monte Carmelo, o mesmo mencionou o fato de tal “monte” estar “inativo” e que estariam procurando por outro. Essa situação se assemelha ao da IMPD, o que demonstra que a utilização de “montes” de oração lida com um problema comum de desapropriações dos locais utilizados.

Figura 18 - Hipsometria do “monte” Jesus me deu



Org: Diego Montenegro, 2019.

Às proximidades desse “monte” (av. Buriti) registrou-se a altitude absoluta de 38 metros, ao passo que no exato local das orações registrou-se 59 metros de altitude, isto é, uma diferença de 21 metros. As obras, contudo, envolvem de alguma forma a terraplanagem do local, e durante a visita foi possível perceber o rebaixamento do local de oração em comparação com imagens obtidas pelo software Google Earth. Nesse caso, a busca por outro

“monte” revela não só a problemática da desapropriação, mas a relevância da altura para a eleição desses “montes” de oração pelos grupos evangélicos em questão.

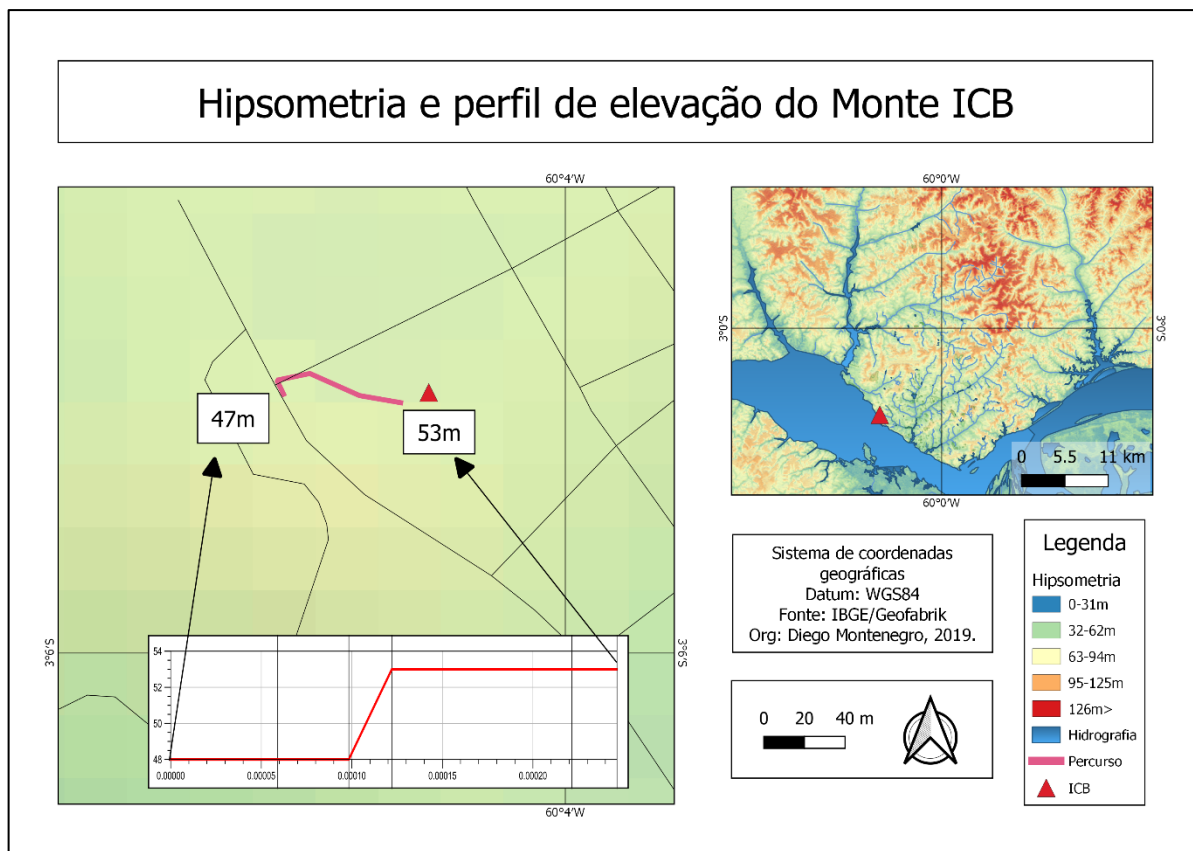
Figura 19 - Monte Jesus me deu



Fonte: Google Earth, 2019.

A Igreja Casa da Benção (ICB) foi fundada em 9 de junho de 1964 pelo denominado Apóstolo Doriel de Oliveira. Trata-se de uma igreja pentecostal tradicional com sede em Belo Horizonte e que possui hoje mais de 2000 igrejas espalhadas pelo Brasil. A filial da ICB em Manaus está localizada no bairro da Compensa, zona Oeste de Manaus, mesmo bairro onde está situado o “monte” frequentado pelos membros dessa congregação. A localidade mais específica do “monte” é conhecida como Terminal da Vila Marinho, por estar próximo ao terminal de algumas linhas de ônibus locais. Além disso, a Vila Marinho é uma área marcada pela presença de vários estaleiros já à beira do rio (figura 20). Esse “monte” é conhecido como “Monte do Seringal” e chama a atenção por ser o único com um nome próprio amplamente conhecido até por quem não é frequentador do local. Além de “monte” de oração, no local se encontra um restaurante chamado “Peixaria Chapéu de Palha da Benção”. O proprietário da peixaria e do “Monte do Seringal” é, segundo informações coletadas em campo, membro da Igreja Evangélica Assembleia de Deus e isso o teria motivado a ceder uma porção da sua propriedade para que os demais evangélicos pudessem realizar suas orações.

Figura 20 - Hipsometria do “monte” do Seringal



Org: Diego Montenegro, 2019.

A propriedade é aberta e o acesso se dá por uma trilha de chão batido e solo argiloso. Após a subida dessa trilha (cerca de 50m) se chega à uma área ampla e completamente arborizada (figura 21). É justamente sob essa área arborizada que os frequentadores do “Monte do Seringal” se dispersam e oram, recostando-se em árvores, sentando-se em troncos ou mesmo ao chão. A área de oração em geral é plana e o ganho de altitude desta em relação à rua pela qual se acessa o “monte” – a Av. Rio Negro – é de 6 metros. No local de oração registrou-se 53m de altitude ao passo que na referida rua de acesso a altitude é 47m. Contudo, é importante frisar que a elevação do “Monte do Seringal” se evidencia com mais clareza em comparação ao seu entorno mais distante. Além disso notou-se durante a visita de campo que não é apenas a elevação do solo em si que dá ampla visibilidade ao Seringal, mas também o dossel das árvores. Há uma rua próxima ao “monte” chamada Nelson Rodrigues, dela tem-se a visibilidade do Seringal e, de fato, tal paisagem se assemelha a de um monte arborizado saltando por detrás das residências.

Figura 21 - Subida de acesso ao Monte do Seringal



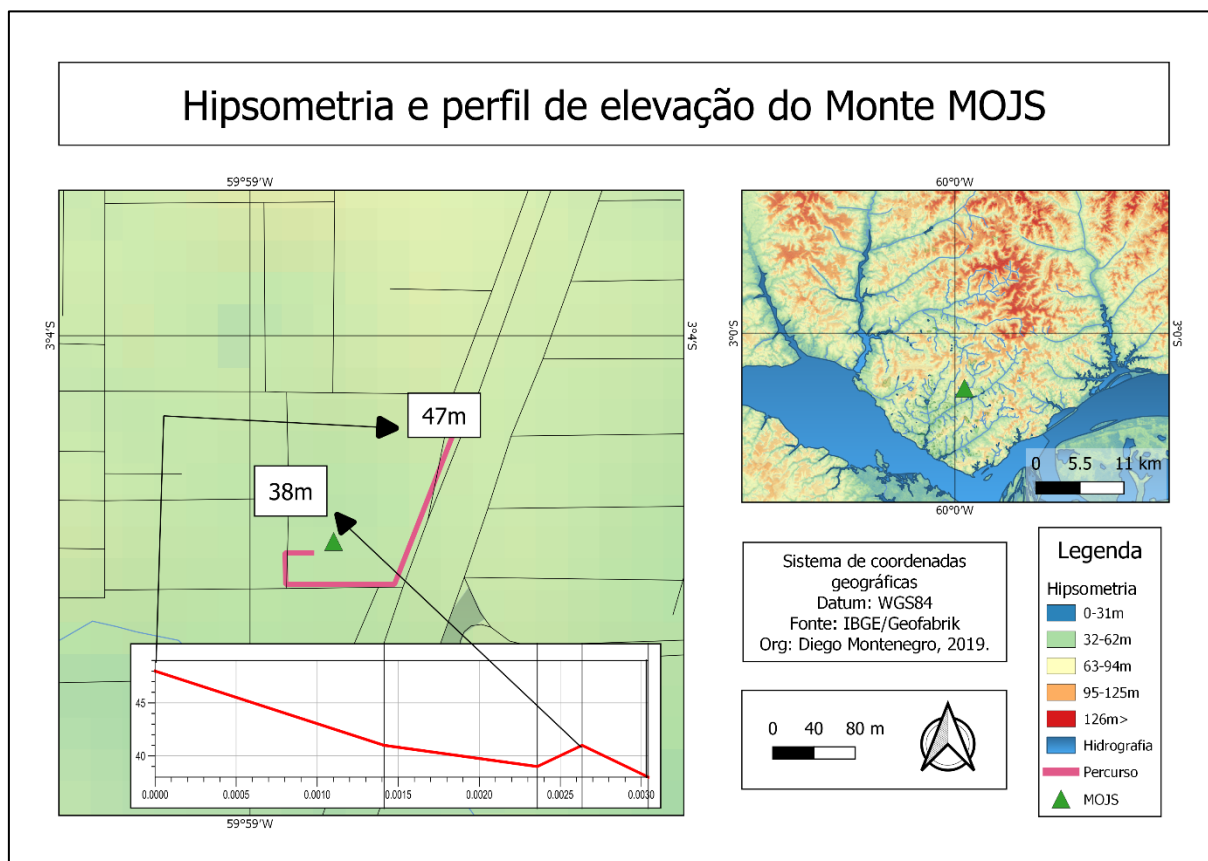
Org: Diego Montenegro, 2019.

Fonte: Google, 2019. Fotos e Org: Diego Montenegro, 2019.

O Ministério Internacional de Oração Jeová Shamá – MIOJS, é uma igreja pentecostal fundada no ano de 2013 pelo Pastor Inácio Santos em Manaus e hoje tem cerca de 300 membros. Trata-se aqui de um caso especial a ser abordado, pois esse é o único caso – no presente recorte analítico – em que a igreja e o “monte” estão localizados no mesmo ponto. Este “monte” está localizado no bairro de Flores, na zona centro-sul de Manaus, mais precisamente na Av. Governador José Lindoso (conhecida como Av. das Torres) no sentido bairro-centro (figura 22). O Monte de Oração Jeová Shamá está localizado em um ponto em que se registrou a altitude de 38 metros. Já na av. das Torres a aferição altimétrica registrou 47m, ou seja, o “monte” Jeová Shamá está 9 metros abaixo do nível da avenida que o circunda. Por conta disso o acesso à igreja ou “monte” de oração Jeová Shamá não exigiu nenhuma subida, pelo contrário, há mesmo um leve declive da avenida principal para a sua

rua de acesso. Sendo assim, o MOJS juntamente com o “monte” da IAPTD, representa casos em que o “monte de oração” não só não está situado em uma área de elevação relativa, como está localizado justamente em uma área mais baixa relativamente ao seu entorno. Sendo assim, pode-se dizer que estes casos se tratam de “montes” situados em vales relativos. Novamente, essas contradições topográficas percebidas, - bem como as visões particulares dos sujeitos envolvidos -, são objetos de reflexões nos capítulos posteriores.

Figura 22 - Hipsometria do “Monte” Jeová Shamá



Org: Diego Montenegro, 2019.

Ao se aproximar da propriedade é possível visualizar a placa de identificação do “Monte de Oração” e seu lema, isto é, “Libertando vidas para Jesus!”. Próximo da placa de identificação há um calendário disposto ainda no muro externo da propriedade (figura 23). É possível perceber que a programação eclesial é dividida simbolicamente entre a programação da igreja e a programação do “Monte de Oração” propriamente dito. Ao passo que a igreja (Ministério Internacional de Oração Jeová Shamá - MIOJS) tem seus cultos semanais (aos domingos, quartas, sextas-feiras e sábados) voltadas à sua membresia específica, o “Monte de Oração Jeová Shamá – MOJS” possui reuniões quinzenais sempre às segundas-feiras. Essas reuniões de oração no “monte” são abertas a todos os públicos

independentemente de procedência religiosa. É interessante notar que as reuniões do MOJS, isto é, do “monte”, são representadas graficamente no calendário por meio da figura de um monte.

Figura 23 - Fotos frontais do Monte de Oração Jeová Shamá



Fotos: Diego Montenegro, 2019.

A divisão simbólica da propriedade entre igreja e “monte” se reflete também no plano físico, uma vez que no interior da propriedade há diversos locais designados para atividades distintas (figura 24). Há o templo da igreja, designado para os cultos relacionados ao ministério e sua membresia, há uma sala de oração individual para pessoas que buscam momentos de intimidade espiritual, há o local designado para as reuniões ecumênicas do “Monte de Oração” e há ainda dentro desta propriedade uma torre de metal com letreiros iluminados compondo a frase “Só Jesus Salva”. A base da torre está posta acima do terceiro andar de uma edificação dentro da propriedade que abriga os departamentos e setores administrativos da igreja. Segundo relatos dos entrevistados, a base da torre também se constitui em um lugar de oração chamado de “monte”, do qual a torre representaria o cimo.

As visões e percepções dos sujeitos envolvidos serão abordadas no próximo capítulo e servirão para expor melhor o caráter simbólico dessa organização espacial implementada.

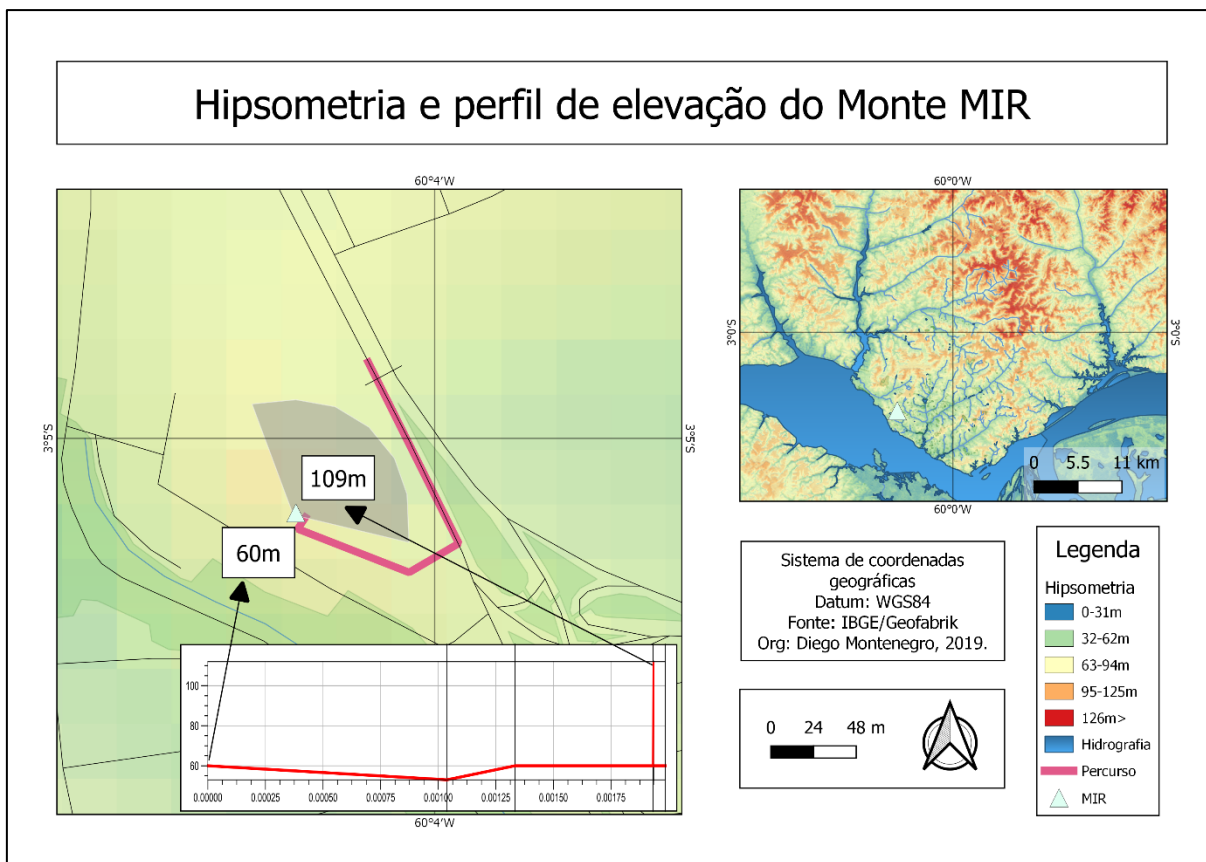
Figura 24 - Lugares de atividade religiosa no interior do MOJS



Fotos e Org: Diego Montenegro, 2019.

O Ministério Internacional da Restauração – MIR, foi fundado em 19 de julho de 1992 com sede em Manaus e tem por líder o denominado Apóstolo Renê Terra Nova. O MIR traz para este trabalho uma outra questão diferencial, isto é, trata-se de uma igreja que resolveu construir seu próprio “monte”. Esse “monte” é representado por uma torre de concreto que mede cerca de 50 metros de altura e está localizada – bem como o próprio templo do MIR - no bairro de Santo Agostinho, zona Oeste da Cidade de Manaus e seu acesso se dá pela Av. Cel. Teixeira (figura 25). À base da torre registrou-se 60 metros de altitude absoluta, o que somado à altura da torre resulta na altitude de 109 metros. Dessa forma, a torre do MIR é o único dos “montes” desta área de pesquisa a ultrapassar os cem metros de altitude, ainda que a altura relativa seja de 50 metros.

Figura 25 - Hipsometria da torre/monte do MIR



Org: Diego Montenegro, 2019.

Do topo da torre é possível ter uma visão ampla da cidade de Manaus e uma visão privilegiada da Ponte Phelippe Daou sobre o Rio Negro (figura 26). A torre (“monte”) de oração do MIR tem em seu interior 14 andares sendo que doze destes possuem temáticas (motivos) específicas para direcionamento das orações a serem realizadas. O topo, por sua vez, é usado principalmente para orações “proféticas”, isto é, para comandos espirituais que são decretados sobre a cidade de Manaus para abençoar a esfera espiritual da cidade (o que será abordado mais detalhadamente no próximo capítulo). Utilizando da ampla visão que a torre proporciona, os membros do MIR podem direcionar suas orações geograficamente por meio da imposição de mãos, feita na forma das tais orações “proféticas”.

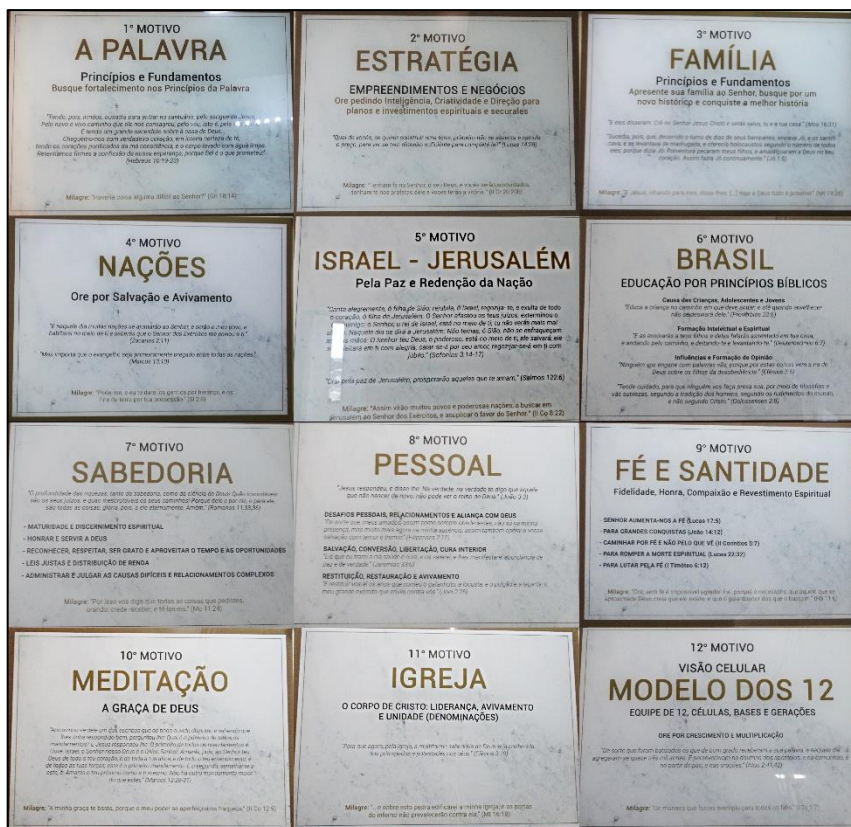
Figura 26 - Perspectivas da torre do MIR



Fonte: Google, 2019. Fotos e org.: Diego Montenegro, 2019.

Os motivos de oração distribuídos ao longo dos andares da torre são – do primeiro ao décimo segundo andar – 1. A palavra, 2. Estratégia, 3. Família, 4. Nações, 5. Israel – Jerusalém, 6. Brasil, 7. Sabedoria, 8. Pessoal, 9. Fé e Santidade, 10. Meditação, 11. Igreja e 12. Visão Celular (figura 27). É necessário mencionar que a quantidade de salas estabelecidas para as orações temáticas não é casual. O MIR atribui ao número 12 forte significado simbólico por esse ter sido o número das tribos de Israel e dos discípulos de Cristo, entre outras coisas. O MIR inclusive segue um modelo de organização e liderança chamado “modelo dos 12” que faz parte da visão celular, seu modelo institucional e evangelístico.

Figura 27 - Placas com os temas dos 12 andares da torre do MIR



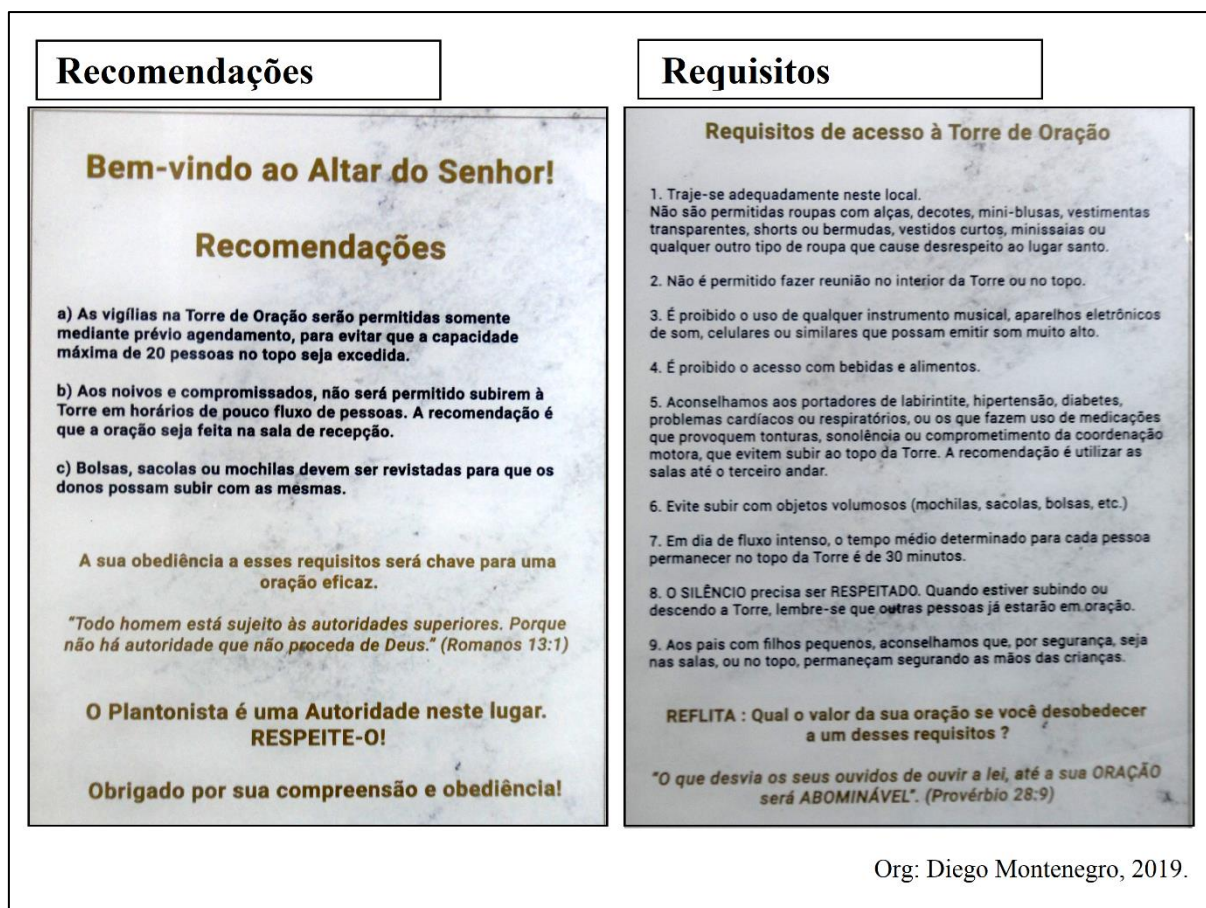
Fotos e Org: Diego Montenegro, 2019.

A torre de oração do MIR fica aberta 24 horas por dia e sete dias por semana, sempre com algum funcionário de plantão na recepção e um líder (pastor ou apóstolo) para acompanhar as atividades. A entrada na torre é liberada para qualquer pessoa de qualquer espectro religioso, contudo há no primeiro andar algumas placas com recomendações como a) Agendar a visita previamente para evitar a superação da lotação máxima de 20 pessoas, b) Evitar que casais de noivos e namorados circulem sozinhos dentro da torre e c) Submeter bolsas e sacolas à revista antes da subida. Uma dessas placas menciona também que o plantonista da recepção deve ser respeitado como uma autoridade eclesiástica e que o bom comportamento e o cumprimento das normas são requisitos e chaves para que as orações feitas na torre sejam eficazes em seus propósitos.

Além desses princípios gerais, uma outra placa ainda no primeiro andar lista nove requisitos de acesso à Torre de Oração. Esses requisitos de acesso incluem questões como 1) Usar traje adequado, 2) Não fazer reuniões paralelas no interior da torre, 3) Evitar uso de instrumentos musicais e aparelhos eletrônicos que emitam som, 4) Não portar bebidas e alimentos, 5) Evitar o acesso ou limita-lo até o terceiro andar para pessoas que tenham

labirintite, hipertensão, diabetes e uma série de outras doenças, 6) Evitar objetos volumosos, bolsas e mochilas, 7) Não permanecer mais de 30 minutos se o fluxo de pessoas for intenso, 8) Respeitar o silêncio no interior e topo da torre uma vez que o propósito de se estar ali é orar e meditar e 9) Que os pais segurem as mãos dos seus filhos pequenos em todos os momentos, seja nos andares ou no topo. Essa placa com os 9 requisitos deixa ainda o seguinte questionamento para reflexão: “Qual o valor de sua oração se você desobedecer a um desses requisitos?” (figura 28). Uma última placa nesse primeiro andar declara a gratidão da instituição aos patriarcas e mentores da igreja, o Apóstolo Renê Terra Nova e sua esposa, a Apóstola Marita Terra Nova.

Figura 28 - Placas de advertência para a subida da Torre



Fotos e org: Diego Montenegro, 2019.

Um outro fato levantado durante as visitas ao MIR é o fato de que a arquitetura do templo está fisicamente ligada à torre. A torre ocupa uma posição estratégica, central e arquitetonicamente desempenha um papel de sustento à estrutura do templo, o qual não possui pilstras em seu interior. Conforme informações dos líderes entrevistados no decorrer das visitas de campo, essa interligação estrutural entre a torre e o templo não se dá apenas no

campo físico, mas também no simbólico ou espiritual, de modo que “as orações da torre sustentam o templo assim como o concreto e o metal”.

As correspondências entre o espaço material e a experiência simbólica ou espiritual nas falas dos sujeitos entrevistados são muitas e, por isso mesmo, entende-se a necessidade de se avançar na aproximação para com o fenômeno, adentrando assim aos aspectos que a mera observação locacional não privilegia. Durante as visitas de campo houve participação nas orações e a “subida aos montes” foi realizada, contudo, o sentido último da experiência hierotopográfica pertence aos sujeitos que tanto promovem quanto são passivos do sagrado a ser vivenciado. Os sujeitos, portanto, são agora a chave hermenêutica para a aproximação almejada.

3. OS “MONTES” ENQUANTO LUGAR DE EXPERIÊNCIA DO SAGRADO

As últimas linhas do capítulo anterior mencionaram a necessidade de esclarecimento sobre a “subida aos montes” de oração. As aspas sobre essas palavras são sugestivas, isto é, apontam para o caráter simbólico do uso dessas palavras e para o fato de que no presente momento já está demonstrado que concretamente falando os “montes” dos grupos religiosos em Manaus são de uma outra “consistência” que não somente a física. Uma vez que o real sentido em que esses espaços se fazem “montes” advém de uma experiência religiosa do homem com o meio, determinar qual é esse sentido que faz desses locais verdadeiros montes na vivência de seus frequentadores será inviável sem que estes mesmos, os sujeitos, exponham sua experiência. Logo, entende-se que a melhor forma de se obter dados acerca da “subida” desses “montes” que não são físicos seja pela apreensão de relatos experienciais dos sujeitos que os frequentam para fins religiosos. Com isso este capítulo assume um caráter fenomenológico, entendendo os sujeitos como o *lócus* do fenômeno.

Metodologicamente esta etapa exigiu a filtragem e seleção de alguns relatos, dentre os vários colhidos, para representar o ponto de vista dos sujeitos acerca de suas experiências nesses espaços, enquanto lugares de vivência do sagrado. Essa apresentação seguirá a mesma ordem do capítulo anterior pelo fato de que – como já mencionado - do primeiro ao último “monte” abordado há um aumento no conteúdo simbólico a ser exposto. Desta forma, em dois itens este capítulo irá 1) expor a experiência dos sujeitos na “subida” aos “montes” a partir de seus próprios relatos e 2) aplicar um exercício hermenêutico para que os relatos exibam de forma mais clara o caráter espacial desses montes enquanto lugares de vivência de uma dimensão específica.

3.1. A experiência hierofânica pelos sujeitos

a. Apenas uma possibilidade (IIGD)

Durante todo o processo de aproximação e visita de campo na IIGD-Tancredo Neves e no “Monte Nova Era” manteve-se contato com o pastor responsável por essa congregação, o qual será identificado aqui como Pastor E. Na entrevista com o pastor E. foi possível perceber que, das sete igrejas visitadas, esta é a que menos atribui relevância à prática dos montes de oração. Logo na fala inicial o pastor afirma que “o monte é um local como qualquer outro local, tanto faz o monte como o vale, não passa de pedra e rocha”. Apesar de surpreendente para as premissas sustentadas na pesquisa, o pastor afirma crer que “Deus responde oração em todos os lugares. No monte e no quarto”.

Buscando então entender porque a Igreja da Graça mantém a prática de oração no “monte”, o pastor afirma que sua congregação em especial não realiza orações no monte com frequência e que as mesmas ocorrem apenas quando há convocação por um pastor hierarquicamente superior (nível estadual ou nacional). No caso específico da congregação visitada, o pastor afirma que a visita aos montes tem um fim bem específico, isto é, “buscar o silêncio, uma concentração e *pra* buscar se desconectar um pouco da sociedade”. O pastor afirma que os montes costumam ser relativamente afastados das ruas pois “lá temos um pouco mais de privacidade, lá posso levantar o tom de voz na oração sem incomodar vizinhos”. Em suma, e nas palavras do próprio pastor, “Da parte da Igreja da Graça” a ida aos montes “é mais por concentração, não faz você ficar mais perto de Deus, o que te aproxima de Deus é guardar a palavra dele”. O pastor afirma que “Quando você se desconecta de tudo a tendência é se concentrar mais em sua oração, a tendência é o retorno ser bem mais significativo, mas todo local você pode alcançar retorno de Deus”. Ao passo que o pastor reconhece a utilidade da oração nos montes, busca também demonstrar sua visão mais aberta para outras possibilidades.

O pastor afirma que a prática de oração nos montes tem sim um embasamento, ele afirma que “Esse costume vem desde sempre, Moisés, os profetas e, no novo testamento, o Senhor Jesus estava sempre orando apresentando suas causas nos montes”. Contudo ele afirma “não posso fazer disso uma regra e uma doutrina, nem santificar um pedaço de terra”. O pastor reconhece a relevância espiritual dos montes nos tempos bíblicos, mas entende que “com a morte de Cristo, em todos os lugares você pode buscar a Deus e se aproximar do Senhor”. Nessa perspectiva, crê-se que em tempos pós-bíblicos não há mais uma limitação geográfica para a experiência do sagrado pois “O importante é o que apresentamos a Deus, é o conteúdo de nossas orações, o que Deus vai olhar não é as vestes, nem o lugar que eu esteja, ele vai olhar o que tem dentro de nós”. Essa distinção entre tempos antigos e contemporâneos é distinta pelos termos “lei” e “graça”. O entrevistado afirma que “Todo lugar é lugar de resposta... Deus não está limitado a um local, não estamos mais na época da Lei, nós estamos na Graça... podemos orar no monte, mas também em casa”. Os novos tempos, os tempos da graça, - que na visão do entrevistado, seriam tempos caracterizados por maior espontaneidade religiosa e menor rigidez sacramental e litúrgica - ofereceriam liberdade para a vivência do sagrado sem restrições geográficas.

Adentrando às questões doutrinárias da igreja o pastor faz a sua definição da Igreja da Graça e afirma: “Nós cremos no dom de línguas, de profecia, no batismo com o Espírito Santo, somos uma ramificação que vem do pentecostalismo”, essa ramificação seria o que se conhece como neopentecostalismo. Ainda assim, o pastor faz questão de diferenciar a Igreja da Graça das demais igrejas neopentecostais. Segundo o pastor E. “na Universal eles usam o monte como forma de sacrifícios, como Abraão. Na mundial, o monte é um lugar de resposta... então, acaba aquele pedaço de terra estando elevado sobre os demais pedaços de terra que Deus criou”. O pastor afirma respeitar as diferentes práticas, mas explica que essa visão que exalta a figura dos montes não faz parte da Igreja da Graça. Na visão do pastor, essa exaltação dos montes advém da interpretação textual de vertentes pentecostais mais tradicionais que acabam que “confunde as pessoas”, o que serviria como “um marketing” para demonstrar um alto grau de espiritualidade.

O pastor justifica a diferenciação da igreja da graça para com as demais pelo fato de “A igreja ser concentrada na pessoa do missionário R.R. Soares. A igreja da graça não exagera nessa questão dos montes porque o missionário não tem essa visão espiritualizante”. Uma vez que a liderança não enfatiza a oração nos montes, a prática fica facultativa. O entrevistado afirma: “Não temos a obrigação de ir no monte, os pastores tem a liberdade, se eu quiser ir todo dia eu posso ir, se eu não quiser ir nunca, ninguém irá obrigar”. É possível afirmar, por fim, que a Igreja Mundial da Graça de Deus mantém a prática das orações nos montes como que por resquícios do pentecostalismo do qual derivam, contudo – e diferentemente destes – a Igreja da Graça não prega tal prática como essencial à vivência das experiências espirituais desejáveis. Na visita notou-se que poucos eram os membros que já haviam participado de orações nos montes, o que evidencia a não primazia dessa prática, sendo ela, portanto, apenas uma possibilidade.

b. O lugar da resposta (IMPD)

O contato com IMPD-Manôa foi intermediado pelo Pastor da igreja e por um auxiliar (obreiro) designado a fazer o acompanhamento da pesquisa, os quais são denominados aqui como Pastor D. e Obreiro P. No diálogo com os líderes da igreja foi possível perceber uma maior ênfase na relevância das orações em montes. O Pastor D. afirmou que: “Os montes têm sido uma visão divina desde o começo”. Nesse sentido “O monte é como um altar natural de Deus, é onde Deus manda respostas”. Segundo o pastor da igreja “Para nós o monte tem um significado divino, algo que Deus se agrada”. O pastor cita textos da bíblia passando pelos

profetas do antigo testamento chegando até Jesus e enfatiza o texto do livro do profeta Ageu 1:8 que diz “Subi ao monte, e trazei madeira, e edificai a casa; e dela me agradarei, e serei glorificado, diz o Senhor”. Ao citar o embasamento bíblico o pastor afirma que “Diante de palavras em que Deus diz que se agradou de subidas ao monte, a gente se baseia nisso e sobe”. Segundo relatos essa seria “uma forma de estar mais perto de Deus”, uma fala que entra em conflito direto com os relatos colhidos na Igreja da Graça. Aqui se enfatiza a relevância de elevação espiritual proporcionada pelas orações nos “montes”. Mais ainda que uma forma de elevação, o pastor afirma que orar nos montes é “uma ordem do próprio Senhor Jesus”, logo assim como Jesus fazia “a gente busca o monte para desabafar com Deus [...] até hoje como nos dias da bíblia”. Os relatos dão conta também do impacto psicológico positivo dessas orações, pois se diz que todos que participam “se sentem melhor”.

De forma semelhante à igreja da Graça, os entrevistados na IMPD afirmam que o mais importante é que os montes sejam lugares reservados. Um dos entrevistados afirma que o monte “É um lugar reservado porque não vai ter ninguém batendo na porta e também, geograficamente falando, *pra* nós, a gente sente que está mais reservado, se afasta da cidade *pra* ficar mais a vontade, diferente da igreja”. É interessante notar por esse relato que a atmosfera espiritual atribuída aos montes – pelo silêncio e privacidade – chega a ser superior à da igreja. Falando sobre sua experiência pessoal o pastor da igreja afirma que “É algo reservado entre você e Deus, eu costumo dizer que o monte é um altar natural de Deus”. Segundo o Pastor D. a importância desse altar natural se dá pelo fato de exigir sacrifício, pois “quando você sai da tua igreja, da tua casa, da tua zona de conforto *pra* subir uma estrada ou um morro com o intuito de orar e buscar a Deus, é um sacrifício na carne, e Deus recompensa isso nos agraciando”. O pastor reforça a importância do sacrifício afirmando que ir ao monte é “sair dessa zona de conforto e ir atrás de algo maior, uma luta, um sacrifício... A subida ao monte representa, espiritualmente, sacrifício”.

Ainda segundo o pastor, no monte “você sente a paz, a presença de Deus bem mais forte” o que, novamente, reforça a ideia de uma superioridade espiritual dos montes em relação a outros locais de oração. O pastor afirma também: “Eu gosto de ir no monte e todas as vezes isso me renova, você pode se renovar na sua casa, só que o monte é como se Deus tivesse ali, é como se ele dissesse: quem for no monte vai ter algo diferenciado”. Um obreiro da igreja fala sobre sua experiência pessoal nos seguintes termos “Eu sou obreiro. Eu subo com intuito de consagração da minha vida, a gente serve então tem que ter comunhão com

Deus. Eu busco *pra* Deus me fortalecer”. Um outro membro da igreja afirma “*Pra* mim a importância é que o monte é um ambiente totalmente diferente, a gente se sente mais livre *pra* ter contato com Deus, é o melhor local *pra* orar e buscar a Deus. É diferente da igreja, é o monte, é um local aberto, é mais calmo, ajuda”. Este último membro afirma inclusive que sua própria conversão é fruto de orações feitas nos montes por outros em seu favor. Ele afirma “Eu mesmo sou fruto de oração no monte, *pra* eu estar aqui hoje foi fruto de oração no monte da minha mãe e irmãos”.

De acordo com os relatos, nos montes são feitos pedidos e agradecimentos e segundo o pastor da igreja “As pessoas usam o monte *pra* tudo, tanto para pedidos físicos como espiritual”. Pode-se dizer que a essência que resume os “montes” para a IMPD é serem estes um lugar de respostas divinas. Ao subir “a pessoa crê que em cima do monte vai ter uma resposta, ela crê que vai subir o monte pedir um emprego e sobe nessa fé”. Um obreiro da igreja fala sobre o modo que são realizadas as orações, isto é “A gente ora com os membros, depois individual, cada um vai pro canto, ajoelha, aí demora, diferente da igreja que acaba o culto, lá é diferente”. É dito ainda pelos entrevistados que o tempo que se passa nos “montes” é variável, dependendo da inspiração podem mesmo chegar a pernoitar. Um outro membro entrevistado afirma que “No monte peço mais por causas espirituais, o que mais pedimos é pela presença de Deus”.

O pastor também dá testemunho dos acontecimentos “sobrenaturais” já presenciados, afirmando que “Pessoas dão testemunho ali de cura, libertação, coisas que muitas das vezes a pessoa não conseguiu na igreja, ela foi no monte e na semana seguinte aconteceu algo diferente com ela”. Ao falar de libertação e outros milagres o pastor afirma que “O monte também pode ser considerado lugar de batalha espiritual”. Nesse sentido, segundo a visão sustentada pelo referido pastor, a ida ao monte, que é um sacrifício, é uma ida à guerra contra espíritos malignos, o que configura uma batalha contra o mal e em favor do bem e pelas bençãos materiais e imateriais pedidas.

É interessante notar que ao ser questionado sobre as localidades de oração o pastor afirmou que “Aqui em Manaus a gente não tem monte. A gente pega algum terreno, uma subida...”. Ao reconhecer a configuração do relevo de Manaus como não sendo favorável, no que concerne à existência real de montes e à prática de oração nos mesmos, o pastor afirma: “vou ser franco contigo, eu evito certos lugares porque não são montes. É um significado espiritual e a gente se fortalece nisso aí”. Dessa forma, fica claro que o pastor busca

selecionar, dentro de um contexto geomorfológico desfavorável, as localidades mais propícias. O Pastor afirma: “A gente sobe indicando como se fosse um monte”. Nesse sentido ele enfatiza a importância de que o local ofereça algum tipo de inclinação ascendente: “De preferência as subidas, que é pra representar os montes. Não tem monte aqui, é mais morro e subida, então a gente tem que usar o que tem, a gente não pode, no sentido espiritual, deixar que essa essência de Jesus que é subir o monte ficar paralisada porque não tem monte... não ir no monte porque não tem monte, não!, nós improvisamos nosso monte”. Em suma, a crença na importância das orações nos montes move os membros da IMPD a procurar a esse “improviso”. O próprio pastor afirma: “É um monte espiritual... não é pela altura, é espiritual o trabalho”.

Dessa forma já não é a ausência de uma configuração natural, de uma geomorfologia que apresente montes reais, a definidora da dimensão da práxis espiritual para este segmento religioso, mas sua dimensão simbólica, que revela a intrínseca relação com o lugar, seja ele real ou apenas uma realidade construída a partir dessa práxis espiritual, produzindo, nesse sentido, uma geografia transcendente e mesmo metafísica da existência ontológica.

Sobre a origem da prática de oração nos montes o pastor afirma: “Tem 20 anos que tô na igreja, e eu me lembro que antes da Igreja Mundial algumas igrejas sem expressão tinham a prática de oração nos montes, só que foi com a divulgação do apóstolo Valdemiro¹ que isso ficou com uma prática mais natural das igrejas”. O pastor afirma que “Antes, a prática era os pastores irem *pra* Israel, como na Universal, no monte Sinai, eles iam *pra* lá, aí a mundial simplificou isso e as outras igrejas acompanharam”. No entendimento do Pastor a IMPD teria democratizado o acesso aos “montes” de oração criando essa visão simbólica dos montes. Segundo o pastor tal prática foi difundida a tal ponto que se tornou uma prática imprescindível na instituição: “na Mundial o povo pode ir, aliás, nós até somos orientados pela direção, tem que ir no monte, porque é uma prática bíblica, Jesus fazia e dá certo espiritualmente falando”. Aqui vemos o cruzamento de mais uma questão estrutural, a saber, da esfera simbólico-econômica. Tomando a fala do entrevistado, é possível afirmar que a ideia e a imagem dos montes podem ser usadas inclusive para levantamento de finanças pelas igrejas. Afinal, tomando tal prática religiosa como “abençoadora”, não seria difícil imaginar que os fiéis estariam dispostos a pagar por acesso aos montes sob mediação eclesiástica, mas

¹ Valdemiro Santiago de Oliveira é um líder evangélico e televangelista brasileiro fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus.

quem poderia arcar com tais custos? Reconhecendo algum tipo de dificuldade nessa área é que o pastor prontamente alega que na IMPD tal prática foi levada à acessibilidade do povo.

Após a escolha de um lugar que ofereça os requisitos identificados (privacidade e altura relativa) o pastor afirma que a igreja até zela pela limpeza do local quando necessário. É dito: “A gente limpa os montes, até capina... mas teve igrejas que começaram a fazer sujeira, aí muitos desses locais foram fechados pelos proprietários, e certos montes a gente não consegue entrar mais”. Além de lidar com o comportamento inadequado de outros grupos com quem compartilham o monte de oração, o pastor afirma: “E outra coisa, muitos desses montes viraram ponto de usuário de drogas, por estar tudo limpinho e arrumado, por ser um lugar em que a igreja vai, por ser um lugar que tem paz, um lugar reservado”. Nesse sentido é notado que a igreja fornece um status de confiança aos “montes” de forma que as movimentações passam a não serem vistas como suspeitas por agentes policiais e, portanto, apropriadas até para atos ilícitos.

Sobre esses entraves, o pastor afirma que ocorrem pelo fato de os terrenos não serem possessões da igreja, mas propriedades privadas de terceiros. Contudo, o pastor esclarece: “A gente vai ora e sai, a gente jamais pensa em estabelecer igreja nesses lugares, a gente não quer invadir a terra, é só *pra* se reservar *pra* Deus”. O pastor enfatiza que os conflitos da igreja com os donos da terra não são comuns e que isso inclusive “Tem um lado espiritual, acredito que Deus faz os proprietários entenderem isso”. Isto é, pelo fato de a apropriação da terra pela igreja ser para fins religiosos, crê-se que Deus de alguma forma faz com que os proprietários da terra aceitem esse uso religioso de suas terras pelos indivíduos das igrejas. Ainda assim o pastor menciona os casos onde, por conta de outros problemas, os montes ficam inviabilizados, até mesmo por conta de obras, ou seja, “aqueles montes que hoje é monte e amanhã é estrada”. Essa situação, inclusive ocorre com o “monte” da igreja em questão (Pioneer) que, conforme mencionado, está em uma área em obras.

É difícil precisar que grau de enraizamento os membros das igrejas se permitem nutrir pelos lugares de oração tendo em vista a sempre iminente possibilidade de se mudar tal lugar. O certo é que a igreja – e isso fica claro nas falas dos pastores como um todo – entende o lugar de oração como mais que a dimensão física e que sempre que o acesso a uma localidade física em especial é negado, a dimensão espiritual e a práxis eclesial entram em ação com não só a possibilidade, mas, no caso da IMPD, o dever de estabelecer outro local físico que possa servir de “ponto de conexão” com a dimensão espiritual.

Por fim, pode-se dizer que na IMPD os “montes” precisam apresentar a característica de uma altura relativa e de um isolamento que permita a privacidade. A partir disso são feitas as reuniões coletivas e individuais nas quais são pedidas por meio das orações as causas materiais e imateriais conforme as necessidades dos participantes. A ênfase central da IMPD sobre os “montes” se dá sobre a questão de serem essas localidades (os “montes”) apropriados para a obtenção de respostas dos pedidos de oração apresentados. Tal questão caracteriza a prática como sendo indispensável dentro da instituição, sendo instruída pelos níveis hierárquicos mais altos. Em síntese, o “monte” de oração para a IMPD é o lugar da resposta, na qual se busca uma experiência de contato com o sagrado por meio do êxito em causas específicas a serem buscadas nos “montes” ainda que o enraizamento com o lugar na dimensão física não seja uma condição *sine qua non* para a obtenção das respostas.

c. O lócus da prestação de serviço religioso (IAPTD)

Na visita feita à congregação local da IAPTD foi possível entrevistar o Pastor M., responsável pela representação institucional da IAPTD no Estado do Amazonas. Inicialmente abordou-se a origem da ideia de monte de oração em si. Sobre isso o pastor afirmou que em sua visão e na visão da IAPTD os montes representam um lugar de se apresentar propósitos a Deus, isto é, pedidos de orações. O Pastor M afirma também que a necessidade de estar nos “montes” é constante:

Na verdade, o monte é um lugar em que a pessoa vai para fazer um propósito. Muitas pessoas vão por curiosidade, mas eu só vou com propósito. A gente vai semanalmente, mas as vezes tem propósito de 21 dias... eu mesmo não consigo passar uma semana sem ir no monte (Pastor M).

Dessa forma, o apenas estar nos “montes” não seria algo de grande valor, o que dá sentido espiritual ao estar no monte, seria a disposição correta, ou, na linguagem do Pastor M, o propósito correto. O entrevistado também fez referências a um conflito de interpretação bíblica entre círculos evangélicos que discute se é justificada ou não a prática de oração nos montes:

A gente vê diversas passagens bíblicas em que Jesus orava no monte, antes ou depois de um culto... ele ia para agradecer também. Então, biblicamente nós temos essa prova de que nós podemos sim ir pro monte para buscar... Há muitas pessoas que falam, talvez por falta de fé, que não tem porque ir ao monte, mas, parece até que não tá na bíblia, mas a bíblia ensina sim a orar no monte, tanto no novo como no antigo testamento... Moisés passou 40 dias no monte, Abraão no Moriá, enfim, aqui a gente tem ciência de que é bíblico e, por isso, temos certeza que vai surtir efeitos (Pastor M).

Em seu comentário o Pastor M afirma que esses grupos evangélicos que julgam não ser necessário subir aos “montes” podem estar demonstrando em suas visões uma certa falta de fé no poder efetivo das orações em “montes”. Diferentemente dessas igrejas – geralmente

mais tradicionais – a IAPTD movida pelo fervor pentecostal possui essa fé. Fica claro aqui que antes mesmo de se falar da prática de oração nos “montes” os grupos evangélicos julgam importante consultar suas escrituras sagradas para verificar a prescrição (ou não) dessa prática. Há, portanto, antes de mais nada, uma disputa hermenêutica entre os praticantes e não-praticantes de orações nos “montes”. O Pastor M. comenta:

Algumas pessoas tem base naquele versículo que fala *pra* a gente entrar no nosso quarto *pra* orar em secreto e há igrejas mesmo evangélicas que não concordam com essa prática [orar nos montes], mas a gente [IAPTD] é muito intenso nessa prática, né? O Apóstolo Agenor mesmo sobe bastante o monte, muitas vezes até de joelho, como forma de sacrifício e para interceder pela vida do povo (Pastor M).

Ainda assim, com os opositores apresentando um versículo para embasar uma visão contrária à oração nos “montes”, o Pastor M afirma que a verdadeira distinção, na sua concepção, se dá sobre o grau de “intensidade” das igrejas, talvez se referindo ao nível de fervor pentecostal com que cada igreja busque a vivência de sua espiritualidade. O Pastor M. menciona exemplos dessa intensidade apontando o fato de que o fundador da IAPTD, o Apóstolo Agenor Duque, ao realizar suas orações em montes as complementa com subidas sacrificiais de joelhos. De fato, a temática sacrificial está bastante presente na cosmovisão e na práxis da IAPTD, o que reveste a figura dos montes de maior significado espiritual para este segmento. O Pastor M sendo natural de São Paulo comenta:

Em São Paulo tem muitos montes, o monte da Luz, o monte Cocai em Guarulhos, é bem alto e o principal monte que eles [membros da IAPTD-SP] vão é o pico do Jaraguara, é muito alto, de lá você vê tudo, acho que é o ponto mais alto de lá... ele e o monte São Roque, o pessoal até vai pra escalar e praticar esportes, é muito alto mesmo e é muito bom, a experiência é muito boa (Pastor M).

Nessa fala o Pastor M demonstra sua vivência pretérita com os montes em SP e sobre sua transferência para Manaus comenta que:

Esse monte aqui em Manaus tem uma característica diferente, ele é na verdade um campo, né? É um lugar que as pessoas se reúnem para orar, mas monte mesmo é aquele que as pessoas sobem, como o monte Sinai e o Moriá em Israel. Aqui [em Manaus] estamos há 8 meses e a gente vai se adaptando com as diversas coisas que a gente vê diferente aqui, o clima principalmente, né? Mas para oração eu não achei que mudou muito não, tem monte aqui, a diferença é mais que os montes não são altos (Pastor M).

O pastor reconhece em sua fala a necessidade de uma adaptação ao novo contexto geográfico em que atua, ainda que mencione que a diferença topográfica não tenha sido um obstáculo tão grande nessa adaptação. O pastor menciona que os “montes” de Manaus seriam, portanto, de uma classe altimetricamente inferior (montes baixos), mas nem por isso deixariam de ser montes aptos a receber as reuniões de oração. A questão da altitude na visão do Pastor M. tem a ver com o desafio da subida:

A altura é mais pelo sacrifício, você vai subir e vai cansando, se você vai num monte reto você não se cansa... o sacrifício influencia muito no reino espiritual, o reino

espiritual é movido a sacrifícios, o povo pensa que é só sacrifício monetário, mas não, é físico também, como jejum, ficar sem dormir, tudo isso influencia (Pastor M).

Nesse sentido surge novamente a temática sacrificial. A altura do monte é relevante apenas no sentido de se constituir em fator problematizador da subida, tornando-a sacrificial. O sacrifício como se pôde verificar exerce o papel de “mover o reino espiritual”, isto é, de fazer com que os pedidos sejam atendidos e que os propósitos sejam alcançados. Ao sacrifício da subida, o Pastor M menciona a necessidade de se adicionar outros flagelos como o jejum (abstenção de água e alimento) e a abstinência do sono além, claro, das contribuições financeiras realizadas por meio dos dízimos e ofertas entregues à igreja. Todos esses fatores sacrificiais teriam o poder de influenciar os acontecimentos e a realidade em si a partir de uma realidade superior, isto é, o “reino espiritual”. O Pastor M prossegue:

Quanto mais sacrifício se faz a resposta da oração é mais intensa, pode ser que a falta de altura daqui influencie, mas como a gente vai com o propósito, vamos crendo que teremos resposta da mesma forma, não é preciso compensar nada porque Deus conhece o nosso coração, se tivesse um monte mais alto nós iríamos (Pastor M).

Visto que os “montes” de Manaus são “montes baixos” eles não apresentam um grau de dificuldade elevado e, conseqüentemente, não exigem grandes sacrifícios. Tal reflexão levou o pastor a admitir a hipótese de que isso possa influenciar o êxito das orações realizadas nos “montes baixos” de Manaus. Ainda assim o entrevistado afirma não haver a necessidade de compensar a ida aos “baixos montes” com algum flagelo adicional (além dos já existentes) pois, a disposição da fé que se tem subiria montes mais altos se tais existissem em Manaus. Além disso, o pastor argumenta que há vias alternativas ao sacrifício físico:

Tem várias formas de sacrifício, o físico, da subida e do jejum, mas tem o sacrifício espiritual que é apresentar os propósitos diante de Deus. Isso mexe muito com o mundo espiritual, edifica a nossa fé, é o nosso serviço ao povo, então a gente vai como sacerdote e como profeta: como sacerdote a gente leva as coisas do povo até Deus, no monte e, de lá do monte, como profeta, a gente traz o que Deus tem para o povo e isso é muito importante (Pastor M).

Aqui está o núcleo do sentido simbólico dos montes para o Pastor M e para a IAPTD, isto é, o “monte” como o lócus do serviço religioso a ser prestado. Ainda que os “baixos montes” de Manaus não se disponham de forma desafiadora à “subida”, eles são objetivados tendo um fim sacrificial, à semelhança do serviço sacrificial do Antigo Testamento. O sentido maior de se “subir” aos “montes” é, portanto, a prestação do duplo serviço religioso por meio do exercício do ofício de sacerdote e de profeta conforme ensina o antigo testamento. Dessa forma, o Pastor M enquanto sacerdote está incumbido de representar os fiéis da IAPTD diante de Deus no “monte” apresentando-lhe os pedidos do povo. Ao mesmo tempo, agora como profeta, o Pastor colhe as respostas divinas no “monte” e as traz de volta ao povo no templo

sede da IAPTD. Diferentemente dos dois casos anteriores, na IAPTD, a membresia da igreja não vai aos montes, somente a liderança de forma representativa acessa os lugares sagrados. O entrevistado prossegue:

Lá nos montes nós levamos a oração do povo, os pedidos, a gente queima os pedidos na fogueira, a bíblia cita que Jesus aceita esses pedidos como aroma suave... é muito profético, a gente profetiza contra a vergonha, o vício e a destruição na vida das pessoas... tudo isso a gente vai buscar lá em cima e traz de volta os resultados para o povo (Pastor M).

A fogueira representa a queima dos holocaustos animais praticados na antiga aliança levítica dos hebreus e, aqui, a fogueira queima os pedidos escritos em papel de forma que a fumaça suba até Jesus nos céus, o qual contemplando os pedidos os atenderia. O serviço sacerdotal e profético é realizado na expectativa da resposta divina e o “monte” atua como o meio de aproximação do sacerdote-profeta – e consequentemente do povo ali representado – para com Deus. Quais as causas da certeza e garantia de eficácia dessas orações? O entrevistado responde:

Não há diferença entre as orações feitas aqui [na igreja] e lá [no monte], a diferença é o propósito, é mais provável que a oração seja atendida com o propósito apresentado no monte, porque a pessoa se empenhou, ela mostrou que ela crê e a fé é o firme fundamento das coisas que não se veem, quando a pessoa mostra fé o milagre acontece. Então, se a pessoa apresenta o propósito *pra* a gente levar no monte ela mostra sua fé (Pastor M).

Dessa forma, a fé seria o motor que move a prática de ida aos montes. Orar em casa, na igreja e em outros ambientes continua sendo válido, contudo, a crença na eficácia da queima dos pedidos de maneira sacrificial nos “montes” provê superior garantia de êxito. É necessário, dentro desta perspectiva, que o fiel confie na representatividade de seu líder (sacerdote-profeta) e na sua intercessão, uma vez que nem todos tem acesso aos “montes”. Sobre isso o entrevistado afirma:

Ir pessoalmente no monte é algo mais forte, mas envolve muito a logística e levar o povo é complicado, o horário é complicado, as pessoas podem morar muito longe então quem vai somos nós líderes e os obreiros. Nós optamos pelo HEMOAM por ser relativamente perto e o acesso é fácil, até *pra* não voltar tão tarde com as pessoas que levamos (Pastor M).

Apesar de confirmar que o contato direto, isto é, a ida de fato ao “monte” constitui-se como uma experiência mais viva com o sagrado (algo mais forte), o pastor afirma que a dificuldade logística de conduzir todos os membros da IAPTD – que é uma igreja de grande porte, diga-se de passagem – torna essa ida coletiva praticamente impossível. É desse fato, portanto, que surge a ida representativa do Pastor, de sua esposa e dos obreiros (auxiliares) ao “monte”. Sendo assim, o povo que não “sobe” o “monte” é representado e intermediado por meio do sacerdote-profeta o que, dentro dessa perspectiva teológica, configura uma forma de possibilitar que o próprio povo, dentro de suas dificuldades, receba os benefícios da prática de

oração no “monte”, mesmo com sua participação indireta. Em suma, a legitimidade da representatividade sacerdotal e profética do Pastor M é tamanha que quando os pedidos são queimados no “monte” é como se o próprio povo lá estivesse diante de Deus, o que indica um ponto de diferenciação para com caso anterior abordado (IMPD).

d. O campo de preparação para a batalha (IEACMC)

Após o estabelecimento de contato com a Igreja Evangélica Apostólica Congregação Monte Carmelo foi possível entrevistar o pastor responsável – aqui denominado de Pastor A. - e três jovens que estavam presentes – os quais serão denominados pelas letras L, E e R. Em conversa com o pastor A. este fez questão de demonstrar que a prática dos montes está embasada biblicamente – o que a esta altura já deve ser claro, é uma questão importante para os evangélicos. O entrevistado inicia sua fala com um questionamento: “Onde Deus falou com Moisés?” o qual ele mesmo responde “Num monte! Deus cria uma circunstância no monte... O monte é um lugar separado para você ter um contato direto com Deus”. Reforçando isso o Pr. A. afirma “Meu maior fundamento é a bíblia, Moisés, os profetas, mas minha maior base é Jesus orando no monte”.

O pastor A. também faz questão de contextualizar sua prática dentro de um contexto mais amplo de igrejas evangélicas. Ele afirma: “outras igrejas são diferentes, a igreja presbiteriana é mais calma, mais focada no ensino, na explicação, é uma diferença de ideia, de conceito... nós temos uma ideia de viver algo novo”. O Pr. A. evita hierarquizar as igrejas e reconhece o mérito de todas, mas ao referir-se aos pentecostais afirma que o foco seria a busca por avivamento e que “por isso que nós aderimos [às orações no monte] e outras não, porque tem essa coisa da continuidade”. Ao falar de continuidade, o pastor se refere à uma vivência espiritual que siga os eventos teofânicos do novo testamento, sobretudo com a manifestação de dons espirituais como profecias e línguas dos anjos. O Pr. A. entende que o surgimento do movimento pentecostal representa a continuidade dos tempos e experiências bíblicas nos dias de hoje. Ao mencionar um marco histórico do movimento pentecostal o pastor A. afirma que “são dois avivamentos principais, um bíblico e outro histórico (pentecostes e rua Azusa)”, isto é, o avivamento original em pentecostes (descrito no livro bíblico de Atos dos Apóstolos) e o despertar do movimento pentecostal de 1906 na rua Azusa em Los Angeles, Estados Unidos.

Ao fazer esse embasamento e contextualização, o pastor A. justifica que em todos esses eventos (Pentecostes e Rua Azusa) houve por parte dos indivíduos presentes a

necessidade de se separar de um contexto mais amplo e distrativo. Os discípulos de Jesus e os cristãos em Los Angeles teriam se separado do mundo exterior para criar uma situação propícia para a manifestação sobrenatural de Deus. O Pr. A. adiciona “O nosso nome ‘Monte Carmelo’ é por causa de Elias, no monte seria lugar um lugar mais favorável para Deus responder... Elias tinha certeza que Deus iria responder naquele monte”. Com base nessa história bíblica o pastor afirma que “No momento em que a gente decide ir para um monte de oração a gente está criando uma situação de separação”. Essa separação, segundo o Pr. A. pode ter diversos objetivos, sendo que o objetivo mais em foco pela Congregação Monte Carmelo seria a preparação espiritual para batalhas do bem contra o mal. Essas batalhas são necessárias, segundo informa o entrevistado, em decorrência das programações realizadas pela Congregação Monte Carmelo, como, por exemplo, os retiros espirituais. Os montes seriam o lócus dessa preparação para a batalha, o lugar em que se guerreia para que as forças do mal não atrapalhem o cumprimento do cronograma da igreja e o êxito do evento:

quando vai ter um retiro a gente leva *pro* monte as causas de pessoas envolvidas com drogas, crime etc, o nome, o que ela sofre... quando a gente leva isso a gente acredita que no período do retiro vai acontecer libertação porque foi feita a preparação, é se preparar para uma grande batalha, batalhas que são vencidas (Pr. A.)

Ainda sobre isso o pastor afirma: “A gente faz um processo de proteção espiritual no monte de oração”, assim, “Naquele momento, no monte, a gente entra em batalha espiritual, literalmente falando, e obtém mais êxito naquilo que buscamos”. Perguntado sobre os resultados dessa preparação espiritual o pastor A. responde sem hesitar “A gente tem vivido dias de triunfo, de êxito, de respostas, graças as orações no monte”. Aqui entra um outro fator, o esforço. Separar-se e preparar-se para batalhar deve exigir esforço antes da recompensa ou do êxito. Quando afirma: “Deus vai nos abençoar de acordo com nossas necessidades e nossos esforços” o pastor A. estabelece uma relação entre o êxito de seus propósitos e o esforço e conclui afirmando que “o monte é isso aí, esforço”.

O esforço - ou sacrifício como também se refere o Pr. A. – é posto como o principal diferencial dos “montes” de oração em relação a outras localidades. Ir aos “montes”, para o Pr. A., significa “o sacrifício, de você sair da sua zona de conforto *pra* um lugar onde você não tem o mínimo conforto, porque é muito fácil orar no quarto, mas você sair daqui lá *pro* ramal do brasileirinho e meia noite estar lá de joelho orando, você sai da sua zona de conforto para um lugar onde precisa ter força de vontade e esforço”. Novamente o pastor A. deixa claro que tem experimentado resultados positivos pelo esforço empregado na ida aos montes: “Eu acredito que isso [o sacrifício] é 100% recompensado” e exemplificando a recompensa o

pastor menciona: “Já vi casos de pessoas que estavam ali desanimadas, tristes, e depois dessas orações a maioria melhora seu estado espiritual, emocional, são recompensados de diversas formas, com mais unção de Deus, mais ousadia *pra* falar de Deus”. Fica claro que o êxito das orações nos montes beneficia os indivíduos em diversas áreas, o que torna o “monte” um lugar atrativo.

Esse aspecto do sacrifício e do esforço envolvidos na ida aos “montes”, segundo o Pr. A. tem mais a ver com a dificuldade envolvida no desprendimento voluntário da vida secular. Questionado se esse sacrifício ou esforço tem algum aspecto físico, envolvendo a subida ou dificuldade de deslocamento, o pastor toca em pontos centrais da problemática desta presente dissertação de mestrado: “Aqui em Manaus a gente não tem montes assim altos, de altitude, devido a gente viver em um lugar mais plano”. Ainda mediante essa constatação das características geomorfológicas de Manaus, o pastor salienta, “mas tem alguns lugares meio altos, em que tem um vale, uma parte baixa, e um monte que é a parte alta... então, digamos, são montes baixos”. Nessa fala o pastor descreve o método utilizado para eleger os “montes” de oração, isto é, a oposição dual entre o mais baixo (vale) e o mais alto (monte) relativos. Logo, o “monte” é aquele lugar que comparado ao seu entorno, se sobressai como possibilidade de deslocamento, tanto horizontalmente como verticalmente. Aqui mais uma vez se ressaltam as dimensões reais, de uma geomorfologia sem montes, e outra de dimensões da realidade interpretativa e simbólica dos montes. Numa dimensão ontológica, eles não existem no real, mas existem na realidade.

Nesse momento da entrevista o pastor afirma que além do deslocamento bidimensional (horizontal e vertical) há o deslocamento em uma terceira dimensão, a dimensão espiritual – que aqui identificamos como simbólica. Um deslocamento que se dá no sentido e na direção do sagrado. Quando questionado sobre a importância da altitude na identificação dos montes, o pastor A. responde: “Essa questão [altitude] não influencia tanto, porque aí é mais uma questão de fé, é mais a questão do obstáculo que você enfrenta *pra* estar mais reservado”. É esse desafio à inércia espiritual que caracteriza o que seria, na visão do entrevistado, a verdadeira ascensão ao cume dos “montes”, sendo assim, concluindo esse ponto o Pr. A. afirma “a altura não é o principal, eu acho que o principal é o lugar reservado”.

Aqui surge um outro aspecto positivo atribuído aos “montes” pelo Pr. A., algo semelhante ao visto nas entrevistas anteriores, isto é, a privacidade. O pastor faz uma contraposição entre o ambiente dos montes (ordem) e o ambiente ordinário das ruas e do

urbano (caos): “O telefone, as pessoas, os barulhos... aqui na cidade a gente tem preocupações... Quando você sai desse ambiente você acaba se desatrelando de algumas coisas que aqui você não consegue”. Isolar-se é a ação negativa para com o caos. Conectar-se (com o sagrado) seria a ação positiva para com a ordem, pois “A oração é algo que você se isola do mundo, você não pode estar com dois pensamentos, eu acredito que é algo sagrado, você se dirige ao criador”. Segundo a experiência pessoal do Pr. A. a privacidade “faz toda diferença” pois “lá [no monte] não tem o vizinho gritando com o filho, sei lá, nada vai tirar minha concentração, lá você faz uma oração em Paz”.

Aqui está claro que para a Congregação Monte Carmelo o centro da experiência nos “montes” de oração é espiritual: “A gente é mais focado em questão de avivamento do que bençãos materiais...”. Em outro momento se diz: “A gente busca avivamento, é o que eu mais enfatizo, o contato com a Pessoa do Espírito Santo”. O pastor A. afirma: “eu [pessoalmente] faço busca espiritual para que Deus me revele a palavra certa para o que o povo precisa”. Em suma, o “monte”, esse lugar de desafio à ampliação de sua experiência espiritual, corroborada pela calma, propiciaria a meditação e se configuraria também como sendo o lugar mais apropriado para a busca da almejada tranquilidade para a sua praxe espiritual.

Quando perguntado sobre as questões materiais o pastor responde que, apesar de não ser o foco das orações no “monte”, há sim pedidos materiais sendo feitos nos mesmos: “se eu quero comprar um carro esse ano, leva ele [o pedido] *pro* monte de oração, porque isso não cai do céu”. Em sua própria experiência pessoal o pastor afirma: “Minha esposa estava no monte orando, pedindo um carro, e a resposta da oração foi que a gente pela primeira vez comprou um carro do ano”. Contudo, pela fala do Pr. A. as orações por causas materiais são feitas em momentos de individualidade, momentos esses que não são o foco do deslocamento e da ida aos “montes” em si. O foco, pelo que se pode constatar, mais uma vez, é a busca de vivência espiritual (avivamento) e preparação para suas batalhas espirituais.

Mais uma vez abordando suas experiências pessoais o Pr. A. menciona duas situações marcantes em sua trajetória de vida, ambas ocorridas em montes. A primeira, quando passava por uma crise de fé e questionamentos, as respostas que buscava, segundo ele, lhe foram dadas no “monte”:

Num momento turbulento da minha vida, eu comecei a questionar, e um dia [no monte] eu *tava* com a vista baixa e disse ‘Senhor, o Senhor me ama? quando eu olhei pro céu novamente eu contemplei uma estrela com um círculo ao redor, na hora que eu questionei aquela estrela brilhou bem forte, eu tornei a repetir, e a estrela tornou a brilhar bem forte, foi tão emocionante que eu chamei outros irmãos

pra ver, quando eles chegaram até mim, olharam e não tinha nada, foi algo específico *pra* mim, foi pessoal, assim eu entendi a mensagem (Pr. A.).

A segunda experiência se trata da vida amorosa do Pastor A., que ao enfrentar desilusões, viu – no monte – a resposta que precisava nos seus planos de constituir uma família. Segundo ele, foi após orar repetidas vezes no monte que conheceu sua atual esposa e, assim, atribui à força espiritual dos “montes de oração” o êxito de tal empreitada.

As falas mencionam o monte diretamente, falam sobre “estar lá em cima”, sobre subidas, descidas, causas, consequências e certezas. Dessa forma, fica explícita a crença do pastor – assim como no caso da IMPD - no fato de que os “montes” são lugares propícios para se receber respostas divinas.

Após a conversa com o pastor A. deu-se uma outra conversa com três adolescentes que acompanharam toda a entrevista inicial. Os três jovens serão chamados aqui de L (19 anos) que é filho do Pr. A, E (22 anos) e R (15 anos). A conversa com os três jovens girou em torno de três temas: 1) A origem e importância dos “montes” na experiência pessoal, 2) A percepção de diferença entre os “montes” e outros lugares para oração e 3) A disposição emocional ao se dirigir aos montes.

Quanto ao primeiro tema, L respondeu que frequenta os montes desde criança, mas que entendia essas “subidas” como oportunidade para brincar em lugares abertos. Afirma ainda que aos 11 anos recebeu o que chama de “Batismo com o Espírito Santo”, uma espécie de epifania espiritual na qual vivencia sensações “sobrenaturais”. L afirma também que desde então começou a entender essas idas aos “montes” como algo sério e necessário.

Ainda sobre esse tema, E afirma que entende a ida aos “montes” como oportunidade para fugir de um ócio improdutivo e de vícios da internet e da televisão. E. entende que a exigência de deslocamento geográfico e a escolha de horários como as noites e madrugadas é adequada para lhe encorajar na sua luta contra os vícios e com o ócio. Além disso, E. também relata experiências em que afirma ter sentido estar “flutuando na presença de Deus”.

Por sua vez, R. afirmou que as experiências espirituais estão ligadas com o próprio processo de amadurecimento na prática de sua religião. R. conta que quando começou ir aos montes “não sabia muito como orar”, mas que quando pela primeira vez viveu as epifanias típicas desses eventos aprendeu a orar “automaticamente”. R. relata ainda “lá eu caí no chão, chorei, enfim, é maravilhoso”. Ao narrar sua experiência o jovem R., esboça certa emoção e ao mesmo tempo receio na escolha de que palavras usar. Ele afirma que a experiência nos “montes” é de difícil adaptação para as palavras.

Adentrando o segundo tema, isto é, a diferenciação dos “montes” para com os demais lugares em que há orações, L. afirmou que: “[o monte] É muito diferente, a natureza me aproxima mais do Senhor, a criação ajuda na resposta daquilo que eu buscava”. O caso de L. é peculiar, pois demonstra que dúvidas profundas também são postas à prova nas orações nos “montes”. L. relembra: “eu tinha dúvida... será que Deus existe de verdade porque a ciência diz que foi uma grande explosão...”. L. afirma categoricamente que as orações nos “montes” tiveram esse papel de reforço para sua convicção religiosa, ele afirma: “foi no monte que eu tive essa resposta, eu senti Deus próximo de mim na natureza, onde eu me afasto, me abstenho de tudo, eu senti Deus próximo de mim”.

L. introduz uma outra questão importante, isto é, a importância dos elementos naturais (vegetação e etc) como fatores que proporcionam uma “atmosfera” diferenciada e benéfica para a busca pelo sagrado. Para L., esse contato com a natureza foi um marco que lhe fez perceber o verdadeiro diferencial dos “montes”, isto é, seu caráter externo que exige o deslocamento, o esforço e o sacrifício, temas já abordados na fala de seu pai, o Pr. A. Nas palavras de L.: “Eu acho que a dificuldade é importante, é onde você mostra pra Deus que tá precisando daquilo...”.

Novamente o desafio do deslocamento geográfico (horizontal e vertical), o sacrifício temporal (perda das madrugadas) e a busca espiritual são mencionados como ações retribuídas com experiências singulares. L. prossegue ainda afirmando:

Outro diferencial é que o monte, principalmente *pra* nós pentecostais é um lugar que a gente tem mais liberdade, quando eu tô orando eu gosto de me expressar, com os braços, pulando ou deitando no chão, enfim, no monte é onde aquilo não vai escandalizar alguém, ali é onde eu tenho liberdade de demonstrar a minha alegria, uma liberdade de expressão também (L, 19 anos).

Desafio e privacidade novamente são relacionados, só que dessa vez a privacidade é posta como um fato importante para uma liberdade de expressão, liberdade essa que – segundo o próprio L. – é necessária aos pentecostais, grupo que é reconhecidamente mais agitado em suas manifestações religiosas, com orações em mais alta voz além de outras manifestações físicas mencionadas por L. Mais uma vez os “montes” surgem como o lugar por excelência que apresenta as características adequadas para tais atividades e agora posto em contraste com um contexto espacial que pode ser hostil ao que se busca na dimensão espiritual.

Falando sobre seu entendimento acerca do diferencial dos montes, o jovem E. afirma:

De fato, a natureza... a gente se desconecta do celular, da sociedade, a gente esquece tudo fora, a gente se consagra só a Deus. A gente nem lembra da cidade, aqui é mais difícil, a gente tem preocupações, coisas que querem nos desconectar de Deus. O

que eu acho bom no monte é o deslocamento, o sacrifício, essa é a diferença, a gente sai do nosso *localzinho*, como se a gente tivesse indo se encontrar com Deus, tipo Abraão no monte ‘Deus proverá’. E tem a coisa da madrugada, na madrugada a pessoa tem que se sacrificar, renunciar o sono, eu creio que essa parte é fundamental *pra* que Deus venha, mas já vivi coisas grandes na igreja e em casa também (E, 22 anos).

O jovem E. confirma diversos temas abordados anteriormente, desconexão da tecnologia e da sociedade, deslocamento, sacrifício, deixar a zona de conforto. E. cita um exemplo bíblico (Abraão) como modelo para o que busca nos montes. Além disso traz novamente a esfera temporal e a relevância da madrugada no complemento do fator sacrificial da ida aos “montes”. Agora é possível visualizar mais do que uma ida em direção do espaço da fé, da religião. Agora surge uma dimensão em que essa ida em direção de algo também é uma fuga de um outro tipo de espaço, visto como caótico e cheio de distrações indesejáveis, o que costumeiramente chama-se de profano. O lugar então, encontra-se nessa intersecção do que se busca achar e do que se evita. O lugar em que o “monte” deve estar precisa equilibrar a necessidade de disciplina física com a sua recompensa, isto é, o afastamento da metrópole, tida aqui pelos entrevistados, como um espaço ordinário e menos apropriado às experiências buscadas.

Abordando o segundo tema, o jovem R. afirmou:

Pra mim a diferença é que no monte é um tempo mais com Deus, porque na igreja as vezes tem barulho das casas, como o Pastor diz, na oração a gente tem que se concentrar e elevar os pensamentos a Deus... no monte eu me sinto mais conectado a Deus... (R, 15 anos).

Em sua fala, R., de forma muito simples, sintetiza que o diferencial dos “montes” em relação a outros lugares é a privacidade propícia para a concentração, meditação e oração, coisa essa que nem mesmo as igrejas proporcionam, segundo sua experiência. As igrejas estão aqui situadas como parte da infraestrutura metropolitana, ao lado do ordinário: casas, carros, sons e cheiros. Na fala dos entrevistados a igreja, conquanto seja um lugar religioso, parece não exercer um poder separador suficiente em comparação com os “montes” que na exigência de deslocamento proporciona uma imersão em algo diferente, não só no sentido espiritual, mas físico também.

Por fim, adentrando ao último tema, L. afirmou:

Eu sempre fui pro monte afim.. afim de uma menina... (risos), não deu certo... as irmãs eram santas... agora eu já tenho uma mentalidade maior, eu me reconciliei com Deus (L, 19 anos).

Ao abordar a sua disposição emocional para a prática das idas aos “montes”, o jovem L., divide sua resposta – bem-humorada – em duas etapas. A primeira retrata um momento em que estava “desviado”, isto é, afastado da fé. A segunda etapa retrata o momento de

reaproximação da fé que resulta na postura coerente para com o lugar. Ou seja, L. enquanto “desviado” via nos montes apenas a possibilidade de se aproximar de moças com fins amorosos, ao passo que agora “reconciliado” entende que a postura correta nos montes é outra, é a de busca espiritual e reverência, e que inclusive as moças que não lhe deram atenção, assim o fizeram por compreender tal disposição espiritual, daí serem estas moças chamadas por L. de “santas”. Fica evidente na fala de L. que a busca espiritual – que é central na ida aos montes – exige dos indivíduos um comportamento a altura do sagrado dos “montes”, e nada menos do que reverência e seriedade parece caber nesse contexto.

O jovem E., por sua vez respondeu:

Teve umas duas vezes que eu fui sem querer ir, era propósito, o cara tem que ir de qualquer jeito, eu já ia dar uma desculpa, dizer que *tava* sem transporte, aí o pastor disse ‘e a vaga no carro aqui, tá *‘pôdi’?*’ aí não teve como fugir... mas aí quando a gente chega lá a coisa muda, no fundo a gente quer, mas uma parte não quer ir, e isso fala mais alto, mas quando a gente quer agradar a Deus a gente faz qualquer coisa, até sacrifício, depois a gente se sente agrado, nós mesmos que nos beneficiamos (E, 22 anos).

O relato de E. é significativo, ele demonstra que a ida aos montes – que já pressupõe sacrifício e esforço – não é romantizada, sobretudo na experiência dos jovens, pois enquanto E. falava os demais acenavam positivamente com a cabeça em sinal de concordância. Os conflitos internos inerentes ao esforço pessoal empregado na ida aos montes levaram E. a buscar saídas não muito corretas, ainda que estivesse sob propósito (compromisso). Nesse momento de luta interna entra a atuação de liderança do Pr. A. que busca motivar os jovens de forma que nessa luta, “o espírito vença sobre a carne”. Finalmente, E. relata que apesar das dificuldades, o cumprimento dos propósitos e a ida ao “monte” são gratificantes e que, no fim, ele se sente recompensado pelo seu esforço e grato à diligência de seu pastor. Ao fim, a experiência espiritual nos “montes” supera os dilemas.

Por fim, o jovem R. afirmou: “Eu nunca fiz sem vontade de ir, eu sempre gostei mesmo, não foi por obrigação” (R, 15 anos). Nesse momento os demais jovens riram e ironicamente questionaram a resposta de R., ao que se manteve. R. afirma que como sua experiência com os montes é curta, ainda não viveu um desânimo e que sempre que há a oportunidade de ir, enxerga essa oportunidade positivamente.

Finalmente o saldo destas entrevistas é, sem dúvidas, enriquecedor para o presente trabalho. Pode-se dizer que a suma que dá significado aos “montes” de oração para os sujeitos da Congregação Monte Carmelo é a busca por uma vivência espiritual avivada e contínua a qual perpassa pela inerente necessidade de batalha espiritual, primeiramente contra a inércia,

contra as vontades e atividades seculares e, posteriormente, contra os espíritos e forças malignas que, para eles, estariam se contrapondo aos propósitos espirituais buscados.

e. O Ponto de conexão com o sagrado (ICB)

A Igreja Casa da Benção foi representada em todo o processo de pesquisa por um pastor auxiliar, o qual chamaremos de Pastor Z. Em entrevista o Pr. Z. partiu de um ponto que até o presente momento já se pode perceber como sendo um ponto comum entre todas as igrejas visitadas, isto é, a argumentação para estabelecer o embasamento bíblico da prática de orações nos “montes”. O Pr. Z afirma:

Olhando mais pra trás... Deus chamou Moisés *pra* onde? *Pro* monte! Isso é um segredo. Deus tem algo com os montes. Se não fosse algo que Deus guardasse como algo poderoso ele jamais teria chamado Moisés *pra* subir e jamais Jesus teria se retirado pela madrugada. Jesus, ele usava sempre o monte. Na madrugada ele se retirava e ia ter uma comunhão com o Pai. E grandes milagres aconteciam. Se nós analisarmos, o monte sempre foi lugar de conexão (Pastor Z).

Na fala do pastor Z, os montes seriam um “segredo” de Deus, ou, “mistério” como também se referiu. No entanto, o que está oculto nesse mistério não é sequer especulado pelo pastor. O que importa para ele é que se essa experiência e atividade (oração no monte) é presente e enfatizada em todo o cânon bíblico, não haveria razão justificável para não ser realizada na atualidade. O pastor Z. chega a afirmar que a ação miraculosa de Jesus narrada nos evangelhos se devia ao fato de Ele ter essa prática constante de oração no monte:

Então, eu creio assim: os mistérios do poder de Jesus e os milagres que aconteciam, Jesus ia até o monte, lá ele se fortalecia. Lá ele se enchia de Deus. Quando ele voltava o milagre acontecia. Na bíblia você vai ver poucas vezes Jesus entrando nas sinagogas, ou seja, nas igrejas, mas ele sempre estava afastado nos montes (Pastor Z).

Uma vez que o próprio Jesus teria buscado os montes para se “fortalecer”, a discussão sobre buscar ou não os “montes” de oração é encerrada pelo entrevistado. Ainda nessa última fala é possível verificar mesmo uma distinção qualitativa entre as igrejas e os montes. O Pr. Z afirma que Jesus frequentava os montes com maior frequência em comparação às sinagogas (que corresponderiam às igrejas atualmente), com isso, o Pr. conclui que a busca espiritual nos montes tem um valor distinto e por isso não poderia ser negligenciada. Aqui também já começa a surgir a visão conceitual do pastor e da Igreja Casa da Benção a respeito dos “montes” de oração. O pastor Z. afirma que:

Os montes pra mim representam refrigério, silêncio. O monte é um lugar de adoração. É lugar de refrigério mesmo, de um novo tempo para a vida. Um lugar onde Deus conversa contigo... Geograficamente o monte é um lugar diferenciado, *pra* se encontrar com Deus e espiritualmente é um lugar onde o Espírito de Deus vem ao nosso encontro (Pastor Z).

Em sua fala o Pr. enfatiza dois principais aspectos dos “montes” de oração, os quais estão interligados. O primeiro é o refrigério e o segundo é o contato com Deus. A conexão se

dá no sentido de que o refrigério (ou paz de espírito) se daria justamente por conta do contato com Deus que seria realizado nos “montes”. Dessa forma o “monte” é o lócus desse encontro que gera paz. Da parte do cristão, o monte seria o local para o qual se dirigir e, da parte de Deus, é o local no qual faz a sua visitação. Essa fala do Pr. Z. deixa em evidência a ênfase e o destaque que os “montes” tem na teologia e na práxis da Igreja Casa da Benção. Uma vez que a fé é um meio de conexão com o sagrado, o monte teria essa função primordial de sediar o encontro dos sujeitos com o sagrado. Além disso o pastor complementa:

Eu gosto de estar no monte. Mas quando eu vou pro monte orar eu não gosto de estar falando no monte, eu vou no monte pra ouvir Deus falar. Era isso que Jesus ia fazer. Quando Jesus estava no monte ele estava nos ensinando. Monte é lugar de silêncio, é você e Deus: se quiser gritar ou pregar, faça isso na igreja. O monte é lugar de silêncio. Quando a gente vem de lá vem transbordando (Pastor Z).

Nessa fala o pastor esclarece que os “montes” exigem dos seus frequentadores um comportamento reverente diferenciado, de forma a permitir a contemplação e meditação. O Pr. entende que distrações são negativas para os demais indivíduos que buscam sua própria conexão com o sagrado. Daí o monte se configurar – para o Pastor Z – como um lugar de silêncio, onde a passividade é o *modus operandi* do que sobe (o cristão) ao passo que a atividade de falar cabe ao que desce do alto (Deus, com o sagrado). Logo, na visão do Pastor Z., a igreja sim seria o lugar mais apropriado para manifestações em que se usa a fala, sobretudo nas pregações. O monte é o lugar em que, de acordo com o entrevistado, as pessoas se dirigem para “receber” de Deus. Para o Pastor Z. o exemplo de Jesus mais uma vez é não só didático, mas normativo de forma que, assim como Jesus subia aos montes para ouvir o Pai (Deus), hoje, os evangélicos devam fazer de semelhante modo.

Ao falar sobre as diferenças entre os “montes” e as igrejas o pastor passa a ser mais incisivo estabelecendo alguns paralelos. O Pastor Z. afirma:

Na igreja você fala e pula, no monte você se lança aos pés do Senhor. É um lugar de ter comunhão com Deus, mas eu te afirmo... Não existe um renovo pessoal, satisfatório como estar no monte. Na igreja é mais coletivo, já no monte é pessoal, individual, essa é a diferença... no monte a gente tá mais recebendo de Deus. Você vai *pro* monte com o intuito de ficar a sós com Deus (Pastor Z).

Nessa análise comparativa entre os “montes” as igrejas o Pr. Z. faz algumas considerações que cabem ser pontuadas. Primeiro, a postura entre os dois ambientes (monte e igreja) é diferente. Na igreja o indivíduo, age, protagoniza, produz: fala e pula. Nos “montes” o indivíduo se rende, está com o rosto ao solo em sinal de submissão a Deus, para eles o verdadeiro protagonista. Essa diferenciação estaria atrelada ao fato de o “renovo” experimentado pelo Pr. e demais sujeitos ser diferenciado e superior (mais satisfatório), no caso dos montes. Um segundo fator relevante a ser pontuado é a diferença de

representatividade. Na igreja o contato com Deus é coletivo, o povo em ação conjunta busca os céus. Há uma mediação, a pregação, o pastor, a música, o templo, enfim, todos os elementos eclesiais têm um papel que codifica e estrutura o ambiente para que o contato com o sagrado se estabeleça. Nos “montes”, por outro lado a representatividade perante Deus é individual: cada indivíduo acessa a uma presença divina por conta própria, à sua própria maneira, sem mediação. Ou seja, trata-se de uma sessão exclusiva, a sós com o divino. O grau de intensidade dessa experiência individual é descrito pelo Pastor Z. como superior à experiência coletiva.

O terceiro e último fator a ser evidenciado é que há uma diferença de expectativas entre o monte e a igreja. Enquanto a igreja é o lugar onde o pastor precisa passar algo positivo aos demais, por meio do ensino e das orações, nos montes ele (o pastor) se põe a buscar receber de Deus. Esse receber de Deus é o meio pelo qual o pastor “recarrega as forças” para ter o que passar aos demais. Mais uma vez, em suas concepções, a postura de Jesus Cristo atua didática e normativamente embasando a ação e as ideias mantidas pelos sujeitos em questão. De acordo com os relatos bíblicos, Jesus ia só aos montes e por isso a ênfase é na experimentação pessoal, ainda que os sujeitos se desloquem em conjunto, chegando ao “monte”, cada indivíduo busca sua própria conexão com o divino. O Pr. Z. cita ainda a relevância da questão temporal. Jesus orava nas madrugadas, logo, esse fator assume um elemento interpretado como sendo didático. O Pastor Z. afirma:

A gente tem que orar na madrugada. Poucos fazem isso. É difícil (risos). Vai lá no monte orar *pra* ver... você sai de lá fortalecido. Pode trabalhar o dia todinho, eu já fiz isso... se for a noite orar no monte mesmo assim não se sente cansado, te falo por experiência pessoal (Pastor Z).

Aqui o Pastor Z. afirma que o horário avançado, a madrugada, é um fator dificultador das orações nos “montes”, o que parece se assemelhar à ideia de sacrifício e esforço, presente em entrevistas anteriores. Não parece haver temor por parte do entrevistado e dos demais frequentadores com relação aos perigos urbanos típicos de uma metrópole que são distintos do modelo temporal copiado. No caso da IMPD foi reconhecida a presença de pessoas que também veem nesses “montes” locais apropriados para atos ilícitos, mas aqui o andar só na madrugada não parece assustar e, conforme afirma o entrevistado, não há histórico de assalto ou eventos semelhantes.

Continuando, o pastor afirma que esse esforço é recompensador. Afirma-se que ainda que o dia seja cheio de trabalho, se o indivíduo for ao “monte” orar, o refrigério recebido superará o cansaço físico de forma que não será nem mesmo sentido. Contudo, as

recompensas ao esforço de se orar no “monte” não se resumem ao refrigério e alívio físico. O Pastor afirma:

Nosso pastor-diretor na igreja nos incentiva a estar no monte. Através das orações no monte os milagres aconteceram, construção da igreja, a reforma da igreja. A maioria das pessoas ali alcançaram cura, por estar no monte. Então, o monte é um negócio poderoso para quem crê (Pastor, Z).

Esses incentivos do líder hierarquicamente superior visam alertar ao Pr. Z. que as orações nos “montes” não devem cessar. Isso porque, segundo eles creem, essas orações tem o poder de inclusive influenciar o mundo concreto. Fatos como a construção e reforma do templo da Igreja Casa da Benção são conquistas atribuídas ao êxito das orações feitas nos “montes”. Além disso, segundo afirmam, outros sujeitos presentes já experimentaram cura emocional e física de seus males de forma que se essas orações nos “montes” cessarem, acreditam eles, muitas aflições do mundo físico ficarão sem serem remediadas. O pastor comenta:

A gente tá há um tempo sem ir no monte, aí parece que tudo deu uma travada. Aí meu pastor conversando comigo disse: ‘a gente tá precisando ir no monte’. Você tá entendendo a importância de orar no monte? É assim algo sobrenatural! Quando a gente faz isso o mundo espiritual gira a nosso favor. É algo grandioso (Pastor Z).

A ausência da prática das orações nos “montes”, na concepção dos entrevistados, tem uma consequência. Algumas programações da igreja foram adiadas, alguns acompanhamentos espirituais tiveram resultados negativos e nessa última fala o Pr. Z. afirma que em reflexão juntamente com seu líder superior a conclusão a que ambos chegaram foi de que era hora de retornar ao “monte”. Esse retorno tem o objeto de devolver as coisas ao “eixo”, para que o “mundo espiritual” influencie o mundo físico de forma que o encadeamento dos mais inumeráveis fatores coopere para o êxito das programações e propósitos da Igreja Casa da Benção.

Nesse momento o Pr. Z. passa a narrar algumas de suas experiências espirituais vividas em orações nos “montes”. O interessante de se observar nessas experiências é que, em todas, o êxito experimentado é atribuído ao fator locacional, isto é, por se estar no “monte”. Narrando a primeira experiência o Pastor Z afirma:

Minha esposa orou em uma pessoa e a pessoa parou de ser gaga! A pessoa mal conseguia falar... aí o Espírito Santo falou no meu coração *pra* minha esposa orar por ele. Aí fizemos 21 dias no monte, a partir da oração dela no monte, hoje o rapaz prega, canta, após 24 anos sendo gago (Pastor Z).

Além da “cura” de um rapaz gago graças às orações a ele dirigidas pela esposa do Pr. Z, é mencionado que haveriam vários outros exemplos de cura além de outros casos de eventos “sobrenaturais”. Justamente pelo fato de os “montes” de oração constituírem, nessa concepção, lugares de visitação do sagrado e de eventos “sobrenaturais” é que esses lugares

acabam se tornando também campos maniqueístas de disputa entre as forças do bem e do mal.

O pastor afirma:

O inimigo visita os montes fortemente também, são coisas sobrenaturais. Muita gente que foi lá quis sair correndo de medo. Eu tenho dom de visão, eu já vi coisas... Lá no monte você vai ser cheio da graça de Deus, mas também vai sentir o contra-ataque do inimigo (Pastor Z).

É interessante notar nesse último relato que as experiências nos montes podem envolver inclusive o medo, sentimento esse que não havia aparecido em outras entrevistas. É dito que muitas pessoas não teriam suportado permanecer até o fim das orações por conta dos vários acontecimentos “sobrenaturais” presenciados. Para ele, demônios e espíritos malignos teriam, portanto, interesse em batalhar pelos montes contra as forças do bem, o que revela a esfera territorial dos montes, que está inserida no todo mais amplo da dimensão simbólica e da construção da imagética do monte, evocando o maniqueísmo na dualidade deus/diabo, bem/mal. A oração teria, portanto, o objetivo de dar suporte ao exército do bem para que a batalha fosse vencida e assim não houvessem mais manifestações dos espíritos malignos. Assim há uma experimentação dual nos “montes”. É possível experimentar os dois polos opostos: a graça divina ou o contra-ataque maligno. Uma vez que os “montes” são, como mencionado, o ponto de encontro para contato com Deus, a luta territorial por esses locais será constante. O monte, nesse sentido, constitui o que Roberto Lobato Corrêa (1993) denomina de “campo simbólico” e “campo de lutas” no contexto da metrópole. Ou seja, dentre as várias características do espaço urbano, como fragmentação, articulação, reflexo e condicionante social, pontua-se a esfera simbólica, que no presente contexto é mais clara, só que em uma dimensão que envolve a esfera religiosa na praxe com os montes.

Ao adentrar a essas questões, o pastor foi perguntado sobre o local específico em que a Igreja Casa da Benção realiza suas orações, isto é, o Monte do Seringal no bairro compensa. Uma vez que a ida aos montes é um meio de graça para os cristãos, ter acesso a esses lugares é uma condição importantíssima. Sobre essas questões o pastor afirma: “O monte do seringal foi liberado... é do homem lá que tem um restaurante, ele é da Assembleia [de Deus]”. Contudo, o pastor afirma que se ocorresse algo que inviabilizasse a entrada nesse monte isso não seria um grande problema e nesse momento percebeu-se uma questão importante: O pastor Z. afirma que os montes em Manaus seriam “móveis”, uma vez que, na verdade esses “montes” são eleitos. O Pr. Z. afirma que:

Aqui em Manaus, geograficamente falando, é só o nome que é monte, porque é plano, e tem areia e mata, tem um pouquinho de subida. Aqui em Manaus até eu fiquei surpreso, quando ouvi que tinha monte, mas monte é Fé. É ter fé que você tá indo ali *pra* aquele lugar que foi denominado de monte e se não for com essa

denominação de monte fica difícil. Tem que crer. O espiritual é mais importante que a altura. Geograficamente monte é algo grande, alto, mas espiritualmente tem mais a ver com a busca, com a fé (Pastor Z).

Nessa fala o Pastor Z. sugere que os “montes” de oração em Manaus não são montes em sentido total. Ao afirmar isso o entrevistado evidencia ter noção do contexto geomorfológico de Manaus que, como visto em capítulo anterior, não possui formações montanhosas. Fazendo uma ressalva o Pr. Z afirma que os lugares eleitos para servir de “monte” tem “subidas”, ou seja, eles possuem alguma elevação e inclinação. Ainda assim o entrevistado afirma que o elemento da verticalidade e da altitude não é o que realmente importa na escolha dos lugares que serão usados como “montes”. O primordial seria, na verdade, uma compreensão adequada do que o lugar escolhido representaria (lugar simbólico). A fé, portanto, provê o entendimento de que a denominação “monte” dada a esses lugares representa um outro tipo de elevação, a espiritual. É interessante notar que apesar de destacar a primazia do fator espiritual na escolha dos montes, o fator da altura não é de todo descartado: “Mas são duas relações, o monte tem que ter uma altura... lá na vila marinho tem a subida, tem importância, senão não poderia ser chamado do monte. Ainda assim, o mais importante é o espiritual, a fé” (Pastor Z).

As “duas relações” a que se refere o Pastor Z. são a relação física e a simbólica. A relação simbólica, que é a mais importante, diz respeito a compreensão do que significa o monte, isto é, o ponto de encontro e de elevação espiritual para com Deus. Contudo, a segunda relação, a saber, a altura é exigida. O pastor afirma que apesar do relevo desfavorável, buscar alguma elevação física é necessário pelo menos para criar o destaque para com o trono. Dessa forma o elemento da altura serve apenas de uma tímida representação visual do que se crê que seja a realidade espiritual, de elevação aos céus. Pode-se dizer, portanto, que a suma do sentido dos “montes” de oração para o caso da Igreja Casa da Benção tem a ver com o ponto de contato para com o sagrado. O “monte” é aqui o lócus não só de uma elevação espiritual, mas principalmente o sítio escolhido por Deus para a sua descida e visita. O Monte seria, por fim, o ponto de encontro com Deus.

f. O centro de convergência e elevação eclesial (MOJS)

O Monte Internacional de Oração Jeová Shamá é uma igreja pentecostal e, como visto no capítulo anterior, mantém dentro de sua propriedade um espaço designado para reuniões ecumênicas que é denominado como o “Monte de Oração Jeová Shamá”. Para compreender com mais profundidade a organização espacial e o simbolismo envolvendo os montes na visão dessa instituição entrevistou-se a liderança da igreja representada na pessoa da Apóstola M. A

apóstola M. afirmou no início da conversa que para conseguir explicar sua visão da temática dos montes e como tal temática veio fundar o MOJS e batizar a igreja da qual é líder teria primeiro que abordar uma experiência sua e de seu esposo. Segundo a entrevistada a história começa em 1999 quando o local em que hoje se situa o MOJS foi comprado pelo casal. Inicialmente essa área servia de área de lazer da família e era frequentada apenas aos fins de semana. Nesse tempo essa área era isolada das áreas urbanas, não havia ainda a Avenida das Torres e o acesso se dava por ramais. Nesse momento de aquisição decidiu-se denominar o local como “Recanto Jeová Shamá”.

A apóstola afirma que o ponto de virada de suas vidas deu-se no ano de 2006 quando seu marido foi baleado e ficou em coma por onze dias. Segundo o relato da entrevistada, ao mesmo tempo em que ela orava pela recuperação do esposo, ele, em coma, teria tido visões espirituais com o terreno do MOJS como deveria ser. Após a recuperação do seu esposo, ambos estavam decididos de que aquele terreno deveria ser “santificado”, ou seja, separado para fins religiosos.

Nesse primeiro relato a Apóstola retrocede ao tempo em que ainda não eram líderes eclesiais e em que seu terreno só servia a propósitos “seculares”. Contudo, após a experiência de quase morte, a revelação divina ao esposo e o voto (juramento) que ela mesma fez com Deus as coisas mudaram. A partir daí não só o terreno de lazer, segundo ela, foi requerido por Deus, mas a própria vida da Apóstola agora estava em dívida. O então Recanto Jeová Shamá passou a ser usado ocasionalmente para orações familiares e, conforme relata a entrevistada, as coisas mudariam ainda mais drasticamente em 2010.

Nesse ano, em uma viagem para Cuiabá ao visitar um monte chamado “Alto da Glória”, em que cristãos de diversas denominações oravam juntos sem divisão, o casal teria recebido uma ordem divina, por meio de um profeta, de que aquela mesma atmosfera daquele monte físico, de ecumenismo e comunhão, deveria ser levada pelo casal ao MOJS em Manaus. Em suma, a Apóstola resume:

Então após refletir percebemos que o monte é um lugar em que os cristãos sobem para orar e ter comunhão com Deus independentemente das placas de denominação. É o povo de Deus sem placas. Meu esposo teve o entendimento de que era isso que Deus queria de nós aqui (Apóstola M).

As orações no Recanto Jeová Shamá começaram com poucos frequentadores, contudo o progresso começou tão logo iniciaram-se as reuniões. Ao refletir sobre a visão no Alto da Glória em Cuiabá, o casal decidiu renomear sua propriedade para “Monte de Oração Jeová Shamá”. Nessa nova fase o empenho do casal era o de manter o caráter inter-denominacional

do “monte” e, dessa forma, cristãos de todas as vertentes passaram a frequentar o “monte”. No início a reunião se dava sob uma tenda, mas o progresso teria cobrado mais uma vez o comprometimento com o trabalho realizado, segundo relato. Em 2013 o casal decidiu se desvincular da igreja em que frequentavam e “oficializar” o MOJS como uma instituição eclesialística.

Como se pôde perceber, o nome “Monte de Oração Jeová Shamá” guarda em si elementos de dois momentos distintos da trajetória pessoal dos líderes. O nome Jeová Shamá faz referência ao nome do recanto ainda antes de se constituir em um lugar de oração e a palavra “Monte” entra como elemento simbólico que significa um ponto de convergência para onde cristãos de todas as denominações vão em busca de um objetivo comum: viver sua espiritualidade da forma que acreditam ser completa. A designação toponímica deste sítio se dá com o propósito de destaca-lo não como mais uma denominação ou igreja, mas como um lugar de oração comum. A entrevistada a todo tempo fez questão de deixar clara a separação entre a atuação da igreja (MIOJS) e do “monte” (MOJS) e que de forma alguma a igreja visa fazer prosélitos dentre os que vem ao “monte”. A entrevistada afirma “lá [no “monte”] a gente não faz propaganda daqui [da igreja] a gente tem uma política bem colocada” (Apóstola M).

Após abordar o histórico que dá sentido ao nome “Monte de Oração” a entrevistada passa a explicar qual o seu entendimento sobre a figura dos montes em si:

Aí você diz, ‘mas monte não precisa subir?’. Geograficamente, no plano físico, sim! Mas quem te garante que no plano espiritual nós não subimos? No plano físico nós estamos em uma planície, mas no plano espiritual, quando nós dobramos os joelhos, nós subimos na oração, nós subimos ao encontro do Senhor, subimos como igreja, e ali não há placas, é o povo orando a um só Deus, em uma só fé e um só batismo. O povo numa unidade de oração, entendeu? (Apóstola M).

A entrevistada apresenta uma divisão de planos, sendo o físico (material) representado pelos domínios geomorfológicos e o metafísico (espiritual) representado pela realidade experiencial. Nessa visão os acontecimentos do plano espiritual transcederiam, solapariam e ressignificariam os fatos do plano físico e, dessa forma, apesar de postos sobre uma planície física, o lugar simbólico (espiritual) é, para quem o utiliza e vivencia, da mais alta altitude. Há aqui mais de uma geograficidade, há mais de uma lugaridade pois não se é nem se está apenas em um plano. Na verdade, segundo a entrevistada, o espaço físico não se trata do espaço em si, mas de uma réplica imperfeita de um universo essencial perfeito que é espiritual, portanto, simbólico. Sobre essa visão – que se assemelha às ideias gregas de forma e matéria – a entrevistada afirma:

Quando Deus criou o Éden, Ele pôs o homem no jardim e o homem ainda era um ser espiritual, a bíblia diz que todos os dias Deus descia ao encontro do homem. Por que

Deus desce? Porque Deus habita no alto da glória, no Monte Sião, a sua dimensão de habitação é lá, no cume do monte. Ao mesmo tempo, o homem como ser espiritual podia subir *pra* essa dimensão alta. O Éden terreno é a sombra de um Éden celestial, tudo que nós vemos aqui na terra é cópia do que existe no céu, é uma imagem copiada do que há no céu de uma maneira bem melhor. Quando o homem peca ele é tirado do jardim, ele perde sua sensibilidade espiritual, ele não vai mais ver ou ouvir a Deus como antes fazia... a sua natureza humana carnal causa esse impedimento, isso é a queda, o homem estava numa dimensão alta e agora caiu e passa a viver em condições e limitações terrenas (Apóstola M).

É digno de nota que na mitologia grega os deuses também vivem em um monte, o Olimpo. Há todo um simbolismo sobre o “olhar de cima”, ter o controle do terreno e do horizonte, o que constitui uma dimensão de superioridade da parte dos deuses. Parece aqui que quem sobe ao monte, vai também ao encontro desta experiência com as esferas superiores da existência ontológica.

Nesse sentido exposto, a queda – o marco do pecado original -, seria uma queda espiritual porque o homem espiritual, ideal, teria perdido essa essência e passado a ser limitado pelas regras da matéria. O homem carnal na ótica da entrevistada não tem mais acesso à dimensão espiritual das coisas, isto é, aos objetos essenciais, aos montes de fato. Logo, o homem terreno só sabe o que é um monte pela percepção sensorial, o que, na ótica exposta, é um conhecimento parcial da realidade. Aqui parece ainda se reproduzir a narrativa cristã de espiritualizar realidades que lhes precederam, como a noção de povo escolhido, que antes pertencia aos judeus e que passa a dizer respeito aos habitantes de uma “Jerusalém Espiritual”, o que é relacionável aos montes (simbólicos). A vivência de uma espiritualidade cristã genuína teria o poder, portanto, de reconectar o homem ao mundo das formas essenciais, dos objetos em si mesmos, dos montes reais, e não somente da realidade interpretativa que deles se faz. A entrevistada reconhece que os fenômenos religiosos envolvendo os montes sempre estiveram marcados pela concretude desses montes:

Em um momento que Deus falou com Abraão foi para pedir um sacrifício. Deus diz que Abraão precisa subir o Moriá e sacrificar o único filho dele, o filho do seu coração, o filho da promessa. Então Deus pede para Abraão subir uma montanha, mas por que uma montanha? Porque era necessário subir! Para encontrar a Deus é necessário subir, porque Deus é um Deus supremo e santo. Para encontra-lo eu preciso subir em alguma dimensão e isso é um sacrifício, é eu me desprender da minha natureza, das coisas que eu gosto. Sacrificar é subir, é deixar o pecado e subir de volta *pra* Deus, *pra* uma dimensão em que eu possa encontrar esse Deus... Eu não posso encontra-lo nas coisas terrenas, só posso encontra-lo em uma dimensão superior. Quando Deus fala com Moisés, Deus manda Moisés subir o monte, ele fica lá 40 dias, por que Deus não falou com Moisés lá em baixo? Porque o Senhor é assim, para encontra-lo é necessária uma subida (Apóstola M).

Mesmo destacando que os casos citados (Abraão, Moisés, os profetas e Jesus) todos envolvem montes reais, a Apóstola M., enfatiza sua crença na ideia de que esses montes físicos estavam cumprindo nessas histórias papéis simbólicos. Os montes Moriá, Sinai,

Carmelo e os demais na verdade são representações e cópias dos verdadeiros montes que os cristãos precisam acessar nessa disposição sacrificial. Mesmo sem o real (o monte físico) a realidade indica a necessidade de subida e sacrifício. A entrevistada prossegue:

Então, a realidade geográfica é a imagem do que o meu corpo espiritual precisa fazer no campo espiritual. Subir o monte é se sacrificar, é se afastar mais do que é da terra, subindo mais ao que é do céu... essa é a simbologia da espiritualidade. Então eu creio que o monte geográfico é a simbologia do que eu realmente preciso fazer no meio espiritual (Apóstolo M).

Em suma, na visão da entrevistada, há a possibilidade de se acessar os montes espirituais sem a mediação dos montes físicos. A entrevistada comenta que para os propósitos do “monte de oração”, isto é, comunhão com Deus e experiências espirituais, a ausência de elevação no plano físico não é uma problemática:

Quando a gente está no monte a gente nem percebe que é plano, a gente nem se dá conta de onde se está, você só se dá conta de que está na presença de Deus, é onde você abre seu coração, onde você chora, onde você conta seus propósitos. Na hora da oração mesmo, você não se dá conta, é como se teu espírito subisse em direção de Deus (Apóstola M).

Aqui, os exemplos de experiência subjetiva representam o sintoma do que é estar nos “montes espirituais”. Estar nessas altitudes simbólicas em contato com o sagrado causaria, de acordo com seus relatos, diversos efeitos psíquicos inclusive a perda de referência geográfica física. Os sujeitos que experimentam o sagrado nos “montes espirituais” estabelecem uma conexão com um lugar espiritual, embora a referência posterior seja o lugar material. Sobre isso a Apóstola M. faz referência aos demais grupos evangélicos que buscam lugares físicos específicos para suas orações e afirma:

Eu acho válido, eu acho que cada um deve ser incomodado em sua zona de conforto. Se para que a minha zona de conforto seja mexida requer que eu vá para um lugar escuro, para um lamaçal, com dificuldade para subir, algo que vá ser sacrificial *pra* mim, é algo válido. Deus vai ver a motivação do meu coração. Eu poderia sim orar no meu quarto, mas quando eu digo ‘eu vou romper’, é uma disposição de buscar a Deus mesmo, com sacrifício. Tudo que eu faço por uma boa motivação e faz eu me aproximar de Deus é válido. Vale a pena (Apóstola M).

Fica claro então que na visão da entrevistada os sujeitos que buscam os “montes” em Manaus para orar estão buscando de fato outra lugaridade, ocorre que o sítio físico é a referência sensorial para a experiência espiritual buscada. Em suma, ainda que – na visão da entrevistada - os lugares físicos não possam, em si mesmos, garantir a conexão com a dimensão espiritual, a busca pela altura física como indício de anseio por elevação espiritual faz com que os “montes” simbólicos sejam facilitadores dessa elevação espiritual, justamente por causa da disposição interna com que se busca. Os sujeitos que experimentam o lugar sagrado estando em dado lugar físico tenderiam a retornar por conta da experiência espiritual. Dessa forma, o homem estaria sempre em busca dos montes (física ou simbolicamente)

porque sua própria procedência original seria espiritual: ir ao monte se trataria necessariamente de um retorno. Por fim, pode-se dizer que na visão do MOJS os “montes de oração” representam o lugar da elevação espiritual por excelência, não só dos indivíduos, mas da igreja cristã unitária, independentemente de denominação.

g. A sede para o governo e a influência (MIR)

Como visto anteriormente, o MIR possui a sua torre de oração e nas entrevistas realizadas buscou-se verificar como essa torre se encaixa no contexto de uma ideia de monte de oração que é presente em diversas denominações. Em uma conversa introdutória com um dos pastores do MIR, o Pastor aqui denominado M, o mesmo afirmou:

Bem, na verdade aqui em Manaus não tem exatamente monte... é mais um lugar plano, mas a visão que eu tenho de monte tem mais a ver com Jesus, onde ele levava seus discípulos para orar. É que no meio evangélico a gente cria um dialeto próprio... se você falar vou *pro* monte, o crente já sabe que é oração, mas se falar com alguém de fora desse contexto ele não sabe o que você quer dizer (Pastor M).

O Pr. M. descarta a possibilidade de montes em Manaus e afirma que na verdade trata-se de uma questão linguística, um “dialeto” criado no meio evangélico. Nesse sentido, o “monte” teria virado um sinônimo para o deslocamento com fins de oração. Justamente nesse contexto está inserida a torre de oração do MIR. Segundo o Pr. M. “Nós somos muito ligados a Israel, lá tem uma torre *linkada* com a nossa, 24h por dia tem gente orando e lá sim é monte”. O Pr. M. revelou que o MIR possui um forte fator identitário com a nação de Israel e por isso há uma busca por sincronicidade temporal. O MIR celebra as festas religiosas anuais do judaísmo e justamente nesse contexto a torre de oração do MIR está sincronizada com uma outra torre em Jerusalém nas quais ocorrem orações simultâneas.

Posteriormente à conversa com o Pr. M., uma segunda entrevista foi realizada com um outro líder do MIR, o Apóstolo aqui denominado de W. Nessa entrevista alguns outros fatos muito importantes sobre a torre de oração foram abordados. Inicialmente abordou-se a visão do MIR sobre a figura dos montes. Sobre isso o Apóstolo W. afirma:

Essa coisa parte do próprio Deus, Deus é Deus de montes, Deus ama os montes. O monte significa governo, os reis ficam nos tronos, que fica em cima. Onde Deus deu as tábuas da lei? No monte. Onde os profetas guerream contra Baal? No monte. Onde Jesus orava? No monte (Apóstolo W).

Aqui já cabe apontar que o monte, para além de sua formação geológico-geomorfológica, é uma construção imagética estrutural, existente em várias narrativas cristãs, mas também não cristãs. Aí reside sua concepção interpretativa como estrutura.

O Apóstolo W., assim como em todos os casos anteriores, inicia o seu argumento recorrendo ao embasamento da sua prática e, novamente, esse embasamento estaria contido

na bíblia. O pastor cita a tríade dos montes bíblicos, Moisés, os profetas e Jesus. Argumentando que a figura dos montes é presente e relevante nesses três momentos bíblicos o Apóstolo conclui que, de fato, os montes representam algo no campo espiritual da realidade. Por isso ele afirma que “Deus é Deus de montes” e que “Deus ama os montes”. Além disso o Apóstolo W. faz uma analogia dos montes a partir de seu aspecto físico elevado e do atributo da altura. Nesse sentido os montes seriam, para Deus, o que os tronos são para o governo humano, isto é, uma elevação que sugere a autoridade de governo. Sendo assim, da mesma forma que os reis ficam em tronos mais elevados para que sejam vistos com distinção, Deus usaria os montes para revelar seu poder e governo. Complementando esse entendimento o Apóstolo afirma:

As leis que regem o governo de Israel e o planeta terra saíram de um monte, os decretos são dados do alto, ninguém governa de baixo *pra cima*, mas de cima *pra baixo*. Tem um sentido aí no monte, é um lugar alto. Tem um sentido físico, geográfico, mas tem um sentido espiritual (Apóstolo W).

Assim, de acordo com as narrativas, os montes poderiam ser considerados como lócus geográfico privilegiado, lugar de refúgio e proteção, mas também de domínio e poder.

Novamente, recorrendo à história de Moisés o apóstolo W. cita a entrega dos dez mandamentos, ocorrida no monte Sinai, como um modelo, algo que teria um sentido estendido para todos os tempos e contextos. Dessa forma, justamente por esses mandamentos terem sido decretados no alto de um monte eles teriam uma autoridade exemplar sobre o conceito de governo, isto é, de que se trata de uma verticalidade, dando-se de cima para baixo. Daí o Apóstolo W. mencionar que haveriam dois sentidos que envolvem os montes: o sentido geográfico que tem a ver com sua altura e imponência e o sentido espiritual que teria a ver com sua condição propícia para emissão de decretos, de autoridade e de governo. Nesse momento o apóstolo passa a expor seu entendimento simbólico sobre a realidade dos montes:

A bíblia fala lá em Apocalipse 17:9 de sete montes. Todas as nações tem esses sete montes, só que não são montes físicos, são áreas de influência. Tem a Família, a Religião, a Educação, o Governo, as Mídias, as Artes e a Economia. Essas áreas de influência são tanto do interesse de Deus como de Satanás, ele quer tomar essas áreas (Apóstolo W).

Segundo o Apóstolo W, essas sete áreas de influência seriam montes porque são sete áreas de onde se pode exercer governo sobre os desígnios de uma nação. Ou seja, pessoas que detém o poder sobre alguma dessas esferas podem ser consideradas governantes em algum sentido. Logo, simbolicamente cada área dessas seria um “monte” e subir a esse “monte” significaria, também simbolicamente, reger e governar sobre os demais que estão na base do “monte”. Por serem áreas estratégicas para a manutenção da ordem entre as nações esses

“montes” (ou áreas de influência) seriam também espaços disputados, sendo então territorialidades simbólicas a serem defendidas, na concepção do entrevistado, contra o maligno. Não haveria governo neutro nessas áreas. Afirma-se que ou Deus governaria, por meio de princípios e valores cristãos, ou Satanás governaria, por meio daquilo que o próprio entrevistado identifica como “o secularismo, as ideologias e o relativismo”. Nessa disposição maniqueísta/dualista o Apóstolo descreve o que entende ser a batalha ocorrida em algumas dessas áreas de influência (montes) no Brasil:

... por exemplo o PT [Partido dos Trabalhadores] estava destruindo nossa educação, essa questão de Paulo Freire... então? a educação é um monte! Na mídia, a briga do governo brasileiro com a rede globo, negócio de Fake News, é isso aí. Na política, olhe o que houve na Venezuela, o mesmo chegou perto aqui com socialismo. A arte... olha a questão da lei rouanet também. E a família, eles estão tentando destruir a família e colocar coisas erradas aí como se fosse família normal... e por aí vai. (Apóstolo W).

Essa última fala do Apóstolo W é uma visão que surge como sendo própria do sentido simbólico dos montes para o MIR, agregando esferas não abordadas nas entrevistas anteriores. No MIR, crê-se que as disputas ideológicas que ocorrem no país revelam (ou escondem) por de trás de si mesmas disputas que, de acordo com o entrevistado, ocorrem nessas esferas simbólicas de poder que são identificadas como montes. Ou seja, essa interpretação da esfera política remete a uma disputa espiritual em que os “montes” simbólicos seriam o campo de batalha (territórios simbólicos). Essa fala sintetiza a posição do entrevistado em face dessa batalha. Tal narrativa identifica adversários e perigos. Essa interpretação político-simbólica feita pelo MIR põe a igreja, segundo o Apóstolo W, na obrigação de orar intensamente com o objetivo de mover a realidade espiritual em favor do que se crê serem as forças benignas contra esses adversários citados e outros. Aqui as orações aparecem pela primeira vez como um instrumento de ação política. Ainda que em entrevistas anteriores seja admitido que orações nos “montes” podem mover a realidade material – e isso com pedidos por bens, finanças e saúde – aqui (no MIR) essa vertente de interferência da dimensão espiritual sobre a material atinge novos patamares.

É importante ainda notar que, na fala do Apóstolo, essa batalha espiritual pelos sete montes é guerreada não só com as orações, mas também na ação concreta, ocupando espaço nesses montes. Ele afirma:

Se a igreja quiser ganhar o mundo ela tem que entrar na cultura, na educação, na política, na economia... se ela quiser conquistar uma nação precisa fazer isso... porque é daí que o inimigo governa. Esses montes tem um sentido forte, espiritualmente falando (Apóstolo W)

Aqui fica explícito o fato de que o MIR entende a necessidade de ocupar todos os sete “montes” de influência como forma de “conquistar a nação” e impedir o governo do “inimigo”. Esses aspectos simbólicos são relevantes aqui porque se concretizam. Na medida em que se faz necessário ocupar os “montes” simbólicos (áreas de influência) e que esses “montes” possuem áreas geográficas correspondentes, essa ocupação pelo MIR trata-se também de uma ocupação de espaços físicos. Com o presente discurso o MIR incentiva a entrada de seus membros e demais cristãos nessas áreas com o objetivo de influenciá-las para os interesses do “reino espiritual”. Em suma, essa fala comprova o que já se mencionou anteriormente acerca da capacidade da religião no que diz respeito à produção de ações modificadores do espaço. Logo, um discurso religioso que pareceria, – aos pesquisadores mais rígidos – assunto meramente teológico e, portanto, alheio aos interesses da Geografia, surge aqui como origem das ações práticas que estão proporcionando mudanças geográficas anteriormente imperceptíveis.

Retornando da digressão, o Apóstolo menciona que a disputa pelos lugares utilizados como montes de oração se dá também na esfera física. O Apóstolo W. afirma que já frequentou montes em outros estados brasileiros que possuem o relevo elevado e, em todos os casos encontrou, oferendas de religiões afro-brasileiras nesses lugares:

Há trabalhos de feitiçaria nos montes, Satanás era um anjo, ele também gosta dos lugares altos... Isso tem um sentido muito forte espiritualmente e eles [membros de religiões afro-brasileiras] sabem desse sentido, o quanto é forte... o inimigo é muito astuto (Apóstolo W).

O Apóstolo menciona essas “obras de feitiçaria” e justifica sua análise afirmando que os membros de religiões afro-brasileiras procurariam os montes por também saberem do sentido simbólico que essas formações carregariam e da sua suposta capacidade de emitir influência sobre os governos. Para o Apóstolo W. há um paralelo entre esses religiosos afro-brasileiros e o próprio Satanás. Ambos estariam copiando a preferência de Deus pelos montes. Dessa forma os evangélicos precisariam estar nesses montes, batalhando pelos territórios espirituais para obter o controle espiritual desses montes e assim exercer influência sobre a nação.

Aqui novamente os montes se apresentam como estruturas de adoração, independentemente do credo. Não estão só nas narrativas cristãs ou monoteístas. Nessa visão do entrevistado, para além de lugar simbólico, como nas entrevistas anteriores, os montes também são lugares de luta, ou campos de lutas, para recorrer novamente a Corrêa (1993). Nesse contexto é que o Apóstolo afirma “A nossa torre é nessa ideia de montes mesmo,

porque a bíblia fala dos montes”. Logo, a torre teria o objetivo de reproduzir em Manaus aquilo que é naturalmente ausente, isto é, locais de alta altitude. Falando mais especificamente sobre a torre o Apóstolo W. afirma:

Você sobe os montes e dá comandos espirituais, daí a ideia do Apóstolo Renê. O Ap. Renê entendeu isso, e construiu um monte chamado torre. A estrutura dessa igreja, tanto espiritual como fisicamente é sustentada por essa torre. As orações sustentam a igreja no sentido espiritual e os ferros estão ligados nela segurando a estrutura física. Se a torre cair cai a igreja (Apóstolo W).

Na fala do Apóstolo W. fica evidente que foi essa base teórica, simbólica e a compreensão da relevância dos montes para a influência externa da igreja que levou à construção da torre. O fundador e líder maior do MIR, o denominado Apóstolo Renê Terra Nova, teria então construído a torre com a função de simular um monte para que o MIR pudesse emitir seus decretos (ou comandos) espirituais e assim influenciar o contexto geográfico em que está inserido. Conforme visto no capítulo anterior quando se descreveu a torre, há uma ligação estrutural e física entre a torre e o templo do MIR, isto é, o templo – que não tem pilares de sustentação – é sustentado por estruturas metálicas presas à base da torre de forma que se a torre desabasse o templo também desabaria. Agora, o Apóstolo W revela que essa ligação estrutural entre a torre e o templo também tem um sentido simbólico. Ou seja, as atividades realizadas na torre (as orações) sustentam a igreja no sentido espiritual. O cessar das orações representaria, portanto, um perigo espiritual para a igreja.

O elemento físico e o elemento espiritual estão intimamente ligados no discurso e na prática do MIR e essa ligação entre altura e influência espiritual faz com que tenha sido necessária a construção da torre, ou seja, de um “monte” de oração antrópico. Continuando a conversa, o Apóstolo W. comenta sobre a ligação entre altura e autoridade:

Uma coisa que eu aprendi com o Ap. Renê: quando você for ungir a cidade, tudo que você for orar, procure os lugares altos. A gente ora na prefeitura, no palácio do governo, porque são lugares altos no nível de autoridade, mas também em lugares altos geograficamente (Apóstolo W).

Em suma, diferentemente do que foi visto nas entrevistas anteriores, no caso do MIR o elemento da altitude recebe uma atenção maior; ainda que também se compreenda a existência de uma altitude simbólica, a altitude geográfica é levada em conta. Sobre a altitude simbólica o Apóstolo W afirma que lugares em que se exerce autoridade civil são tidos por lugares altos, independentemente de sua situação topográfica e altimétrica. Por isso o MIR também se dispõe a fazer orações nesses lugares de autoridade civil, com o fim de consagrá-los e abençoá-los para que, por fim, a direção civil da cidade corresponda aos interesses religiosos do MIR. Nessa visão, o MIR ocupa um lugar alto simbolicamente porque exerceria

autoridade espiritual. Contudo, o elemento da altitude geográfica vem – por meio da torre – para reforçar e dar amplitude ao alcance da influência espiritual do MIR. Dessa forma, o topo da torre se caracteriza como o cume do monte espiritual de onde o sujeito que ora tem ampla visão, de modo que possa estender suas mãos e alcançar espiritualmente lugares distantes geograficamente.

Questionado sobre quão relevante é a questão da altitude geográfica para o MIR, o Apóstolo W afirmou:

O foco da torre é Deus... a subida é importante só pra chegar nas salas... não é para penitência... imagine uma pessoa idosa ou um cadeirante? Não é a questão da subida, do sacrifício, é a questão do monte mesmo, Deus gosta dos montes, mas aqui as coisas não são sagradas, mas sim santificadas... se Deus é Deus de montes, é bom estar lá (Apóstolo W).

Na sua fala o Apóstolo apresenta uma visão que se diferencia de outras já apresentadas. O entrevistado afirma que o sacrifício, o esforço ou a dor de se deslocar e se dispor a subir as escadas dos doze andares da torre não são elementos buscados propositalmente. Não haveria, portanto, a valorização desses sacrifícios. Não haveria necessidade de penitência. O foco é apenas estar no “monte” e, segundo o Apóstolo, o que for possível de se fazer para facilitar o acesso, o MIR buscará fazer. Portanto, ao que parece, o MIR aspira – mais que os entrevistados anteriores - algo grandioso: domínio, se estabelecendo em dimensões políticas terrenas também, o que está claro no âmbito das falas e críticas do apóstolo. Isto marca uma diferença interpretativa em relação aos demais entrevistados. A diferença também reside na forma de concepção dos montes. Aqui a altitude é mais relevante que o terreno e o estar é mais importante que a subida.

O Apóstolo W comenta, por exemplo, que há planos para a implementação de um elevador que possa transportar os indivíduos diretamente para o andar (e propósito pelo) que desejam orar. Segundo o entrevistado “como Deus é um ser espiritual essa ligação com os montes não é tão física, é mais espiritual”. Dessa forma, o simples estar no “monte” não é suficiente para o fim simbólico que ele representa, ainda que haja esforço físico para se estar lá é preciso algo mais. Sobre isso o Apóstolo afirmou:

O monte em si não vai lhe apresentar muita coisa se você não fizer uma ligação. Se você não atrair a presença de Deus *pra* aquele momento; Tem gente que sobe o monte só pra bater foto e tal... não tem sentido nenhum, mas saber o valor profético aí sim tem diferença (Apóstolo W).

O Apóstolo W afirma que há pessoas que buscam a torre por motivos não espirituais, como “bater foto”, o que seria sem sentido. Para o Apóstolo, mais ou tão importante quanto estar no monte (na torre) é saber “o valor profético” desse lugar. Isto significa que só há

sentido em ir ao “monte” se o indivíduo buscar tal lugar com o propósito de mover o mundo espiritual, de “fazer uma ligação” com o sagrado e de “atrair a presença de Deus”. Só faz sentido estar no “monte” se esse lugar cumprir seu propósito, isto é, ligar os indivíduos ao plano espiritual e assim leva-los a exercer influência positiva sobre o mundo concreto.

Por fim, fica claro que o âmago do significado dos “montes” para o MIR é a busca por mudanças. A subida à torre representa a busca pelo lugar mais apropriado (alto) para se exercer influência nas mais diversas áreas da vida, seja nos sete montes de influência da nação ou nos diversos temas que marcam os andares da torre. A suma do que significa o “monte antrópico” do MIR tem a ver com governo e influência do mundo dos fatos a partir do plano espiritual. Tal significado simbólico se configura em um discurso de imenso valor para os estudos geográficos e esta etapa do presente trabalho serve também para abrir possibilidades de engajamento nessa temática.

Assim tem-se nessas sete igrejas visitadas e nos sete líderes religiosos entrevistados sete possibilidades do que o simbolismo dos montes pode proporcionar tanto em crença subjetiva, ação religiosa e ação concreta na esfera política social. Pode-se ainda perceber uma divisão dessas sete igrejas em dois grupos. Em geral, as igrejas do primeiro grupo (IIGD, IMPD, IAPTD, IEACMC e ICB) buscam terrenos com algum tipo de elevação topográfica, elas valorizam o deslocamento e a imersão nesses terrenos, ainda que ressaltem o fundo espiritual que ressignifica e condiciona essa busca. Já as igrejas do segundo grupo (MOJS e MIR) parecem ir por um caminho diverso, sugerindo que o ambiente do monte diz mais respeito a uma realidade fora do imanente, e que deve ser construída a título de representação dessa forma transcendente. No MOJS o terreno plano da igreja não é visto como “menos montanhoso” e no MIR a torre não é vista como menos geomorfológica. Não há necessidade de deslocamento, apenas de entender a dimensão simbólica.

Procurou-se com cada subtítulo deste capítulo demonstrar o que se entende como o âmago da manifestação de cada uma das sete visões simbólicas da realidade. Certamente essas visões tem contatos e concordâncias, mas também diferenças. Na IIGD o “monte” é uma possibilidade que pode ser vivida no quarto. Na IMPD o “monte” é o caminho a ser trilhado por quem busca uma resposta divina para seus dilemas. Na IAPTD o “monte” é o lócus do serviço religioso para o líder eclesiástico representar seu povo quando estão ausentes, é onde ele trabalha mediando seus fiéis ao seu Deus. Na ICB o monte é o lugar de conexão com o sagrado onde as experiências místicas devem ser buscadas por motivos

individuais, como uma forma de retiro espiritual contínuo. No MOJS o “monte” é o modelo de comunhão e elevação que deve ser buscado mentalmente. Não diz respeito ao terreno, mas ao ideal a ser buscado espiritualmente. No MIR, o “monte” é o ideal de lugar para se estar afim de influenciar e governar. Novamente, não diz respeito ao terreno, mas ao sentido simbólico. A torre do MIR, portanto, redireciona as mentes dos frequentadores para esse sentido simbólico.

Em meio a essas muitas possibilidades, conexões e divergências, o “monte” de oração segue como um objeto de estudo com meandros a serem ainda explorados, o que se fará ainda a seguir.

3.2. Lugaridade e resiliência nos “montes” de Manaus

Dos casos abordados no item anterior apenas o MIOJS e o MIR se apresentam como exemplos diferenciados de “montes” providenciados e pensados especificamente para a realização das orações. As outras cinco igrejas dependem de locais que se façam atrativos e, em havendo tal atratividade os sujeitos se põem a eleger o local como “monte” de oração. Esses “montes” são, como visto, locais externos que envolvem deslocamento e que não são propriedades de posse da instituição religiosa. Esses locais podem ser propriedades privadas (nos casos da IMPD e da ICB) ou propriedades públicas (como nos casos da IIGD, da IAPTD e da IEACMC), contudo e a despeito da natureza da propriedade, ao se eleger tais localidades para sediar “seus montes de oração” os sujeitos promovem alguma forma de apropriação espacial.

3.2.1. Apropriação simbólica do lugar

Já se tem esclarecido que a categoria analítica e norteadora desta pesquisa é o “Espaço Sagrado” e que esta possui dentro de si várias instâncias analíticas. As entrevistas realizadas e expostas neste capítulo expressam uma instância específica do que é para os entrevistados a dimensão sagrada do espaço, isto é, a dimensão subjetiva que tem a ver com as experiências e sentimentos dos entrevistados. Essa é a dimensão mais abstrata do Espaço Sagrado e relativamente desprendida da sua materialidade. Foi possível visualizar algo desse desprendimento quando os entrevistados esboçaram a preocupação de esclarecer que o uso religioso da terra (nos “montes”) não visa, de forma alguma, expropriar a posse legal da terra a quem de direito. Os entrevistados expressam suas intenções como sendo restritas ao uso pontual para as orações. Nesse sentido parece haver uma apropriação focada no potencial

hierotopográfico buscado. Não se trata de apropriação para moradia, para fins econômicos ou outros fins que estejam ligados à extensão ou valor quantitativo do terreno.

Trata-se, portanto, de uma apropriação qualitativa, mas não de uma qualidade física ou de um recurso natural, ainda que essa apropriação envolva a preferência por terrenos relativamente mais altos do que o entorno e/ou mais afastados de algumas características urbanas tidas como indesejáveis (a polifonia, as multidões e áreas adensadas, por exemplo). Acontece que essas características físico-locacionais (altura e afastamento) são desejáveis não em si mesmas, mas pelo que representam simbolicamente. A altura e o afastamento são objetivações espaciais do ideal simbólico do sacrifício, da elevação em direção aos céus e da autoprivação da vida secular do meio citadino.

O que os sujeitos buscam apropriar nos “montes” é o estado de espírito que o local viabiliza: a sensação de entrar no espaço sagrado ao passo em que se distancia do espaço profano. Sendo assim, os espaços materiais de posse dos proprietários legais não são necessariamente o alvo da apropriação dos grupos religiosos. A apropriação da terra (matéria) é, antes, um efeito involuntário e contingencial da existência física. O espaço material desempenha aqui tão somente um referencial físico e o espaço em que se movimenta para o que se busca encontrar, isto é, a experiência hierofânica em si. Essa dimensão euclidiana do espaço não é o que está em foco na experiência subjetiva dos sujeitos, conforme visto nas entrevistas. Admite-se que a experiência uma vez alcançada deixa marcas no espaço físico e cria uma relação afetiva de associação do espaço físico com a memória da experiência vivenciada, ou seja, cria-se uma topofilia (TUAN, 1980). Contudo, essa memória que associa o espaço físico ao sagrado é mais uma consequência a posteriori do fenômeno do que ele mesmo. Pode-se sugerir aqui que se a maioria desses “montes” fossem propriedades das igrejas ou grupos que ali realizam suas orações, essa relação seria mais enraizada com o espaço físico. No entanto, a possibilidade de mudança constante – como já fora abordado – fortalece o ideal topofílico ligado mais às experiências (*filia*) do que ao concreto (*topos*), ainda que nenhum dos dois seja descartável.

Pensar na categorização precisa do lócus da experiência hierotopográfica exige, portanto, uma abordagem que transgrida a noção espacial euclidiana ou mesmo uma noção de espaço indefinida. A geograficidade dos “montes” em Manaus foi abordada no capítulo 2 como forma de evidenciar sua presença de fato na área de estudo, contudo, o lócus da experiência que os evidencia visivelmente ocorre para além dessa geograficidade locacional

(sem a tornar dispensável). Uma vez que “A geograficidade expressa também uma materialidade, da qual não podemos nos destacar” (HOLZER, 2013, p. 20), talvez seja necessário um cabedal teórico mais específico para a dimensão espacial em questão. Uma vez que a vivência afetiva dos “montes” de oração aponta para uma forma desprendida de sua materialidade, segue-se os apontamentos de Relph (1976 e 1970) acerca do lugar como sendo um conceito que caminha para esse desprendimento da materialidade, pois estaria ligado ao comportamento instintivo do homem e à sua ação inconsciente a partir da vivência. Essa espacialidade formaria, portanto,

A estrutura íntima do espaço tal qual nos aparece em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural, ele é intersubjetivo e, portanto, permeia a todos os membros daquele grupo, pois estes foram todos socializados de acordo com o conjunto comum de experiências, signos e símbolos (RELPH, 1976, p. 2).

Sendo assim a transgressão a que se referiu acima diz respeito à uma transgressão do locacional para o relacional, ou, da geograficidade locacional para a geograficidade do lugar, a qual se mostra pela lugaridade. A lugaridade como termo que expressa visivelmente uma microterritorialidade, aponta para um recorte fenomenológico que se faz dos “montes” de oração em distinção do seu caráter locacional, pois

A geograficidade, que expressa a materialidade do espaço geográfico, é compartilhada em nossas vivências cotidianas com a lugaridade que, por sua vez, expressa exatamente essa relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos que, como pausa, como convivência íntima, arrumam e delimitam os espaços (HOLZER, 2013, p. 24).

Ao passo que a geograficidade dos “montes” de oração em Manaus enfatizou a sua condição locacional e o seu encaixe em um contexto geomorfológico específico, a lugaridade dos montes é a aproximação para com uma escala muito mais ampliada, a um microterritório a que só os sujeitos religiosos tem acesso e que independe da posse legal da terra. Ao passo que a geograficidade desses “montes” os conecta com o entorno e os configura como espaços contidos em um contexto de dinâmica e fluxo metropolitano, a lugaridade destaca esse lugar como o espaço de uma “pausa” para a experimentação, a qual é capaz de fazer o sujeito abstrair tudo o que configura o contexto exterior a essa experimentação. Como a Apóstola M. afirmou: “você nem percebe onde está”. Como o Pastor Z. afirmou: “você nem sente cansaço”. Na pausa para a vivência espiritual o tempo pára e o espaço está suspenso, pelo menos aos que vivem a lugaridade desses “montes”, sua dimensão mais íntima, a qual só se logra sucesso em acessá-la por meio dos sujeitos entrevistados.

3.2.2. O mercado da terra e a resiliência dos “montes”

Ainda que para os sujeitos haja uma relação harmoniosa entre a geograficidade dos “montes” e a sua lugaridade, essa distinção guarda em si problemáticas que permearam esta pesquisa hora implícita, hora explicitamente. Ainda que os sujeitos enfatizem seu interesse na lugaridade a despeito da geograficidade locacional, essa distinção significa que os locais em que se situam os “montes” de oração guardam pelo menos duas dimensões espaciais ou espacialidades, as quais podem vir a se relacionar de forma conflitante. Ainda que da parte dos sujeitos/instituições religiosas não haja interesse em expropriação dessas terras, é impossível escapar da realidade mais ampla em que essas terras estão inseridas, isto é, em um contexto mercadológico em que a terra é mais um produto comercial de especulação e concorrência.

A constituição geomorfológica de Manaus é marcada também pelos olhares dos agentes interessados na especulação e produção do espaço urbano. Dessa forma é possível associar o perfil topográfico a processos como o de ocupação da terra, por exemplo. Oliveira (2003) analisando a crise econômica que atingiu Manaus após o segundo ciclo da borracha afirma que “houve proliferação de estâncias e de moradias precárias na área central da cidade, especialmente seguindo o curso dos igarapés” (OLIVEIRA, 2003, p. 78). É preciso notar que as margens dos igarapés correspondem a áreas quase sempre marcadas por acidentes geográficos como vertentes em erosão. Logo, as áreas mais acidentadas do relevo de Manaus foram historicamente ocupadas de forma irregular por populações de baixa renda. Longe de ser uma situação exclusiva da realidade manauara, Pedro (2011) afirma que

Em geral, as primeiras áreas a serem parceladas e loteadas são aquelas, que atendam aos interesses dos agentes de produção do espaço urbano. Considerando-se o relevo nesse processo de expansão territorial da cidade, geralmente as áreas planas são privilegiadas, bem como outros atributos que possam valorizar o espaço [...] Em contraposição, as áreas com declividades mais acentuadas comumente são desvalorizadas e designadas à parte da população com baixo poder aquisitivo. (PEDRO, 2011, p. 154).

Fica claro que a apropriação do espaço tem no relevo mais um fator de configuração desigual da apropriação – o que Roberto Lobato Corrêa classifica como ‘amenidades’ (CORRÊA, 2015). À medida em que a geomorfologia urbana adquire valor econômico, outras formas de valoração, como a afetiva – que é o caso na experiência religiosa – passam a ser desconsideradas. O próprio mercado de templos religiosos alugados, em que em uma semana tem-se uma igreja pentecostal e na semana seguinte uma de outra orientação, pode ser apontada como indício disso. A lógica econômica passa a ser a lógica preponderante para a apropriação da terra urbana, o que inevitavelmente envolve o relevo e “enquanto se destinam as melhores condições topográficas (de relevo) àqueles que detêm o capital, sobram às áreas

de risco aos desvalidos e marginalizados da elite econômica” (CASSETI, 1991, p. 87). Além de serem legadas à ocupação irregular por populações de baixa renda, essas áreas de vertentes são também identificadas pelos sujeitos religiosos como as tais “subidas”, isto é, a configuração geomorfológica mais próxima que se tem para emular a subida do monte. São essas áreas, portanto, que são negativamente avaliadas no processo de valorização e ocupação da terra urbana, que acabam sendo deixadas para trás. Contudo, ainda que em um primeiro momento as áreas de vertentes sejam deixadas de lado no processo de expansão urbana, a seu tempo essas áreas são incorporadas pelos agentes modeladores do espaço urbano, neste caso, os proprietários fundiários e promotores imobiliários. Sendo assim a expansão territorial urbana

ao se apropriar de um determinado compartimento do relevo, adapta as condições do terreno ao projeto dos empreendimentos urbanos, tais como os loteamentos. Essa adaptação acaba intensificando o processo de esculturação dos topos, das vertentes, dos fundos de vale e interferindo diretamente nos processos geomorfológicos (PEDRO, 2011, p. 155).

As áreas de vertentes, que a princípio estariam fora da lógica econômica de apropriação do relevo passam a integrar um planejamento urbano que já pressupõe a sua modificação (esculturação) para corresponder à forma plana desejável, base para o que se conhece como antropogeomorfologia nos estudos geográficos. A autora supracitada salienta ainda que “A incorporação de novos compartimentos geomorfológicos ao tecido urbano interfere diretamente na dinâmica hídrica, pedológica e geomorfológica do local” (PEDRO, 2011, p. 155) ao que se adiciona aqui às dinâmicas religiosas, isto é, os fenômenos religiosos que identificam no compartimento religioso (vertente) uma feição que remete ao simbolismo dos montes e do sagrado.

O controle do ordenamento espacial pelos agentes modeladores do espaço urbano pressupõe, em sua dimensão econômica, uma visão imanentizadora do espaço como algo concreto e vazio de experiências impressas nele. Vitte (2006) faz questão de demonstrar que esse processo “imanentizador” afeta inclusive a ciência geográfica, pois se a

Ciência Geográfica “nasce” a partir de um “livre jogo” (Kant, 1974) entre a imaginação e o conhecimento do mundo, a partir de um intercruzamento entre a teleologia da natureza e a estética kantiana, mediada pela contemplação, como nas obras de Alexander von Humboldt, o desenvolvimento do modo de produção capitalista e a organização de uma racionalidade técnica e instrumental acarretaram uma desontologização da natureza, com influências nefastas na reflexão geográfica, na teoria geográfica como um todo e mesmo na organização curricular dos cursos de geografia (VITTE, 2006, p. 9).

Dessa forma, mesmo na ciência geográfica é possível perceber tendência de objetivação imanentizadora do espaço. O supracitado autor defende que “A geografia, no

tratamento da problemática ambiental em sua complexidade e em sua diferenciação escalar de espaço e tempo, não pode tratar a natureza apenas como uma coisa” (VITTE, 2006, p. 9). Dessa forma propõe-se uma outra forma de abordagem da natureza na Geografia, a qual implica em “uma retomada das discussões e relacionamentos da Geografia com a Metafísica, resgatando e ao mesmo tempo desenvolvendo conceitos e instrumentos de análise da natureza no contexto da teoria geográfica” (VITTE, 2006, p. 9). Essa perspectiva não visa negar a relevância da constituição material do espaço, mas visa garantir que o oposto não ocorra e que o espaço – sobretudo no que diz respeito à natureza - deixe de ser objetivado também como fruto de uma relação entre a percepção subjetiva e o juízo baseado em modelos apriorísticos. Dessa forma é preciso reconhecer que a natureza é lida pelo homem não meramente a partir da sua materialidade, mas também a partir de um conteúdo que pode derivar tanto da própria teleologia e da estética da natureza (KANT, 1995), como do inconsciente coletivo (JUNG, 2000) transmitido hereditariamente.

A despeito dos debates epistemológicos que essa questão envolva, o fato é que na prática quando uma propriedade é interditada pelo seu proprietário legal e passa a estar inacessível para o uso religioso o que ocorre é a expropriação da lugaridade e a passagem dessa propriedade a um estado de “improdutividade hierofânica”. É importante lembrar que a lugaridade pertence aos sujeitos que a vivenciam, logo, não pertence necessariamente ao proprietário legal da terra, contudo, quando há interdição de uma propriedade é precisamente a dimensão sagrada do espaço, para quem o considera assim e dele faz este tipo de uso, que se está alienando em detrimento da dimensão material que é especulada para fins econômicos. Assim, os fenômenos hierotopográficos de uso da terra urbana, nesse sentido, estão inseridos no contexto da lógica econômica, lógica essa na qual eles – os “montes” de oração – sequer são reconhecidos. A lógica econômica no direcionamento da ordenação espacial na Manaus metrópole implica (nos casos onde o “monte” de oração não é propriedade da igreja) na extinção da configuração espacial em que se dão as orações e nas quais se vive a lugaridade, uma vez que estas não apresentem “utilidade” dentro da ótica do capital. Em suma, a existência do fenômeno hierotopográfico se dá em Manaus no contexto dos processos socioespaciais próprios da dinâmica metropolitana, revelando, no sentido de uso e posse da terra, uma espécie de resistência a esse meio.

A experiência dos entrevistados com “montes interditados” associa a interdição, segundo sua concepção, ao mau uso do lugar por alguns frequentadores e à apropriação desses

locais por grupos urbanos para consumo de drogas, contudo, dois “montes” interditados presentes no recorte deste trabalho o foram pela expansão urbana, pela inclusão dessas áreas na dinâmica da terra como mercadoria. No discurso dos entrevistados é destacado que, além da cadeia de fatos que leva ao fechamento dos “montes” no plano físico, há um pano de fundo espiritual no qual o bem e o mal estão em guerra e, portanto, interdições representam avanços do mal sobre o bem e das trevas sobre a luz. Aparentemente apenas o “Monte do Seringal” não corre esse risco de forma eminente e isso pelo fato de o proprietário da terra ser de fé evangélica e aprovar o seu uso para as orações.

Todos os demais “montes” de oração do recorte aqui apresentado se configuram como áreas inativas ou improdutivas em termos econômicos, uns cercados com placas que indicam o proprietário, obras e futuros empreendimentos e, por isso mesmo, o risco de que os agentes de especulação as contemplem não deixa o cenário das possibilidades. Tal processo foi o que precisamente ocorreu ao “monte” Jesus me deu, frequentado pela IEACMC. Esse processo está em curso também – no período de produção deste trabalho - com o “monte” da Pioneer, frequentado pela IMPD. Nesse contexto, a redesignação do uso da terra pelos agentes econômicos e a interdição são apenas o primeiro fator e, em alguns casos, mesmo após a colocação de cercas os “montes” continuam sendo acessados pelos seus frequentadores. A terraplanagem surge, portanto, como o fator final e como a realidade simbólica que extingue a lugaridade de tantas experiências vividas. Ainda assim, na fala dos entrevistados esse parece ser um dilema enfrentado, com dificuldade, mas com certa resiliência. Isso se deve não só ao entendimento de que os “expropriadores” do lugar são os proprietários da terra em questão, mas, principalmente, por conta do entendimento de que o lugar da experiência, apesar de se identificar com o lugar físico, não é apenas o lugar físico em si. O lugar e a lugaridade são produzidos principalmente pela ação da fé e pela pulsão teológica que move os indivíduos a não aceitar a cessação da prática de oração nos “montes”. Como afirmou o Pastor D. (IMPD), não haver montes em Manaus não é razão para se deixar de ir aos “montes”. Em suma, os “montes” de oração possuem resiliência frente aos processos de expansão urbana.

Fica evidente, portanto, que os “montes” de oração são, acima de tudo, lugares pertencentes ao campo da afetividade religiosa e, sendo assim, a lugaridade vivida neles depende, acima de tudo, da disposição mental dos sujeitos em viver sobre o mundo material ressignificando-o de acordo com as circunstâncias. Ainda de acordo com o Pastor D. a ação dos evangélicos em Manaus consiste na “improvisação de montes”. Dessa forma, pode-se

dizer que os “montes” de oração em Manaus não são somente (pois sempre há de existir um ponto fixo para tal, ainda que este não seja o foco final da praxe) pontos fixos no espaço - como o foram noutro tempo o Sinai, o Sião e os demais - e nem o poderiam ser, tendo em vista o contexto de não fazerem parte, em sua maioria, de propriedades exclusivas para a praxe da oração e adoração, estando sujeitos às dinâmicas da terra urbana como mercadoria. Os “montes” de oração em Manaus são estruturados a partir de outras ligas, de uma outra forma substancial que explica a resiliência desses grupos frente ao avanço da metrópole pondo abaixo os seus montes. Trata-se de uma dimensão simbólica, traduzida nas práticas de adoração e oração nos “montes”, frente à dimensão econômica da terra enquanto mercadoria, ou seja, duas estruturas cuja síntese traduz a dinâmica que se analisa neste trabalho. Dessa forma, o que aqui se pôde verificar, pela fala dos entrevistados, é também um caráter psicológico dessa estrutura, bem como dos seus simbolismos e da ação ressignificadora do homem religioso e sua práxis sobre o espaço urbano. Todavia, a abordagem dessas estruturas, mais detidamente, será discutida no próximo capítulo.

4. A ESTRUTURA DOS “MONTES” DE ORAÇÃO

Chega-se a este quarto capítulo com o entendimento do amplo contexto em que os montes figuram como entidades simbólicas e sagradas, e também com a curiosa constatação de que mesmo em um contexto geomorfológico e altimétrico desfavorável para a existência de montes reais, Manaus contém em si diversos “montes de oração”. Foi possível identificar também que a identidade assumida por cada um dos sete “montes” visitados depende de diversos fatores de ordem simbólica, teológica e mesmo afetiva. Desta forma resta como missão para o presente capítulo a explicação do corpo total mais abstrato que sustenta esses “montes” em Manaus em meio às problemáticas já apresentadas. Dessa forma, o escopo deste capítulo é a abordagem estrutural desses “montes” em que se busca captar as analogias e contatos da esfera do espaço com as demais esferas envolvidas, isto é, o ponto de contato entre a dimensão espacial e as demais em que os indivíduos atuam para a espacialização desses “montes”.

A aproximação de campo forneceu - por meio da análise comparativa - a possibilidade de identificação dos fatores de diferenciação entre os sete “montes de oração” de Manaus. Os fatores de diferenciação identificados decorrem do tipo de afetividade nutrida pelos sujeitos em relação aos montes, a visão doutrinária que embasa a práxis religiosa e o papel identitário atribuído aos montes em cada caso. Com base nesses três fatores de diferenciação propõe-se agora que a estrutura dos “montes de oração” de Manaus é composta por três tecidos estruturais, a saber: a) O psicológico, b) O dogmático e c) O das projeções. Em certo sentido essa abordagem segue um fluxo que ascende, analogicamente falando, da base intrusiva ao afloramento extrusivo do fenômeno visível, daí começar-se do tecido psicológico até o tecido projetado sobre o espaço. Cabe ressaltar que não se pretende aqui enveredar pelo estudo da psicologia como análise profunda, mas somente a partir de uma leitura que permita associá-la ao objetivo que se propõe neste trabalho, qual seja, o de entender sua importância no contexto da práxis que se dá nos “montes” de oração existentes na metrópole Manaus.

4.1. Os montes como arquétipos inconscientes

Ao se realizar a abordagem histórico-geográfica dos montes sagrados no segundo capítulo foi possível verificar o fato de que o fenômeno hierotopográfico é presente nos mais diversos contextos culturais, religiosos e geomorfológicos, e nos mais diversos tempos históricos. Analisando a amostragem dos exemplos levantados é possível perceber também que as similitudes dos fenômenos não decorrem meramente por influência de uns sobre os

outros, uma vez que muitos dos exemplos estão isolados uns dos outros espacial e temporalmente. Jung (1978) ao comentar a ocorrência de fenômenos similares e desconexos comenta que tais ideias se baseiam em arquétipos e

ocorrem quase em toda a parte e em todas as épocas, podendo formar-se de um modo espontâneo, independentemente da migração e da tradição. Não são criadas pelo indivíduo, mas lhe ocorrem simplesmente, e mesmo irrompem, por assim dizer, na consciência individual (JUNG, 1978, p. 9).

A ocorrência invariável da relação religiosa dos homens com os montes requer, portanto, uma interpretação que ainda que admita a atuação de processos históricos na produção dos espaços sagrados e de suas especificidades, admita também que a história não é o “plano” *sine qua non* sobre o qual se dá a manifestação dos fenômenos da consciência religiosa e de espacialização desta. Adotando-se, portanto, uma abordagem jungiana entende-se que essas ideias arquetípicas transitam livremente por entre os mais diversos e desconexos contextos históricos e geográficos pelo fato de os homens presentes nesses diversos contextos não serem tão singulares quanto parecem, ou seja, tais homens possuem “determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar” (JUNG, 2000, p. 53). Dessa forma o ponto integrador em questão é a ideia de inconsciente coletivo, termo que diz respeito a

uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. (JUNG, 2000, p. 53).

Conforme texto supracitado, Jung preconiza a existência de um componente psíquico que une os homens porque não depende da individualidade destes, mas de uma coletividade que transmite suas experiências e as armazena no inconsciente da posteridade. Dessa forma, os Hebreus no oriente e os Macuxi em Roraima com seus respectivos montes sagrados seriam concretizações em tempos e espaços distintos de uma mesma ideia, ou de um conteúdo herdado por ambos, de antepassados em comum, constituindo dessa forma uma estrutura independente do tempo e do espaço, ao mesmo tempo não prescindindo totalmente destes em suas particularidades. Os arquétipos seriam o conteúdo psíquico herdado por meio de “formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência” (JUNG, 2000, p. 54). Os arquétipos do inconsciente coletivo teriam, portanto, certa influência sobre a ação humana, pois tais símbolos seriam “imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras,

representam o modelo básico do comportamento instintivo” (JUNG, 2000, p. 54). A ideia de Jung não é pintar um quadro determinista, mas apenas apresentar a possibilidade de que a ação convergente de homens em contextos divergentes pode significar que tais homens possuem um conhecimento tácito comum, uma estrutura, sobre como agir perante certas imagens e situações.

Nessa perspectiva a associação dos montes ao sagrado seria um comportamento instintivo transmitido (herdado) via inconsciente coletivo por meio de uma figura arquetípica que é o próprio monte enquanto forma que sugere elevação moral e espiritual. Ainda que haja uma aparência de se estar “copiando” intencionalmente tradições e rituais antigos, a perspectiva em questão sugere mais do que uma disposição intencional e puramente racional. Em um primeiro momento os indivíduos não tem consciência dos símbolos arquetípicos presentes em sua psiquê, contudo “Quando algo ocorre na vida que corresponde a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda a razão e vontade” (JUNG, 2000, p. 58). O acidente geográfico em questão neste trabalho, isto é, o monte (ou montanha), ao mostrar-se ao homem, requer dele no nível do seu inconsciente uma resposta sobre seu significado no mundo mais amplo das ideias. Ainda assim, esse significado é desconhecido e, segundo Jung, “Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e, portanto, preenchida com o material da experiência consciente” (idem, p. 91). É por essa razão que todos os casos em que um fenômeno religioso faz a associação dos montes ao sagrado há uma cosmogonia ou um marco teofânico fundador. É necessário que em algum momento, de alguma forma, o sentido do arquétipo seja trazido à consciência e, no âmbito das religiões, esse despertar é sempre uma revelação divina.

A religião está no centro desse processo de despertar dos arquétipos inconsciente porque o cerne da religião é a busca pela luminosidade do espírito. Ao definir religião Jung afirma:

Religião é — como diz o vocábulo latino *religere* — uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador (JUNG, 1978, p. 9).

A religião ao proporcionar o contato do homem com o “numinoso” seria a forma mais amplamente experimentada pela humanidade para o despertar consciente dos arquétipos inconscientes. Dessa forma a experiência da religiosidade humana nos mais diversos contextos tem levado ao entendimento comum de que os montes, em várias civilizações e

culturas, estão associados ao sagrado e ao sublime. Esse entendimento se cristalizou na psiquê humana que o transmitiu perpetuamente de forma que até hoje, mesmo entre os não religiosos, a sensação dominante ao se contemplar o mundo do topo de um monte ou o próprio monte desde a sua base é a da mais completa perplexidade, como se de fato toda aquela grandeza só pudesse significar o apontamento da pequenez humana frente ao cosmos, à amplitude geográfica que dele se permite contemplar, ou aos deuses.

Para o homem religioso, o despertar do sentido arquetípico dos montes gera a seguinte pergunta: Que fazer perante tal elevação? Segundo Jung as “‘Imagens’ expressam não só a forma da atividade a ser exercida, mas também, simultaneamente, a situação típica na qual se desencadeia a atividade” (JUNG, 2000, p. 90). Sendo assim, a imagem das montanhas expressa ao inconsciente humano não só o sentido adquirido hereditariamente (altura = sublime), mas também sugere uma ação para com esse sentido (subida = sublimação). Ao passo que a montanha se oferece como espaço sagrado e litúrgico, ela também convida o homem a se santificar e ascender espiritualmente desbravando-a (JUNG, 1964). É interessante notar que após o sentido simbólico dos montes enquanto arquétipos ser desperto, surge o momento em que a prática religiosa envolvendo os montes é oficializada como uma prática sagrada e tal oficialização se dá por meio das confissões de fé. Jung comenta sobre isso afirmando que

As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se emérito e em instituição imutável. Isto não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. Pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la (JUNG, 1978, p. 11).

O despertar do sentido simbólico dos montes é a experiência originária que gera o dogma que irá orientar a posteridade sobre como lidar com tais imagens arquetípicas e sobre como agir afim de garantir a continuidade da experiência originária. Entretanto, apesar da existência de mecanismos (como dogmas e confissões de fé) para o despertar da imagem arquetipa, Jung afirma que o mundo e o homem moderno estariam perdendo parte de seu conteúdo mágico cheio de sentidos e simbolismos, os quais estariam sendo substituídos pela compreensão material do mundo a qual já se referiu anteriormente. O processo identificado por Jung como “desanimação do mundo” deu-se em duas etapas:

É digno de nota que a ciência tenha começado justamente pela descoberta das leis astronômicas, ou seja, eliminando as projeções mais distantes. Foi esta a primeira fase da ‘desanimação’ do mundo. Um passo seguiu-se a outro: já na Antiguidade

clássica, os deuses foram retirados das montanhas e dos rios, das árvores e dos animais (JUNG, 1978, p. 87-88).

É interessante notar que Weber (2004) também recorre a esse tipo de apontamento, afirmando estar ocorrendo um “desencantamento do mundo”. Segundo Weber esse processo estaria tornando o ser humano em um ser cada vez menos religioso no sentido primitivo da palavra (WEBER, 2004) e cada vez mais cético em relação aos mitos que envolviam as religiões antigas. Essa “desanimação” ou “desencantamento” do mundo não é meramente um processo de abandono da religião, mas um processo de modificação epistêmica das próprias religiões com consequências sobre a psiquê humana e, em última instância, sobre a relação homem-espaco. A reforma protestante, a qual surge justamente no limiar emergente da modernidade, é criticada nesse sentido. Jung afirma que “O protestantismo, que derrubou alguns dos muros cuidadosamente erigidos pela Igreja, não tardou a sentir os efeitos destruidores e cismáticos da revelação individual” (JUNG, 1978, p. 27). Na perspectiva de Jung “O protestantismo perdeu, quanto ao essencial, todos os matizes mais sutis do cristianismo tradicional: a missa, a confissão, grande parte da liturgia e a função do sacerdote como representante hierárquico de Deus” (JUNG, 1978, p. 27). Novamente, Weber (2004) parece convergir para esse pensamento quando em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” constrói uma outra crítica ao protestantismo – a de que o protestantismo, por meio do dogma da eleição e da vocação divina, teria equiparado a vida secular à vida religiosa fazendo com que se atenuasse a diferença entre sagrado e profano. Sob essa perspectiva a reforma protestante teria secularizado o cristianismo transformando-o numa religião mais preocupada com as coisas do dia-a-dia tais como trabalho, finanças e sociedade do que com atividades essencialmente religiosas.

Aqui surge um ponto de tensão: com base em Jung verificou-se que a consciência da imagem arquetípica (do monte como espaço de elevação espiritual) se dá espontaneamente por uma intuição e que “Uma intuição jamais é produzida. Ela surge espontaneamente” (JUNG, 2000. p. 46). Verificou-se também que a confissão de fé deveria ser o ponto de partida para a indução do contato com o numinoso, mas que, entretanto, mesmo algumas confissões de fé participam do processo de desencantamento do mundo. Logo surge o seguinte questionamento: como, pois, no presente estudo, evangélicos pentecostais – herdeiros da tradição protestante – voltam-se a eventos e reuniões de cunho espiritualizante envolvendo orações em montes, sobretudo onde não há montes, concretamente falando?

4.2. O continuísmo como impulso vertical

Ocorre que o primeiro pavimento ou tecido estrutural (psiquê) desse fenômeno representa apenas a sua base e fundamento e não tem poder de determinar o seu desenvolvimento ulterior. Já se pode saber que de fato os montes ocupam um lugar no inconsciente coletivo como uma forma arquetípica que representa elevação espiritual. O processo de “desencantamento” ou “desanimação” que teria levado o protestantismo a excluir interpretações espiritualizantes acerca da natureza e do cosmos findam por inviabilizar o despertar do sentido simbólico dos montes e sua “evolução” para uma práxis religiosa. Para que o cristianismo voltasse a exibir algum interesse praxiológico pela elevação espiritual mediada pela figura montanhosa seria necessário um novo paradigma teológico, uma nova confissão de fé. Ainda que todas as denominações protestantes tenham suas bases de fé identificadas com a Bíblia e, conseqüentemente, tenham um potencial para transformar a ideia bíblica dos montes sagrados em uma prática espacializadora, isso não ocorre de fato. Ao contrário, dentre os protestantes apenas os pentecostais de fato manifestam a elevação da consciência acerca do sentido simbólico dos montes ao nível da práxis. Os pentecostais figuram aqui como um ponto fora da curva do prognóstico de Jung e Weber sobre o protestantismo como um movimento que tenderia a imanentizar a religiosidade.

A visão protestante reformada, de fato, defende um ponto de vista bíblico que inviabiliza a prática de orações nos montes. O diretório de culto público de Westminster, - documento protestante elaborado no século XVII para tentar criar uma liturgia comum aos movimentos protestantes no Reino Unido - afirma o seguinte:

Como nenhum local é capaz de alguma santidade, sob pretexto de seja qual for a Dedicção ou Consagração, também ele não é sujeito a tais poluições por qualquer superstição usada anteriormente e agora abandonada, que possa tornar ilícito ou inconveniente aos cristãos se reunirem ali para o culto público de Deus. E, portanto, mantemos o requerimento de que os lugares de reuniões públicas para culto em nosso meio devam continuar a ser empregados para esse uso (DIRETÓRIO DE CULTO. 2000, p. 66).

Essa, em geral, foi a tendência do protestantismo reformado-calvinista-puritano; entender o templo, o local de culto como sendo sem substância espiritual inerente. Seguindo essa ótica infere-se que todo o valor atribuído ao templo vem das atividades nele desenvolvidas. Como afirma o teólogo, historiador e linguista Leland Ryken (2013), a teologia calvinista tinha uma

Noção de que a igreja é uma realidade espiritual. Não são seus prédios deslumbrantes ou as fantásticas vestes clericais; é, em vez disso, a companhia dos redimidos [...] E: outro corolário de ver a igreja como essencialmente espiritual é que ela torna-se dissociada de qualquer lugar em particular, quer seja um santuário ou catedral ou prédio de igreja [...] e ainda: [...] os puritanos chamavam seus templos de ‘casas de reunião’ num esforço para desviar a atenção do lugar físico para as

atividades espirituais, as quais eram o verdadeiro âmago do culto prestado pela igreja (RYKEN, 2013, p. 199-203).

Nessa perspectiva protestante, portanto, não haveria qualquer lugar sobre a terra que poderia ser chamado de sagrado intrinsecamente. Não há substância qualitativa na matéria. Nenhum lugar é em si sagrado ou profano. A reunião dos fiéis em um dado lugar é que confere a esse lugar certo destaque para o uso restrito ao fim. Ao mesmo tempo em que esse princípio protestante limita a sacralização dos lugares, ele torna a reunião de fiéis em um fator ressignificante que nos ajuda a entender como grupos religiosos utilizam seu ajuntamento para a invocação da epifania em lugares específicos.

O pentecostalismo rompeu, não de imediato, com alguns pressupostos da reforma protestante e passou a desenvolver no século XX a sua própria teologia, uma teologia mais centrada em eventos sobrenaturais como curas e revelações, por exemplo, daí o codinome “carismáticos” pelo qual também são conhecidos. Tais cristãos afirmavam, e ainda afirmam, buscar uma vivência espiritual mais próxima dos eventos (e tempos) da bíblia (SOUZA, 2004). Nesse sentido, a característica mais relevante do movimento pentecostal para o presente trabalho é a doutrina do continuísmo. Na busca por uma fé mais viva e próxima das hierofanias bíblicas os movimentos pentecostais desenvolveram a crença na continuidade dos dons espirituais presentes nas manifestações sobrenaturais da bíblia, sobretudo no Novo Testamento. Sob o continuísmo afirma-se que os mesmos milagres operados pelos personagens bíblicos (revelações divinas, curas, exorcismos) podem e devem ser operados pelos fiéis nos tempos atuais através de dons concedidos pelo Espírito Santo (RUTHVEN, 2017).

Nesse ponto, o protestantismo histórico figura opondo-se ao pentecostalismo com a doutrina do cessacionismo que afirma que o *modus operandi* divino dos tempos do novo testamento de fato era caracterizado pela ação sobrenatural, mas que tal *modus operandi* teria cessado progressivamente até o fim da era apostólica:

As curas, os milagres, os sinais e as maravilhas realizados pelos apóstolos, evidentes em Atos, não eram comuns, mesmo naqueles dias. Esses acontecimentos foram excepcionais; cada um tinha um propósito específico, sempre associados ao ministério apostólico, e sua frequência decresceu muito desde o início até ao final da narrativa de Atos (MACARTHUR, 2011, p. 226).

A distinção entre continuístas e cessacionistas faz-se importante aqui para evidenciar um processo de abertura hermenêutica do continuísmo em relação ao cessacionismo, o que possibilita, além da busca pelos dos dons espirituais que é própria dos pentecostais, a proposta de eventos que visam recriar os cenários específicos da bíblia em que tais eventos seriam mais propícios. É em meio a esse desejo mimético dos pentecostais que surgem as hierofanias

topográficas, ou, as *hierotopografias*, como forma de emulação dos eventos teo e/ou hierofânicos relatados na Bíblia. É necessário afirmar que os montes não se constituem como o único cenário recriado pelos pentecostais com fins espirituais. No meio pentecostal há orações nos vales, há a recriação de tendas, construção de torres, tabernáculos e mesmo de réplicas do Templo de Salomão, ou seja, há uma busca pela espacialização expressa do sagrado no mundo material.

O desejo mimético, ou por imitação, é um conceito trabalhado principalmente pelo filósofo francês René Girard. O referido autor desenvolve sua teoria com base no entendimento de que o desejo humano seja triangular, isto é, de que os sujeitos – no presente caso, os indivíduos religiosos – não desejam os objetos desejados diretamente. Ao contrário, segundo Girard o desejo do sujeito pelo objeto é mediado pelo ser que ele chama de rival, isto é, aquele ser que deseja inicialmente ou que detém o objeto (uma virtude ou experiência). Girard afirma que “O impulso em direção ao objeto é no fundo impulso na direção do próprio mediador” (GIRARD, 2009, p. 34). Nas palavras do próprio Girard

O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja. Desejando tal ou tal objeto, o rival designa-o ao sujeito como desejável. O rival é o modelo do sujeito, não tanto no plano superficial das maneiras de ser, das ideias etc., quanto no plano mais essencial do desejo (GIRARD, 1990, p. 184).

Apesar de designar o mediador como rival, isso não significa que este “outro” ser seja necessariamente um inimigo do sujeito desejante, antes, significa que o sujeito reconhece – ainda que no seu íntimo – a sua inferioridade perante esse rival. O sujeito entende que esse rival, por ter atingido a virtude ou experiência superior, seja digno de imitação enquanto que ele mesmo é “inferior demais ao modelo para que cheguem até mesmo a conceber a ideia de uma rivalidade” (GIRARD, 1990, p. 185). Essa “rivalidade” se dá pela distância que separa o sujeito do mediador sendo que “Obviamente, não é o espaço físico que mede a distância entre o mediador e o sujeito desejante. Conquanto o afastamento geográfico possa constituir-se num desses fatores, a distância entre o mediador e o sujeito é primeiramente espiritual” (GIRARD, 2009, p. 33). Em suma, essa rivalidade significa que o sujeito nutre um “sentimento dilacerante” porque venera o que não tem e o que não é (GIRARD, 2009). Para Girard a tendência mimética do homem “vem do mais essencial dele mesmo, frequentemente retomada e fortificada pelas vozes de fora” (GIRARD, 1990, p. 186). Ou seja, ao passo que é uma condição inerente pode ser desperta por “vozes de fora”.

Transpondo a ideia de desejo triangular-mimético para o contexto desta pesquisa é possível entender o “Eu” como o sujeito religioso/pentecostal, o objeto desejado como sendo

a experiência espiritual dos relatos bíblicos e o rival que torna essa experiência desejável como sendo os grandes personagens bíblicos citados por praticamente todos os sujeitos entrevistados no decorrer desta pesquisa, isto é, Abraão, Moisés, os profetas e Jesus. O pentecostalismo e, mais especificamente a doutrina do continuísmo seria, por fim, a voz e o fator condicionante que encoraja os homens e os impele a esse desejo mimético.

Em suma, o continuísmo é o tecido dogmático da presente estrutura abordada, é o pavimento intermediário que conduz os sujeitos ao despertar do sentido simbólico dos montes como arquétipos. O continuísmo impele os sujeitos à imitação das hierofanias bíblicas personificadas nos grandes ícones da fé (Moisés e Jesus sobretudo) e, nesse sentido, os montes são um tipo de palco com amplo respaldo pois aparecem como o destino e como o alvo do deslocamento e isolamento buscado por essas *personas sacras*. O impulso mimético continuísta leva os sujeitos a defender, para o êxito de sua busca, a necessidade de recriar esses cenários montanhosos. Os montes, portanto, tem o seu sentido simbólico e arquetípico revelado: a elevação espiritual é esse sentido e ela aponta não para um alto indistinto ou abstrato, mas para seres espirituais em altíssima posição, logo, a subida aos montes de oração almeja mais o ser do que o estar alto.

4.3. Conformação simbólica e a projeção dos “montes”

Abordou-se até aqui dois pavimentos ou tecidos estruturais, isto é: o tecido psicológico embasando a presença da ideia arquetípica dos montes como sinônimo de elevação e o tecido dogmático no continuísmo atuando como impulso à busca por ascensão espiritual. Ainda assim resta explicar como esse processo mimético de recriação de cenários arquetípicos (montes) ocorreria em Manaus se – conforme visto no capítulo 2 – o contexto geomorfológico em questão denota a inexistência de montes físicos. A aproximação de campo e os relatos subjetivos coletados e transcritos no capítulo 3 demonstram que tal fenômeno se faz possível por meio da ação de ressignificação espacial pelos sujeitos. O filósofo alemão Ernst Cassirer afirma que

No mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o sistema simbólico (CASSIRER, 1994, p. 47).

Para Cassirer a diferenciação essencial entre humanos e animais seria essa capacidade de sistematizar o mundo simbolicamente e de se relacionar com as coisas do mundo físico por meio de símbolos que os sobrepõe. O entendimento de Cassirer aponta também para que tal

relacionamento simbólico do homem (das formas simbólicas) (CASSIRER, 2001), sobretudo do homem religioso, tende a acentuar o relacionamento com os símbolos em detrimento das coisas factuais e isso porque para a experiência religiosa os símbolos teriam maior relevância do que os objetos da matéria. Ou seja:

A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do Homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o Homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma, tanto na esfera teórica quanto na prática. Contudo, o Homem vive em um mundo de fatos brutos ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive mais bem na névoa de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, em suas fantasias e sonhos (CASSIRER, 2005, p. 48-49).

A ideia cassireana de conformação simbólica é a chave para o entendimento aqui buscado acerca de como se dá a existência de “montes” de oração em Manaus. A conformação simbólica é referida pelo geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho como uma superação da vida biológica e como um processo que “conscientiza o homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico” (GIL FILHO, 2007, p. 210). É possível ainda afirmar que a conformação simbólica se dê por meio de “aparatos artificiais de nossa consciência que projetam o conhecimento sobre o mundo, conformando (dando sentido) à realidade. Desse modo, configurando as espacialidades” (FERNANDES; GIL FILHO, 2011, p. 212). Em suma, a conformação simbólica é o meio pelo qual o sagrado é espacializado. O Espaço Sagrado aqui não se trata do espaço físico venerável, ou do espaço físico de uso religioso, mas de uma dimensão espacial que é sagrada por quanto seja composta de símbolos sagrados projetados. Sendo assim

a noção de espaço sagrado que emerge estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa; e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento euclidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjunção de espacialidades da experiência religiosa do que uma base material. Pois o que se está em jogo não são os fatos em si (a materialidade), mas sim seus sentidos e significados (idealidade) (PEREIRA; GIL FILHO, 2012, p. 43).

Quando, portanto, nos sete casos que compõe o recorte analítico desta pesquisa, os sujeitos se deslocam ou enfatizam a localidade designada para as suas orações, estão, na verdade, enfatizando um lugar simbólico que jaz projetado ali. Justamente por isso os itens representados por letras no capítulo 3 destacam a natureza simbólica dos 7 “montes” de oração visitados. É justamente essa projeção simbólica acerca do lugar, seja como o lócus da resposta divina (IMPD) ou como centro de convergência para elevação da igreja (MOJS), que move os sujeitos entrevistados e

Nesse caso o protagonista da trama do Espaço Sagrado seria o homem religioso, o fiel. Não seria o lócus a principal instância do fenômeno, mas o próprio religioso

que por um “impulso do espírito” (forma simbólica, nos termos de Cassirer) significa suas experiências (PEREIRA; GIL FILHO, 2012, p. 44).

O homem religioso é o protagonista da espacialização do sagrado e também da vivência dessa dimensão espacial (espacialidade), logo, o relevo plano e pouco elevado de Manaus passa a ser uma característica quase irrelevante para os objetivos buscados. A experiência religiosa pentecostal-continuísta impele o homem a uma elevação que é antes de tudo espiritual e os montes são apenas a figura arquetípica dessa elevação. Embora possam ser físicos, concretos, os montes são, antes de mais nada, um modelo de escada para o céu, escada essa que quando espacializada pela fé não carece de degraus rochosos. Nesse sentido

Quando o Homem se apropria desse conhecimento passa a ser um sujeito “espacializador” da religião utilizando-se do discurso religioso. Desse modo, as representações que permeiam o discurso ganham meios para se espacializarem para além do espaço de criação (GIL FILHO, 2009, p. 79).

Nesse sentido, o relevo e a topografia de Manaus não poderiam, simbolicamente, ser mais “montanhosos” do que são. Isso porque os sujeitos em sua ação espacializadora desse Espaço Sagrado promovem a orogenia metafísica, a produção da dimensão sagrada do espaço, a qual não é visível senão pelos olhos daquilo em que acreditam (fé), em sua realidade, ainda que o real, o objeto, o monte como tal, em sua dimensão geomorfológica, ali não esteja. Isso possibilita que tal realidade (os “montes”) possa ser percebida pelos sujeitos com maior veracidade do que a própria experiência sensorial da matéria. Dessa forma, a realidade contida no espaço sagrado se torna o real, suplantando o irreal do meio físico. Sendo assim, a problemática inicial da pesquisa (a ausência de montes físicos em Manaus) mostra-se não só como um problema quase inexistente, mas como um desafio aos olhares superficiais que tangem apenas o tangível. Relembrando a fala da Apóstola M. do MOJS: o que nos garante que de fato esses sujeitos não experimentem na ida a esses lugares uma genuína escalada? O último tecido estrutural da estrutura dos “montes” de oração de Manaus é, portanto, a estrutura da conformação.

Sendo assim, a estrutura dos “montes” de oração em Manaus é composta pelo tecido psicológico em que está contida a imagem arquetípica dos montes como símbolo de elevação espiritual, pelo tecido dogmático em que se verifica o desejo mimético de ascensão espiritual sendo impulsionado pela doutrina do continuísmo e, por fim, pelo tecido das projeções, nos quais se verificou a ação espacializadora que gera a dimensão do Espaço Sagrado. Nesse contexto, o tecido psicológico explica a ampla ocorrência da associação entre montes e o sagrado, o tecido dogmático explica a ação mimética dos pentecostais dentro de um contexto de mundo em desencantamento e o tecido das projeções explica a substância dos “montes” de

oração em Manaus a despeito de sua realidade geomorfológica. Entende-se, por fim, que esses três tecidos sejam a base estruturante dos fenômenos hierotopográficos, embora os conteúdos específicos destes tecidos possam variar. Psiquê, dogma e projeção hão de ser as instâncias que embasam a ação humana na espacialização ou, na produção da dimensão sagrada do espaço. Espera-se, por essa abordagem estrutural, se ter demonstrado não só, por analogia, a forma do edifício que é o fenômeno hierotopográfico ora investigado, mas também seu interior mobilhado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O título desta dissertação faz menção a algo que se identificou como uma “dimensão sagrada do Espaço geográfico” e a título de considerações finais o esforço restante consiste em expor de forma sintética algo acerca dessa dimensão, mas antes disso é necessário registrar que apesar do item considerações finais esta é a etapa final apenas no que diz respeito ao corpo deste trabalho. Há outras questões a serem abordadas e há também o que se aprofundar a partir das questões aqui abordadas. Este trabalho fecha esta fase da pesquisa, uma fase de pouco mais de dois anos, em que se buscou necessariamente apontar para o fenômeno em questão, torna-lo “visível” e estabelecer bases teóricas apropriadas para tal. Contudo, como um primeiro esforço este trabalho deve ser passivo de revisões e desdobramentos que visem amplificar os esforços primeiros, isto é, da visibilidade de uma hierotopografia de Manaus.

Antes de se prosseguir com essa síntese conclusiva desta etapa, cabe citar novamente a enumeração das esferas da realidade segundo Herman Dooyeweerd (2018):

Nosso horizonte temporal empírico tem um aspecto numérico, um aspecto espacial, um aspecto de movimento extensivo, um aspecto de energia no qual experimentamos as relações físico-químicas da realidade, um aspecto biótico, ou da vida orgânica, um aspecto de sentimento e sensação, um aspecto lógico, isto é, a forma analítica de distinção em nossa experiência temporal que se localiza no fundamento de todos os nossos conceitos e julgamentos lógicos. Em seguida, há um aspecto histórico, em que experimentamos o modo cultural de desenvolvimento de nossa vida social. Este é seguido pelo aspecto de significação simbólica, localizado no fundamento de todo o fenômeno linguístico empírico. Há ainda o aspecto de intercurso social, com suas regras de cortesia, polidez, boa postura, moda, e assim por diante. Este modo experiencial é seguido pelos aspectos econômico, estético, jurídico, moral e, finalmente, pelo aspecto da fé ou crença (DOOYEWEERD, 2018, p. 63).

Nesta extensa e detalhada descrição acerca das esferas (aspectos) que compõem a realidade temporal de nossa experiência, Dooyeweerd elenca o aspecto espacial como o segundo ao passo que o aspecto da fé ou crença é o último. Que quer dizer esta enumeração para este presente trabalho? Antes de mais nada quer dizer que o entrecruzamento (ou momento analógico) entre espaço e sagrado é permeado por uma série de outras esferas presentes o que faz com que o Espaço Sagrado não seja meramente um lócus material, uma imagem arquetípica, uma imagem afetiva do subjetivo religioso ou um espaço simbólico. Cada item desse mencionado faz parte do Espaço Sagrado, mas nenhum deles por si o totaliza, logo, cada tentativa de se objetivar o Espaço Sagrado por apenas uma dessas vertentes analíticas irá redundar na deturpação do que de fato o constitui. Contudo, a advertência contra a absolutização das esferas já está firmada neste trabalho e, da mesma

forma, já se tem advertido pela necessidade de buscar captar quais entrecruzamentos compõem a relação entre o Espaço Geográfico e o Sagrado.

Posto isso, é necessário mencionar que o conceito da palavra “dimensão” é variado, mas que mesmo dentro dessa variedade de sentidos, a dimensão tem a ver com uma medida, seja figuradamente acerca de um aspecto significativo do pensamento, de uma obra ou da realidade, seja como extensão mensurável que determina a porção de espaço ocupada por um corpo, tamanho e proporção. Que se quer dizer então com “Dimensão Sagrada do Espaço” no presente trabalho? No contexto desta produção, o termo dimensão quer dizer justamente um aspecto delimitado que mensura a extensão de algo e ao se referir a uma “Dimensão Sagrada” se está pressupondo que tal delimitação do Espaço é mensurada pelos aspectos próprios do fenômeno sagrado expresso (hierofania). Em suma, a Dimensão Sagrada do Espaço é a conjunção dos aspectos modais do sagrado que se encontram em evidência na sua experiência em entrecruzamento (momento analógico) com o modo espacial formando uma estrutura específica.

Retomando as esferas de soberania de Dooyeweerd evidencia-se que a tratativa deste fenômeno hierotopográfico de maneira menos rigorosa do que se prescreve aqui seria inviável. Como chegar à relação entre Espaço e Crença sem perpassar as esferas de materialidade, dos arquétipos, de afeto e de simbolismos? Como finalizar o debate acerca da problemática de haver ou não montes em Manaus sem passar pela revisão do que são os montes, não apenas em sua concretude, mas em seu significado histórico e cultural? Como compreender esses significados sem se preocupar com o relato vívido de quem vivencia a força motriz que os mantém (os significados) através das gerações? E como compreender a consistência desses significados sem a curiosidade acerca da estrutura que sustenta essa realidade em suas similitudes desconexas e dispersas ao redor do globo?

A resposta que se sustenta é que tal conhecimento é impossível, caso se deseje evitar a absolutização. É por isso então que esta abordagem ora apresentada não se trata tão somente da constatação do fenômeno dos “Montes” de Oração como dados locais especializados, mas também de uma investigação sobre a consistência do mesmo. Chegou-se, por fim, aos resultados ora apresentados por meio da atenção especial dada às estruturas que compõem essa dimensão, a dimensão Sagrada do Espaço, às quais estão pautadas nos aspectos modais que servem de modelo não só para o caso especial estudado, mas para toda uma gama de fenômenos a serem identificados e que por ventura tenham a mesma constituição estrutural.

Como mencionado anteriormente este fenômeno (Montes de Oração em Manaus) transita entre singularidade e pluralidade. É singular porque é um caso em si, mas é plural porque é composto por estruturas e por uma dimensão que não está preso ao caso particular. É por isso mesmo que o título desta dissertação além de se referir à Dimensão Sagrada do Espaço, fala dos “arquétipos *para* os Montes de oração em Manaus”. Em suma, este trabalho lida tanto com a dimensão sagrada do Espaço, a qual é um conjunto complexo de esferas da realidade formando uma estrutura dimensional espacial, como também com a estrutura arquetípica específica do caso em questão “em Manaus”.

Essas considerações evidenciam, portanto, o caráter teórico e empírico da hierotopografia de forma que este trabalho possa servir tanto para o desdobramento dos estudos hierotopográficos em Manaus com os mesmos pressupostos teóricos implícitos e explícitos aqui, quanto também como modelo estrutural para a investigação dos arranjos específicos de outros casos hierotopográficos e hierogeográficos a serem pesquisados. Em outras palavras, esta pesquisa espera contribuir para a Geografia da Religião tanto como forma de estabelecer um instrumental teórico quanto como resultados práticos que servem de referência. Isto é assim porque ao passo que este trabalho exhibe uma preocupação no entendimento de bases teóricas, exhibe também a preocupação de tornar prática a compreensão e visualização dos “Montes de Oração” enquanto fenômenos que expressam a dimensão Sagrada do Espaço. Sendo mais assertivo, não só se expôs método, mas a divulgação dos montes para a esfera pública.

Espera-se, por fim, que esta pesquisa possibilite – tanto em âmbito acadêmico quanto fora deste – a curiosidade e o progresso quando se ouvir tal questionamento “há montes em Manaus?” seguida de um debate que se preocupe em denotar a característica multidimensional e estrutural do espaço geográfico reafirmando a complexidade e riqueza da própria ciência geográfica o que valoriza uma vez mais o papel do geógrafo em um contexto de constantes ataques ao rigor, à seriedade e papel das ciências humanas e sociais. Finalmente importa mais deixar tal resultado final como questionamento e não como exclamação e isso porque o questionamento jamais encerra as possibilidades, ao contrário, as amplia. Sendo assim: há montes em Manaus?

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Claudionor Corrêa de. Geografia Bíblica. Rio de Janeiro: CPAD, 1987.
- BACHELARD, Gaston. A Terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BORGES, Priscila Maria de Barros. Território mítico-literário de Makunaima: leituras comparadas entre narrativas tradicionais e contemporâneas. Dissertação (mestrado em estudos literários) – UFMG. Minas Gerais, 2017.
- BRITO, Altair Gomes. As montanhas e suas representações: buscando significados à luz da relação homem-natureza. Revista de biologia e ciências da terra. vol. 8, n.1, 1º semestre, p. 1-20, 2008.
- CAPRA, Fritjof. A Teia da Vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CASSETI, Valter. Ambiente e apropriação do relevo. São Paulo: Contexto, 1991.
- CASSIRER, Ernst. Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASSIRER, Ernst. Filosofia das Formas Simbólicas I – A linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst. Ensaio Sobre o Homem. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CLAVAL, Paul. Epistemologia da Geografia. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Cultura, Política, Economia e Espaço. Espaço e Cultura, [S.l.], p. 27-40, set. 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/18903/13701>. Acesso em: 04 jun. 2020.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, I. E. (Orgs.). Geografia: conceitos e temas. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p.15-48.
- CORRÊA, Roberto Lobato. O espaço urbano: notas teórico-metodológicas. Geosul, Florianópolis, v. 8, n. 15, p. 13-18, jan. 1993. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/12815/11998>. Acesso em: 04 jun. 2020.
- DARDEL, Eric. O homem e a terra: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELUMEAU, Jean. De Religiões e de Homens. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DICK, Maria Vicentina de P. do Amaral. A motivação toponímica e a realidade brasileira. São Paulo, Arquivo do Estado, 1990.

DOOYEWEERD, Herman. No crepúsculo do pensamento ocidental. Brasília: Editora Monergismo, 2018.

DOOYEWEERD, Herman. Raízes da cultura ocidental: As opções pagã, secular e cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DOUGLAS, J. D (org.). O Novo Dicionário da Bíblia. 3.ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006.

DURAND, Gilbert. As Estruturas Antropológicas do Imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIA, Antônio Paulo. Classificação de montanhas pela altura. Revista Brasileira de Geomorfologia, ano 6, nº 2, p. 21-28, 2005.

FERNANDES, Dalvani.; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia em Cassirer: Perspectivas para a geografia da religião. GeoTextos, vol. 7, n. 2, p. 211-228, dez. 2011.

FUNAI, Administração Executiva Regional de Boa Vista. Parque Nacional do Monte Roraima: Kaanê!. Instituto Socioambiental, 2000. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/parque-nacional-do-monte-roraima-kaane>. Acesso em: 06.ago de 2019.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (Org.). O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso. Curitiba: Ibplex, 2009, p. 69-89.

GIL FILHO, Sylvio Fautso. Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibplex, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Imagem, Curitiba: NEER, 2007. p.207-222.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. Raega - O Espaço Geográfico em Análise, [S.l.], v. 5, dez. 2001. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/18316>. Acesso em: 29 abr. 2018.

GIRARD, René. Mentira romântica e verdade romanesca. São Paulo: É realizações, 2009.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. O conceito de região e sua discussão. In: CASTRO, I. E. (Orgs.). Geografia: conceitos e temas. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 49-76.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. Geografia e Modernidade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

HAMMOND, Edwin. Small-scale continental landform maps. *Annals of Assoc. American Geographers*, vol. 44, p. 33-42, 1954.

HAMMOND, Edwin. Classes of land - surface form in the forty eight states, USA. *Annals of Assoc. American Geographers*, vol. 54, 1964.

HARTSHORNE, Richard. The Nature of Geography. Lancaster: Association of American Geographers, 1939.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. *Revista Cidades*, v. 10, n. 17, jan./dez., p. 18-29, 2013.

HOLZER, Werther. A geografia humanista: sua trajetória de 1950 a 1990. 1992. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

JUNG, Carl. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

JUNG, Carl. Psicologia e Religião. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

JUNG, Carl. Conceção e organização. O Homem e seus Símbolos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

KANT, Immanuel. Analítica do Belo. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974.

KANT, Immanuel. Duas Introduções à Crítica do Juízo. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Do Roraima ao Orinoco, v.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LAKATOS, Eva.; MARCONI, Maria de Andrade. Metodologia Científica. 3. ed. rev. São Paulo: Atlas, 2000.

MACARTHUR, John. O Caos carismático. São Paulo: Fiel, 2011.

MOREIRA NETO, Henrique Fernandes. A abordagem fenomenológica em geografia para o estudo da Vulnerabilidade do lugar. *Revista Formação (Online)* Vol. 2; n. 23, p. 311-317, abr/2016.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Uma interpretação fenomenológica na Geografia. In: SILVA, A. A. D. da.; GALEANO, A. (Orgs.). Geografia: ciência do complexus: ensaios transdisciplinares. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 209-236.

O DIRETÓRIO DE CULTO DE WESTMINSTER. São Paulo, Os puritanos, 2000.

OLIVEIRA, Hélio Carlos Miranda de. Espaço e religião, sagrado e profano: uma contribuição para a geografia da religião do movimento pentecostal. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n.34, v.2, p.135-161, ago./dez.2012.

OLIVEIRA, José Aldemir. Manaus de 1920-1967. A cidade doce e dura em excesso. Manaus: Valer, 2003.

PEDRO, Leda Correia. Geomorfologia Urbana: impactos no ambiente urbano decorrente da forma de apropriação, ocupação do relevo. Revista Geografia em Questão, v. 4, n. 1, mar., 2011, p. 153-172.

PEREIRA, Clevisson. J.; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. Ateliê Geográfico Goiânia-GO v. 6, n. 1 abr/2012 p.35-50.

REIS, Nelson Joaquim. Monte Roraima/RR - Sentinela de Macunaíma. In: Winge; Schobbenhaus; et. al. Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil, 2006. Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/sitio038/sitio038.pdf>. Acesso em: 06.ago de 2019.

RELPH, Edward. Place and Placelessness. London: Piton, 1976.

RELPH, Edward. An inquiry into the relations between phenomenology and geography. Canadian Geographer. 14 (3): p. 193-201, 1970.

RODRIGUES, Kelly. O Conceito de Lugar: A Aproximação da Geografia com o Indivíduo. X Encontro Nacional da ANPEGE. 2015, p. 5036-5047. Disponível em: <http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/17/473.pdf>.

ROSENDAHL, Zeny. Construindo a Geografia da Religião no Brasil. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro, n. 15, jan/jun., 2003.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da Religião: uma Proposição Temática. GEOUSP: Espaço e Tempo. São Paulo, n. 11, p. 9-19, 2002.

ROSS, Jurandyr. Relevo brasileiro: Uma nova proposta de classificação. Revista Do Departamento De Geografia, v. 4, 2011, p. 25-39.

RUTHVEN, Jon Mark. Sobre a cessação dos charismata: a polêmica Cessacionista dos Milagres pós-bíblicos. Natal: Editora Carisma, 2017.

- RYKEN, Leland. Santos no mundo: Os puritanos como realmente eram. São Paulo, 2. Ed. Editora Fiel, São Paulo, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências. 3ed: São Paulo, Cortez, 2005.
- SANTOS, Milton. Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos Teórico e metodológico da Geografia. Hucitec. São Paulo 1988.
- SOUZA, Alexandre Carneiro. de. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Ultimato, Viçosa, 2004.
- SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. (Orgs.). Geografia: conceitos e temas. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 77-116.
- SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Notas sobre Epistemologia da Geografia. Cadernos Geográficos, n12. Florianópolis: UFSC, 2005.
- THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. O primeiro estruturalismo: método de pesquisa para as ciências da gestão. Rev. adm. contemp., Jun 2006, vol.10, no.2, p. 137-156.
- TOGNINI, Enéas. Geografia da Terra Santa e das terras bíblicas. São Paulo: Hagnos, 2009.
- TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente. São Paulo, DIFEL, 1980.
- TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a Perspectiva da Experiência. São Paulo, DIFEL, 1983.
- VILNAY, Zev. Guia de Israel. Jersualém Editorial, 1980.
- VITTE, Antônio Carlos. Metafísica, natureza e geografia: apontamentos para o debate sobre a geografia física moderna. Boletim Paulista de Geografia. São Paulo, n. 85, p. 7-28, jul/dez, 2006.
- VOEGELIN, Eric. Reflexões Autobiográficas. São Paulo: É Realizações, 2008.
- VOEGELIN, Eric. A Nova Ciência da política. Brasília, Universidade de Brasília, 2.ed, 1982.
- WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Companhia das letras, 2004.