

MORMONISMO EM BELÉM DO PARÁ (BRASIL) – DIMENSÃO TRANSTERRITORIAL DA IDENTIDADE DOS SANTOS

Prof. Dr. Wallace Wagner Rodrigues Pantoja
Secretaria de Educação do Estado do Pará (SEDUC-PA)
Belém, Pará, Brasil
email: demithri@yahoo.com.br

Introdução

A religião, apesar de todos os anúncios de sua derrocada na história da humanidade com a emergência da ciência, se coloca hoje como questão não apenas de foro pessoal, mas coletivo e geopolítico planetário. Porém, não raro, é tratado como epifenômeno de outras “dimensões da realidade”. Há uma lacuna na dimensão geopolítica da religião, sem cair no funcionalismo religioso ou na religião como (só) um efeito da política. Acredito que a religião está entre as grandes questões geopolíticas de nosso tempo e, portanto, para compreender a organização política do espaço é central interpretar as religiões, suas dinâmicas de ação, formas de expressão, constituição de projetos de mundo e identificação com a realidade cotidiana, em termos locais, nacionais e planetários, conseqüentemente, também os conflitos entre visões/vivências de mundo.

Proponho interpretar as relações entre território e identidade partindo de uma religião específica – A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, os “mórmons”, em Belém do Pará (Brasil). A escolha dos mórmons vai ao encontro da discussão entre geopolítica, espaço religioso e existência individual/coletiva. Possibilita um debate transterritorial dado o caráter transnacional desta religião, problematizando alguns elementos da geográfica a partir do *fenômeno religioso em contexto amazônico*.

Em termos geográfico, as pesquisas sobre o mormonismo, classicamente, estão centradas na paisagem e região cultural (Meinig, 1965, 1972; Rosendahl, 2003), com destaque para sua territorialização nos Estados Unidos. Entretanto, há uma lacuna a articulação entre geopolítica e fenômeno religioso a partir do sentido construído pelos membros da igreja em países culturalmente diversos.

Pretendo uma abordagem etnometodológica (Watson; Gastaldo, 2015), sensível ao contexto de vida dos Santos dos Últimos Dias (SUD) e valorizando as questões que os mesmos priorizam. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas e em profundidade (Minayo, 2009) com 50 Santos dos Últimos Dias (SUD)¹, diálogos temáticos com líderes em Belém do Pará, interpretação de documentos oficiais do grupo e observação de campo.

A questão central é *como a identidade dos Santos dos Últimos Dias (SUD) se articula ao seu projeto geopolítico de expansão territorial em Belém do Pará?*

Inicialmente discutirei a formação geohistórica da identidade mórmon. Em seguida, explicito sua territorialização em Belém do Pará e, por fim, busco interpretar esta territorialização tendo em vista uma geopolítica de expansão que vai do indivíduo ao mundo.

¹ As entrevistas foram realizadas no âmbito do projeto de mestrado (2009-2011) complementadas por outras realizadas anteriormente (2005).

Os Santos dos Últimos Dias – êxodos territoriais e formação da identidade

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IJCSUD) surge no início do século XIX em Nova Iorque, através da revelação de um anjo a Joseph Smith, o primeiro presidente e profeta da igreja. A ele foi revelado traduzir um conjunto de placas de ouro enterradas no Monte Cumora (IJCSUD, 1996), que resultaram no “Livro de Mórmon – Um Outro Testamento de Jesus Cristo” (Janeiro de 1830) e Doutrinas e Convênios que, juntamente com a Bíblia, são considerados os pilares escritos dos SUD.

A elaboração do livro revelado, segundo Sachs (1988, p. 163):

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

Há uma “marcação geocultural” forte na constituição da religião, expressando elementos do contexto espacial e histórico estadunidense do início do século XIX. Um cristianismo que buscava algo de autóctone no Novo Mundo. Não é sem razão que, segundo o Livro de Mórmon, os Astecas, Maias e – ainda que de maneira “degenerada” – os atuais índios americanos, seriam remanescentes do povo oriundo da Palestina, 600 anos antes de Cristo, que se disseminou na América dando origem à diversas civilizações – haveria uma similaridade entre as civilizações pré-colombianas e os egípcios, na escrita, nas construções e nas vestimentas.

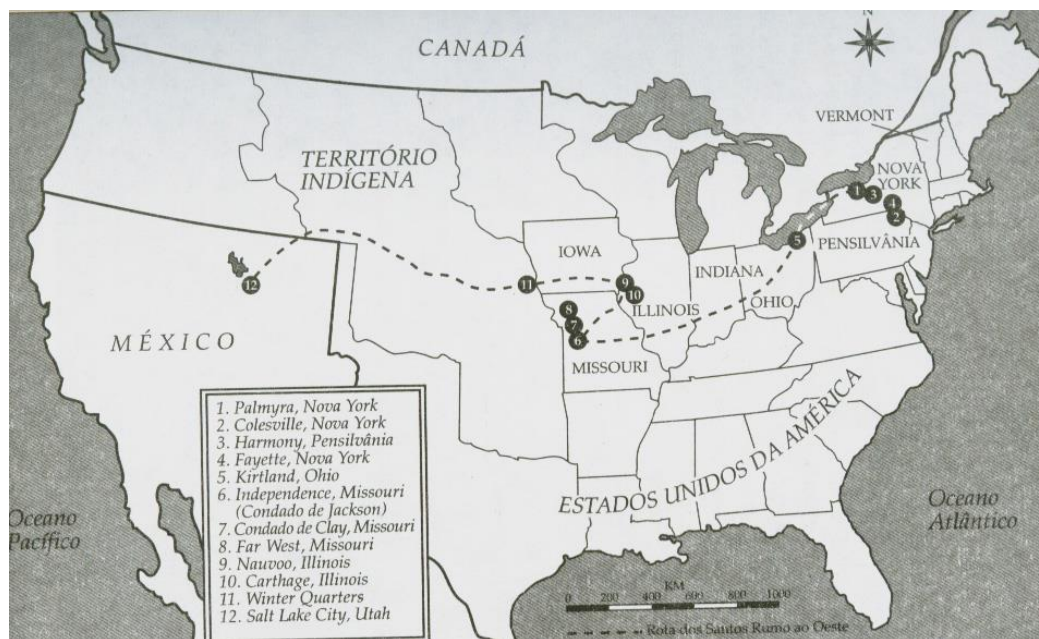


Figura 1: Mapa do movimento de desterritorialização da igreja através do território americano. A legenda original diz: “Os Estados Unidos da América em 1847. Este mapa mostra locais e rotas de viagem que foram importantes nos primeiros anos de história da Igreja”. A cidade de Nauvoo a qual um dos depoimentos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

Fonte: IJCSUD, Nosso Legado, 1996, p. vii.

Desde a formação dos mórmons², sua postura revelava um conflito territorial triádico – entrincheiramento comunitário dos “Santos”; necessidade de proteção das perseguições de religiões já estabelecidas; deslocamento/expansão territorial para constituição do “Reino de Deus” (Meinig, 1965). No plano sociopolítico, havia questões sérias de ordem civil, por exemplo, a poligamia como elemento bioterritorial chocava-se com a legalidade puritana estadunidense.

A marcha estadunidense ao Oeste será realizada pelos SUD como uma espécie de “povo pioneiro”, tanto como fuga quanto busca de novas terras para constituição do território de segurança – e correlato projeto de mundo que se espacializa em região cultural (Meinig, 1965).

O mapa auxilia o entendimento da dinâmica de des-re-territorialização (Haesbaert, 2004) ou como afirma Cernadas (2008) “êxodos territoriais” dos SUD. Porém, tal dinâmica não se faz sem o contexto espacial, a negociação escalar e o projeto de mundo:

a) O contexto espacial: a expansão do território areal estadunidense, diferente do padrão reticulado nos princípios da afirmação do grupo³. Isto implicava a desterritorialização de grupos nativos americanos, a organização de uma sociedade branco/cristã e guerra com o México (cf. Figura 1), cujo espaço do futuro estado mórmon de Utah, pertencia;

b) Negociação escalar: este “êxodo territorial” dos mórmons refletirá uma forte ambiguidade na relação do grupo com a sociedade americana – por um lado, são expulsos de diversos lugares de maneira violenta, por outro serão convocados à “guerra duplicada” que o governo americano vai realizar: contra os nativos ou povos originários do território; e contra os detentores de parte do território a se conquistar, no caso, os mexicanos;

c) Projeto de Mundo: O projeto de constituição da “Nova Jerusalém” antecipada pelos profetas (Nosso Legado, 1996), às margens do Lago Salgado e emoldurado pelas Montanhas Rochosas será recorrente no imaginário mórmon. Na fala de um viajante americano – reproduzido em livros distribuídos na igreja – em meados do século XIX:

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

Este projeto de mundo religiosamente constituído e culturalmente ancorado terá na construção de Salt Lake City, em Utah, o epicentro espacial⁴. Dinamizando uma região e, ao mesmo tempo, garantindo o controle do territorial mexicano pelos Estados Unidos. Além disso, não menos importante, cria uma longa relação ambígua e mesmo exterminadora com os índios

² Não é importante, aqui, confrontar uma verdade factual como verdade histórica e sim revelar a historicidade como fonte de verdade para os SUD. Para confrontação com essas verdades há uma gama de estudos científicos que contrariam a possibilidade de um grupo ter vindo da Palestina para a América e refundado a civilização nos moldes egípcios, como uma linguagem derivada dos hieróglifos, como sustentam os mórmons, publicando inúmeros artigos que esquentam este debate. (Cf. *Foundation for Ancient Research and Mormon Studies*, baseada na Universidade Brigham Young, Salt Lake City, Utah, Estados Unidos, 2010).

³ Há também uma diferenciação do padrão ponto-rede em países como o Brasil, onde não há uma “região cultural mórmon” como em Utah.

⁴ Terras que o Senhor promete como herança a seus fiéis seguidores, e frequentemente também aos descendentes deles. Existem muitas terras prometidas; no Livro de Mórmon, a terra da promessa várias vezes é mencionada, é o continente americano (Guia para o Estudo das Escrituras, 1995, p. 200).

americanos, embora concebidos no projeto mórmon como “irmãos” (Cernadas, 2008; Pantoja, 2011).

O espaço emergente desta confluência de contexto, negociação e projeto é uma região cultural adensada por paisagens, marcas e matrizes de significados⁵ para o grupo (Berque, 1999), “onde os *santos* poderiam viver sem contato com os *gentios*” (Meinig *apud* Rosendahl, 2003, p. 218, grifos meus). Segundo Rosendahl (2003, p. 218).

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

A região cultural é unidade, mas que pode ser apreendida por gradações: um núcleo (intensidade forte de representações simbólicas), um domínio (com homogeneidade de representações, mas não com a mesma complexidade) e a franja (áreas de tensão entre a representação simbólica mórmon e outras, dos “gentios”, por exemplo, ou não mórmons).

Tanto para os que vivem na região cultural, quanto para os que vivem fora dela – mas partilham o pertencimento ao grupo – as várias paisagens, itinerários, lugares mórmons se constituem como geossímbolos (Bonnemaison, 2002) que reforçam sua identidade. Obviamente, uma região cultural é produzida por um grupo de hegemonia regional que, de maneira nada sutil, domina o espaço⁶. Por outro lado, além da constituição da região cultural saturada de geossímbolos, há também a criação de uma *fronteira imaginária religiosa*, vagamente referida por Rosendahl (2003), mas diretamente abordada por Cernadas (2008; 2009) e Pantoja, (2011).

Cernadas e Pantoja reforçam o caráter plástico e criativamente apropriado de elementos religiosos em novos contextos – seja na província de Formosa (Argentina), seja em Belém do Pará (Brasil). Espaços da expansão mórmons na América Latina, iniciada nos anos de 1930, mas efetiva nestes espaços nos anos de 1980 e 1990. As fronteiras da imaginação (Cernadas, 2009) dizem respeito tanto à posição dos “nativos” diante da expansão mórmon, sua reapropriação imaginativa dos elementos do mormonismo por sua cultura, quanto esta tensão entre *ethos religiosos* que organizam relações individuais/coletivas no/do espaço.

Assim como o “Oeste Americano”, os SUD vão expandir sua atuação socioespacial para fronteira da civilização ocidental ou, para problematizar uma lógica autocentrada, vão expandir seu centro sobre outros centros, se aproximando de povos que seriam remanescentes das nações presentes no Livro de Mórmon – os indígenas, antes norte-americanos e agora sulamericanos⁷.

A *identidade em êxodo territorial* será fundamental, na medida em que orienta um sentido de expansão como revelação divina; consolida espaços geossimbólicos saturados de referências para o grupo e, por oposição/relação, para os “gentios”; produz comunidades entrincheiradas

5 “[...] por um lado ela [a paisagem] é vista por um olhar, apreendida por uma consciência, valorizada por uma experiência. Julgada (e eventualmente reproduzida) por uma estética e uma moral, gerada por uma política, etc. e, por outro lado (...) determina em contrapartida, esse olhar, essa consciência, essa experiência, essa estética e essa moral, essa política, etc”. (Berque, 1999, p. 86).

6 O Oeste Americano (por si só uma referência espacial vaga, ambígua e logocêntrica), era muito mais diverso culturalmente do que uma só região cultural poderia explicitar, por esta hegemonia saturada e ainda presente, podemos supor ausências (Merleau-ponty, 1999) e extinções culturais nada pacíficas.

⁷ O conteúdo contraditório e imperialista deste processo fortemente ideologizado pela ideia de que os indígenas seriam “irmãos mórmons” será desenvolvido em outro trabalho.

(embora permeáveis aos novos membros); articula-se em rede transnacional e é apropriada diferencialmente (logo, não sem conflitos) pelos membros nos espaços de atuação com forte presença missionária e planejamento espacial centralizado.

Identidade é um conceito escorregadio. Porém, penso a identidade como projeção intencional do indivíduo e seu coletivo ou grupo em contexto. Se a subjetividade é uma perpétua projeção: o homem que se repete indefinidamente e, contraditoriamente, não cessa de inovar, pelo fato mesmo de inventar a si próprio (Sartre, 2015), a identidade se configura na elaboração consciente a partir da subjetividade, tendo em vista a expressão de elementos numa repetição/inação contraditória e em sedimentação (Husserl *apud* Bello, 1998).

Portanto, a subjetividade como mediação “só pode tratar-se da projeção do ser de alguém sobre o ser de além. O que nos dá então a possibilidade de compreender em que a subjetividade é indispensável para o conhecimento dialético do social” (Sartre, 2015, p. 55). A identidade sendo a expressão desta subjetividade relacional que, no plano coletivo se torna intersubjetividade politicamente mobilizada.

Concordo com Cuche (1999) no sentido de que a identidade exprime uma norma de vinculação consciente, e remete à relações de oposição, portanto, socialmente contextualizadas, que implicam, ao mesmo tempo, vinculação e separação, pertencimento e diferença. Porém, o autor deplora a subjetividade – ele chama de concepção subjetivista – do processo de constituição da identidade, o que discordo. Entendo que a subjetividade, como exposto em Sartre (2015) é central para constituição e manifestação da identidade⁸.

A identidade pode ser fonte de significados (Castells, 1999), mas não o é sem um ato dos indivíduos que, ao subjetivarem seu contexto, (re)criam por repetição/inação sua mediação com o mundo – tanto simbolicamente, quanto emocionalmente, o que pode carregar um aspecto não racionalizável ou mesmo não plenamente consciente (Gonzalez-Rey, 2002). O território que lhes pertence e do qual os mórmons sentem pertencer, fundamenta assim sua identidade – relacional e situacional (Cuche, 1999), sem menosprezar o emocional.

O quadro 1 sintetiza os elementos discutidos para apresentação da identidade religiosa dos SUD. Obviamente, não esgota os elementos que constituem a mesma, mas são centrais para sua interpretação, sobretudo em sua dimensão territorial, na medida em que muitas identidades têm no território um de seus fundamentos básicos (Haesbaert, 1999). Embora, diferentemente do autor, nossa experiência de pesquisa expõe que muitos elementos identitários têm expressão espacial – não estritamente territorial, de modo que a relação entre Identidade e Território, não é simétrica e auto-evidente quanto o conceito Identidade Territorial⁹ tenta constituir.

8 Nas palavras de Cuche (1999, p. 181): “Mas o ponto de vista subjetivista levado ao extremo leva à redução da identidade a uma questão de escolha individual arbitrária, em que cada um seria livre para escolher suas identificações. Em última instância, segundo este ponto de vista, tal identidade particular poderia ser analisada como uma elaboração puramente fantasiosa, nascida da imaginação de alguns ideólogos que manipulam as massas crédulas, buscando objetivos nem sempre confessáveis. A abordagem subjetivista tem o mérito de considerar o caráter variável da identidade, apesar de ter a tendência a enfatizar excessivamente o aspecto efêmero da identidade. Não é raro, no entanto, que as identidades sejam relativamente estáveis”. É possível que Cuche confunda em certos momentos subjetividade com imaginação e fantasia pessoal, leitura que, a partir de Sartre (2015) não é a minha.

9 Haesbaert se coloca a questão (1999, p. 178): “Pode parecer uma contradição utilizarmos o termo ‘identidade socioterritorial’, pois acaso o território não é sempre uma entidade social? Ocorre que nem toda a identidade [...] tem no território um dos seus fundamentos de construção”. Obviamente, esta observação não resolve a questão da articulação assimétrica e intencional entre identidade e território por parte de um grupo, que não cabe num quadro bipartido entre identidades não socioterritoriais e identidades socioterritoriais que o autor evoca.

Quadro 1: Relação entre Identidade e Território dos Santos dos Últimos Dias

Construções Identitárias	Dimensão Territorial
O povo eleito por Deus para refundar o Evangelho	Comunidade entrincheirada – autosegregação e/ou “êxodos territoriais” por perseguição político-religiosa; Imaginário de “fronteira” entre os santos e o mundo.
Cristianismo na América pré-colombiana	Expansão [extermínio] e assimilação negociada de povos nativos indígenas – tanto norte-americanos quanto sulamericanos no espaço de atuação da religião; compreensão de uma pátria de Santos dos Últimos Dias transterritorial e transhistórica.
Culto aos Fundadores e aos Livros Sagrados	Construção de geossímbolos tanto em espaços altamente controlados pelo mormonismo (Ex. Salt Lake City) quanto em espaços pontualmente controlados (Ex. Belém do Pará)
Forte hierarquização – obediência às lideranças (o Presidente da Igreja é considerado profeta vivo)	Planejamento espacial dinâmico, com subdivisões em Ramos (pequenos grupos), Alas (reunião de ramos) Estacas (reunião de alas) e Missões (escritórios regionais e/ou nacionais diretamente ligados à Presidência Mundial)
Mobilidade Espacial como revelação divina	Forte trabalho missionário, através do “Élderes” (jovens entre 18 e 26 anos que divulgam a religião por dois anos ininterruptos), buscando espaços de atuação no planeta inteiro, para constituir ramos, alas, estacas e missões – constituição de um território-rede.
Puritanismo e (Norte)Americanismo	Que se revela em diversos elementos da religião, mas enfatiza-se o caráter retilíneo e sóbrio das construções do grupo, como Capelas e Templos, com clara referência ao modernismo e ao estilo arquitetônico do Meio Oeste americano; além de uma retórica fortemente territorial.
Tabus alimentares e corporais	Expressão imagética ligada à brancura (Puritanismo) e corporificação da santidade que possibilita um “padrão santo” que explicita uma unidade amplamente reproduzida em representações dos SUD. Inclui aí um cuidado extremo com o corpo, a aparência e evitando bebidas ou substâncias “entorpecentes”, como refrigerantes a base de cola e guaraná, além da proibição do café.

Elaborado por Wallace Pantoja, 2011.

Mormonismo em Belém – espacialização do fenômeno religioso

Atualmente, residem no Brasil, 226.509 membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IBGE, 2010). No Pará são 5.615 membros residentes, a sua imensa maioria na capital, Belém. Na contagem dos líderes os SUD – entre ativos e inativos – somam mais de 10 mil¹⁰ (Pantoja, 2011).

A presença mórmon em Belém remonta ao final dos anos de 1970 e início de 1980, quando um pequeno grupo de pessoas reunidas no Distrito Industrial de Icoaraci, recebeu instruções de um missionário mórmon¹¹. Forte trabalho missionário foi desenvolvido nos anos de 1980 e 1990. Esta expansão territorial cria fricções inevitáveis no indivíduo e suas redes de afeto, o que fica evidente da fala de um membro, que é representativa do conjunto: “Minha família

10 Na pesquisa estava mais preocupado com a visão específica dos mórmons sobre si mesmos, o que levou a uma superestimação dos números do grupo no Brasil. Entretanto, conhecendo a metodologia do IBGE para aferição por amostragem, não é demais supor que um número superior a 6.000 membros, mas bem inferior a 10.000 (já que os líderes contam com membros ativos e inativos) seja mais provável.

11 Entrevista com Davi P. Reis, em 2005, então patriarca da igreja em Belém do Pará.

estava indo para esta igreja nova e eu não me permitia, isto gerava uma dificuldade na relação familiar”¹².

A emergência missionária cria tensões familiares, de vizinhança, e mesmo do indivíduo com ele mesmo, já que a religião introduz elementos identitários (cf. Quadro 1) muito marcados espacialmente e em franca conflitualidade com religiões cristãs já estabelecidas ou modos de viver/identificar-se. A disseminação seguiu o padrão territorial planetário do grupo que a Figura 2 explicita sinteticamente:

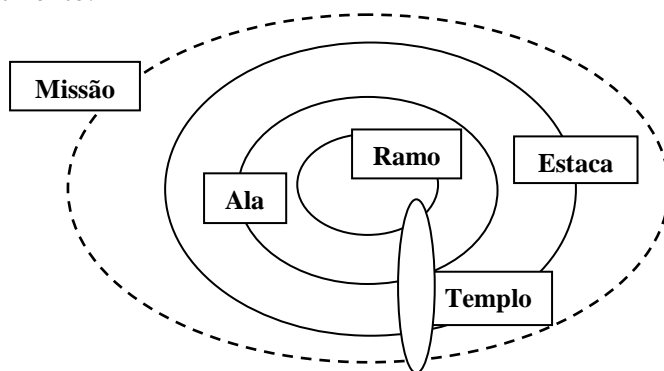


Figura 2: Modelo Hierárquico de Capelas e Templos Mórmons.

Fonte: Elaborado por Wallace Pantoja (2011) a partir do livro *Princípios do Evangelho*, 1992.

A Missão funciona como escritório/base de coordenação, garantido a ação dos missionários, conhecidos como “Élderes”, provendo seu sustento e disciplinando sua atuação; O Ramo se estabelece quando já há um grupo de famílias para prover os serviços e a manutenção da igreja organizada¹³; A Ala é um agregado de Ramos, normalmente a criação da Ala supõe a construção da capela mórmon para reuniões chamadas de “Sacramentais”, mas também para encontros menos de sociabilidade comunitária nesse espaço de referência; por fim, a Estaca é um agregado de Alas, indica a consolidação efetiva da igreja e é “ponta de lança” para novos movimentos de expansão (Pantoja, 2011).

O templo é um espaço à parte. Não é de trânsito livre. Espaços sagrados altamente especializados, somente neles rituais determinados podem ser feitos. “Os templos não são abertos ao público. Eles destinam-se a realização de ordenanças sagradas, tendo em vista a salvação dos vivos e dos mortos. As principais cerimônias são os batismos, as investiduras, os casamentos, os selamentos”¹⁴ [...] (Smith, J. F., 1998, p. 306).

Os templos são marcadores da importância que a igreja atinge no território nacional. No norte do Brasil, só em Manaus há um templo, de modo que para fazer as ordenanças destacadas acima, são organizadas caravanas de Belém em direção a Manaus ou, o que é mais comum, ao Recife, onde está outro templo. Porém, o efeito na construção da identidade dos SUD é marcante:

É uma emoção contagiante, quando chegamos ao final da jornada [dentro do templo há um itinerário a ser seguido com final “apoteótico”], encontramos outros lá naquela sala

12 Entrevista com Davi P. dos Reis, em março de 2005, quando meu interesse sobre a relação entre religião e geografia foi desperto. Pude realizar nova entrevista em 2011.

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

14 Selamentos familiares, as famílias podem ser eternas se forem seladas no templo, e apenas neste lugar. As investiduras são determinados símbolos recebidos, fundamentais para ser reconhecido como SUD (Pantoja, 2011).

magnífica, choramos juntos, nos abraçamos, mal podemos falar, parece que tudo está compreendido, mesmo sem entendermos¹⁵

Parece que tudo fica esclarecido, temos o sentimento de que as coisas estão no seu lugar e nós estamos ali para compartilhar isso tudo, não dá para segurar a emoção coletiva, o esforço realizado, isso tudo vem à cabeça¹⁶.

O que importa é a constituição de uma afirmação de si em situação-limite (Jaspers, 1958), ou seja, na qual não se consegue divisar o após, que se vive a partir de um entendimento, jamais explicação ou antecipação: contato com uma espécie de transcendência a partir da intersubjetividade em contexto espacial (Merleau-Ponty, 1999).

A projeção e a mediação que a (inter)subjetividade expressa, via identidade religiosa, criam um aquém e um além (Sartre, 2015) que é, ao mesmo tempo, renovação e repetição, tanto ao nível do corpo, quanto ao nível do coletivo e, por conseguinte, reforçando a unidade tensa do grupo – porque vivenciada de maneira semelhante, mas não igual e mesmo inusitada por cada SUD. Isto contrastaria com outros grupos, segundo muitos SUD, já que não teriam esta mesma experiência no espaço geossimbólico. Embora, a saturação do ser pelo sagrado (Eliade, 2001), seja uma experiência relativamente comum nas diversas religiões, mas vivida diferencialmente.



Figura 3 (à esquerda): Templo dos Santos dos Últimos Dias (SUD) em Manaus.

Fonte: <https://files.mormonsud.net/wp-content/uploads/2017/01/manaus-mormon-temple2-e1483599782912.jpg>

Figura 4 (à direita): Capela dos Santos dos Últimos Dias no bairro do Atalaia (Ananindeua, Metrôpole de Belém do Pará). Um objeto simbólico que transmite não apenas significados para o grupo, mas que reconhecidamente se aproxima de um modelo não comum de Belém ou da Amazônia, claramente “americanizado”.

Fonte: Nascimento J. C., 2011.

Como em Belém do Pará não há constituição de região cultural, a exemplo de Salt Lake City (MEINIG, , as capelas funcionam como “nós” em um território descontínuo em expansão, possuem dimensão social e simbólica (Bonnemaison, 2002) imbricadas do ponto de vista

15 A. J. B. da Costa, ex-membro, entrevista realizada em 03.02.2011.

16 A. B., entrevista realizada em 04.02.2011.

geocultural¹⁷, onde a experiência dos sujeitos é partilhada e (re)significada em relação à memória e ao território mórmon em expansão¹⁸.

A construção das capelas¹⁹ depende de vários fatores, como no caso dos templos, porém, a escala quantitativa e a possibilidade de expansão em dado bairro, cidade ou estado, por parte da igreja, parece ser preponderante (segundo entrevista com o Presidente da Missão Brasil-Belém, Presidente Campos, 13.05.2011).

O lançamento da pedra fundamental é um ato simbólico importante, uma repetição da cosmogonia – entendida como a história do(de) deus(es) – que refunda o próprio território enquanto sagrado (Eliade, 1992, p. 27). Há uma cerimônia que retoma a geo-história do grupo

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

Essa instalação implica um comprometimento com uma “visão de mundo”, que não é apenas deste mundo, possui uma solução de continuidade com o transcendente, como Eliade nos ensina. Uma das perguntas fundamentais feitas a um possível novo membro é se ele crê e se compromete com a visão do grupo e participará de sua constante ritualização/reatualização semanal na reunião dominical (Pantoja, 2011).

As capelas, como “nós” territorializados, partilham muitas outras funcionalidades – algumas são centros de estudo da doutrina, todas oferecem seminários para membros novos e antigos, outras funcionam como centro de história da família (o estudo genealógico é fundamental para o grupo), entre outras funções burocráticas necessárias ao funcionamento do território como um todo²⁰ (Pantoja, 2011).

Estes espaços, evidentemente, configuram um campo de sociabilidade e saturação simbólica, rearticulam a vida dos SUD, especialmente os novos membros, em conformidade com a orientação geral da identidade territorial.

Houve sim alterações porque tem lugares que devemos ir porque nos faça bem. Eu mudei algumas formas de agir, os lugares que eu frequentava porque eu vi que temos

17 A análise geocultural não pode se descuidar desses dois aspectos complementares, nem os separar. O território é, ao mesmo tempo, “espaço social” e “espaço cultural”: ele está associado tanto à função social quanto à função simbólica (Bonnemaison, op. cit., p. 103).

18 Geertz (1989, p. 104), coloca a questão nestes termos: “[...] a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana não é novidade”. E questiona: mas como este milagre [ajuste entre relações humanas e ordem cósmica] ocorre ainda não está empiricamente esclarecido. Ao que acrescento: e na Geografia, como ciência empírica, ainda há muito por se fazer para compreender este “milagre” no contexto geopolítico das religiões.

19 Os terrenos são comprados no valor de mercado. Toda uma rede de empresas – engenharia, arquitetura, acabamento, materiais de construção, etc. – são mobilizadas tendo em vista um altíssimo padrão de construção. Os trabalhadores, via de regra, são mórmons, estratégia para geração de emprego (Pantoja, 2011). Internamente, as capelas são como colégios americanos do meio oeste, com salas de estudo e reunião, grande salão para as reuniões maiores (normalmente aos domingos, chamada de “Sacramental”), há espaços para crianças menores, cozinha para preparo de comida, secretaria, sala do bispo (maior autoridade local).

20 Dados levantados a partir das entrevistas com lideranças, realizadas entre fevereiro e maio de 2011.

que ir pra lugares que nos faça bem onde o espírito do senhor esteja com agente e isso é algo que mudou pra melhor²¹.

Porque eu me sinto como se eu estivesse na minha casa [quando está na capela mórmon]²²

Pior que não, eu não chegava a frequentar esses lugares como bares, já aqui na igreja eu frequento os bailes várias vezes²³.

O quadro a seguir sintetiza entrevistas realizadas ao longo da pesquisa e trazem indicações para se pensar a relação entre identidade e território religioso mórmon:

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

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

Elaborado por Pantoja (2011), a partir de 50 entrevistas realizadas, entre 2005-2011.

Há duas limitações no quadro. Uma no que se refere ao quantitativo, outra nos objetivos da pesquisa para este artigo. No que tange a primeira, podemos inferir que sendo mais de 5 mil membros oficiais, 50 entrevistas (1%), estatisticamente, não podem servir de generalização para um padrão de relação território-identidade mórmon.

Entretanto, do ponto de vista interpretativo, as respostas tenderam a “saturação” que me autorizam a generalização no contexto da pesquisa, qual seja – 5 das 13 capelas que se espacializavam na metrópole belemense em 2011, além de entrevistas em profundidade (Minayo, 2009) com líderes de outras capelas (Pantoja, 2011). As entrevistas foram cotejadas com os documentos e livros oficiais da igreja, para compreender aproximações, distanciamentos e

21 Sister Freitas, missionária de Igreja, entrevista realizada em 19.03.2011).

22 A. da S. O., 61 anos, entrevista realizada em 29.04.2011.

23 P. M. de A., 27 anos, entrevista realizada em 29.04.2011.

contradições entre SUD e as orientações territoriais e identitárias da igreja, haja vista que, assim como Hall (2006), pensamos a identidade com “plasticidade”, que se dá por acionamento intencional e, em muitos casos, é reelaborada dependendo dos contextos vividos pelos indivíduos e tendo em vista negociações e resoluções de problemas práticos (Watson; Gastaldo, 2015).

A outra limitação é a diferença de objetivos entre a pesquisa realizada e este artigo. Em minha busca, pretendia compreender a formação da identidade mórmon em Belém do Pará como fundamento e articulação da expansão do território, sem uma preocupação geopolítica – o quadro revela uma relação identitária entre o espaço da igreja e os SUD. Porém, minhas reflexões recentes sobre o campo religioso apontam para uma necessária conexão com uma geopolítica espacial, na busca de constituição de um território que seja imanente (significativo tanto para os indivíduos quanto para o coletivo e a instituição hierarquizada) e transcendente (um projeto de expansão planetária fundamentado em uma ordem divinamente revelada). É exatamente neste aspecto que a diferença de objetivos se revela como possível conexão e abertura.

Se até o momento não evidenciei uma epistemologia da geopolítica e da geografia política (Castro, 2011; Becker, 2012) é porque queria evidenciar a geopolítica do território dos SUD em sua geohistória expansionista que se relaciona aos indivíduos e ao grupo hierarquizado que se lança na conquista do mundo, tendo como referente empírico Belém do Pará.

Para finalizar esta sessão e explicitar a dimensão geopolítica na próxima, gostaria de destacar a espacialização descontínua mórmon, mas claramente seguindo a expansão da macha urbana metropolitana belenense (BR-316; Rodovias Artur Bernardes e Augusto Montenegro). O que também revela seu caráter urbanizante, desde sua formação, torna a cidade como contexto para um entrincheiramento religioso tendo em vista a expansão coordenada de seu território sagrado.

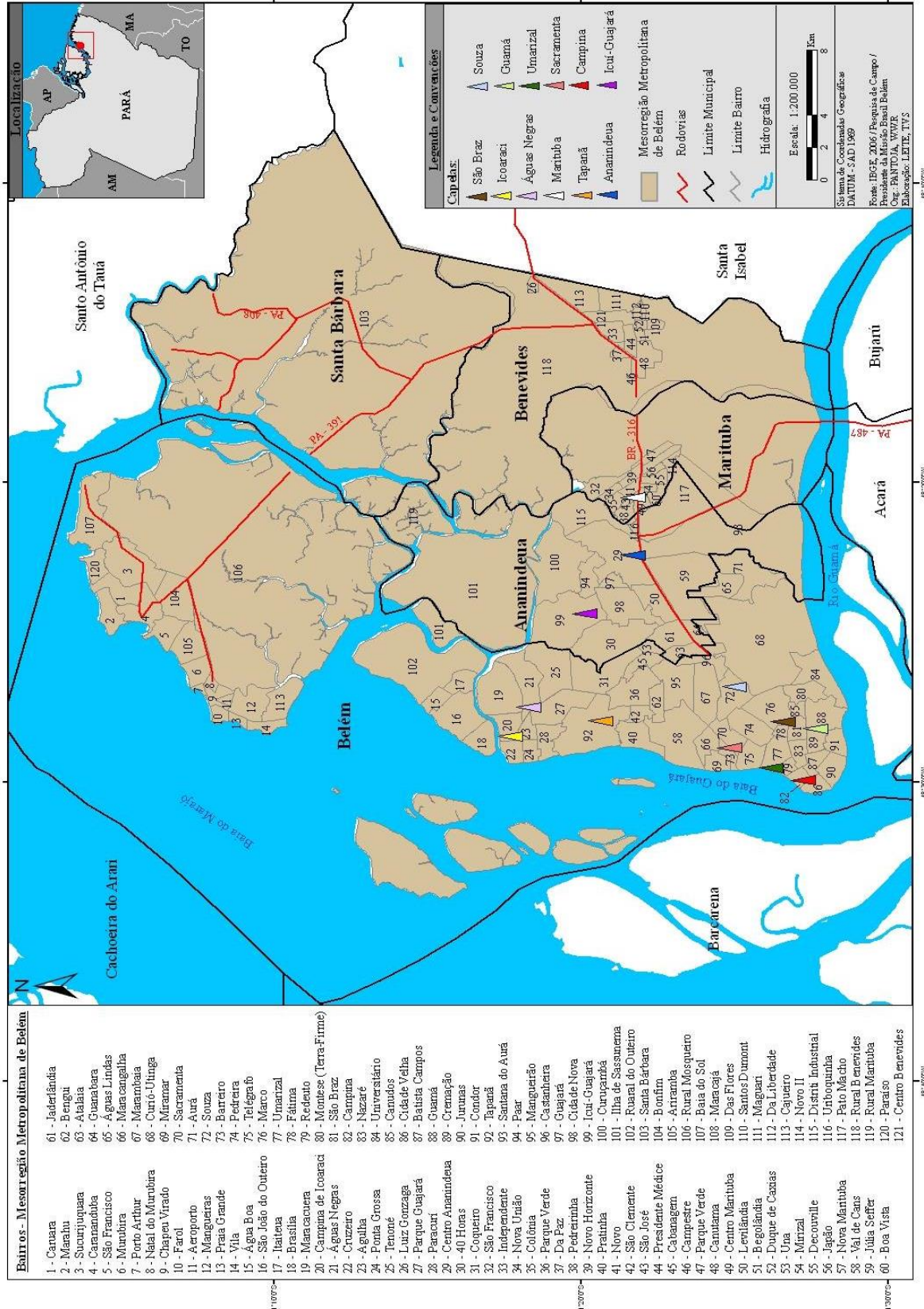


Figura 5: Mapa de Distribuição das Capelas Mórmons na Metrôpole Belenense em 2011.
 Fonte: Pantoja (2011) adaptado (omissão dos bairros da metrôpole), elaboro do a partir da pesquisa de campo.

Geopolítica dos Santos dos Últimos Dias

A geopolítica²⁴ nasceu de sua relação entre Estado e Espaço, especialmente relação entre militarização e um território a conquistar – em busca de expansão e controle, logo, exercício de poder (Castro, 2011). Não é difícil perceber os limites desta geopolítica na contemporaneidade (Vesentini, 2000; Santos, 2011), de modo que é preciso esclarecer que há outros agentes espaciais que constroem sua geopolítica (Vesentini, 2000).

Becker (2012, originalmente 1988, p. 117), afirma que “Cada vez mais o controle do espaço é utilizado como forma de alternativa de controle social. O modo pelo qual o espaço é apropriado e gerido e o conhecimento desse processo constituem, ao mesmo tempo, expressão e condição das relações de poder”.

Concordo com a geógrafa, mas eu destacaria que o controle do espaço não é apenas uma forma alternativa de controle social, mas *a forma e o processo* de controle social contemporâneo. A forma supõe um projeto – no caso dos SUD, o projeto que vai do indivíduo ao mundo. Enquanto processo, há um conjunto de estratégias para territorialização geohistórica, não sem conflitos, no espaço de relações humanas.

As religiões não são Estados²⁵, embora possam ser reconhecidas como instituições ou associações congregacionais (Weber, 2012). Não são monolíticas e seus membros não são fantoches – embora esta leitura seja possível – determinados por um poder “superorgânico”. Há negociações, reelaborações e recontextualizações de estratégias e/ou diretrizes na medida em que se busca territorialização planetária, em espaços diferentes daquele que, originariamente, se constituiu a religião.

A *forma-projeto* que consubstancia a geopolítica mórmon se caracteriza pela expansão como revelação da verdade do grupo (Pantoja, 2011). Ou seja, o movimento é centralmente planejado – da sede em UTAH – mas contextualmente efetivado, via modelo Ramo-Ala-Estaca-Missão, nos lugares.

Em Belém do Pará este avanço segue a expansão da metrópole, de modo que há busca por terrenos em áreas de ocupação novas, mas com infraestrutura de transporte e comunicação. O território não se dá por contiguidade, é fragmentário em relação a outros espaços, como a região cultural em Utah. Todavia, há uma direção de expansão que são os eixos do próprio movimento metropolitano – a BR-316, no sentido dos municípios de Ananindeua, Marituba, Benevides e Santa Isabel. As rodovias Augusto Montenegro e Artur Bernardes, que levam aos distritos de Icoaraci e Outeiro, onde são construídas as novas capelas.

Além das capelas (que garantem o sistema Ramo-Ala-Estaca-Missão), os templos são geoestratégicos na constituição do território. Primeiro porque são os principais geossímbolos planetários do grupo; segundo porque garantem uma circularidade dos SUD em território não contínuo – e aqui a “peregrinação”, a “marcha”, como foi para o *Oeste Americano*, é evocada como imagem das caravanas em cidades que não têm templos para cidades que os têm. No Brasil sete cidades – todas importantes metrópoles – abrigam templos (São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba, Porto Alegre, Fortaleza, Recife e Manaus).

24 Para uma compreensão epistemológica da geopolítica e da geografia política cf. Becker, 2012; Castro, 2011; Vesentini, 2000; entre outros.

25 É possível questionar as características que aproximam Estado e Religião, o mesmo estados teocráticos, como o caso emblemático do Vaticano, mas vamos conservar esta diferenciação como componente interpretativo e, portanto, um limite neste artigo. Porém, a questão está em aberto.

Porém, esta forma-projeto só se realiza a partir da interiorização das diretrizes sagradas pelos indivíduos (Weber, 2012), ou seja, este domínio do espaço exige uma apropriação (Lefebvre, 2006) para sua perpetuação, de modo que a transterritorialidade nacional se revela como central: “Já não [somos] estrangeiros, nem forasteiros, mas concidadãos dos santos, e da família de Deus” (Efésios 2:19, *apud* Nosso Legado, p. 145).

Esse fragmento é muito usado em discursos de membros e nos faz refletir sobre como pensam os SUD: uma unidade, não do ponto de vista de país, já que não são estrangeiros e forasteiros entre si (ainda que sejam de nacionalidades diferentes), não são *os outros*, porque constituem concidadania – o que significa a obediência ao conjunto de regras e o compartilhamento de referências simbólicas – e constituem uma família, não de sangue, mas no sentido de comunidade fechada, selada por ordem que vem do alto (Pantoja, 2011).

É relação tensa, esta entre apropriação e domínio, que implica contradições que vão desde o que o indivíduo pensa como projeto e o que, hierarquicamente, é concebido pela unidade institucional, levando a rupturas/modificações de pretensa identidade monolítica, como na fala de um dos membros inativos:

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

Cernadas (2008) dá o exemplo de Formosa Oriental (Argentina), em áreas indígenas – o povo remanescente que vieram para a América e “degeneraram” segundo o Livro de Mórmon – onde a concepção mórmon foi amplamente reelaborada, criando uma relação entre os “tesouros escondidos no solo”, oficialmente atribuídos aos colonizadores espanhóis, mas ressignificados como presentes dos povos oriundos da Palestina, uma tentativa dos índios de apagarem a primazia espanhola (história oficial) em prol de uma anterior, pré-colonial. Ou ainda, o choque entre os elementos puritanos e, na fala dos missionários, destacada por Cernadas (2009, p. 138, grifos do autor):

Uno de los temas más referidos es que “*siempre se quejan porque están muy mal acostumbrados a que todo se les dé, mientras que la iglesia hace hincapié en el trabajo y la autosuficiencia*”. De este modo, los miembros criollos de la región suelen desconfiar de sus “*hermanos lamanitas*”, argumentando que “*no saben cuidar las cosas de la iglesia*”, que “*no cumplen la moralidad*”, o que “*solo quieren provechos materiales*”.

A construção da identidade em contextos culturais diversos e a partir da (inter)subjetividade diferenciada – provocam esgarçamentos e/ou sedimentações entre a identidade mórmon e sua expansão territorial. Apropriação e domínio também se revelam nos espaços geossimbólicos, a exemplo dos templos, que não são abertos mesmo para os SUD, dependem de autorizações que reforça a sacralidade, o “santo dos santos”, para os membros da igreja e cria curiosidade forte nos não-membros. Esta unidade entre morada e forte (defensivo/ofensivo) é um aspecto central da constituição territorial como projeto geopolítico.

O processo geopolítico de territorialização, que não é separado da *forma-projeto*, se dá por estratégias territoriais, para reforço da identidade individual, coletiva e associativa. E, aqui, não há simetria entre território e identidade, na medida em que o processo é expansão, o que

implica avanços e recuos, ganhos e perdas, coexistência pacífica ou conflitiva (Rosendahl, 2002b).

Portanto, A tese da anarquia religiosa no Brasil, bem como emancipação espiritual dos indivíduos proposta por Santos (2011, 2013) me parece frágil – sobretudo se confrontarmos com a emergência da sociedade do cansaço, da saturação e do culto ao eu (Han, 2015), as religiões civis (Rosendahl, 2001) não possíveis de aferição em um censo religioso; ou os excessos de tempo, espaço e indivíduo (Augé, 2004), na atualidade que produzem novas relações de cunho fundamentalista revelando um “sentido contaminado de pertencimento e lugar” (Relph, 2012), muitas destas relações inconfessáveis²⁶ dificilmente significam “emancipação espiritual”, apesar de toda a boa vontade reconhecível na proposta de Santos.

Nas palavras de Willaime (2012, pp. 174-176):

O desarmamento da modernidade em sua capacidade filosófica e política de produzir concepções alternativas do homem e do mundo constitui uma radicalização da secularização em seu papel de secularização das utopias seculares. Uma radicalização que se traduz, paradoxalmente, por certa revalorização sociocultural do religioso. [...] A religião se encontrará assim, mobilizada quando os atores tiverem algum interesse em afirmar sua identidade desse modo, no contexto das relações sociais de dominação.

O que temos, figurativa e/ou claramente, é uma tensão conflitiva! E talvez aí a geopolítica, em sua historicidade, ainda precise se manter “clássica”. Nas palavras de um líder mórmon em Belém do Pará:

Estamos conquistando mais espaço, é preciso dividir para se fortalecer, é a realização da Obra de Deus que revela que essa é a única igreja perfeita na face da Terra e seu crescimento trará muitas boas transformações para essa cidade (citado por Pantoja, 2011).

A alusão a “guerra santa”, contra o mundo, contra o mal, contra os SUD que se afastaram da “igreja perfeita”, produz uma série de ações – tanto coletivamente hierarquizadas, como individuais – que vão desde programas de ações sociais para criar canais de comunicação com a sociedade, passando pela “Obra Missionária”, com centros de treinamentos de jovens em todo o mundo, até o maior centro de genealogia que existe no planeta, para buscar a “história das famílias” e garantir o batismo dos mortos, através de seus parentes vivos, o que ocorre no templo, num exemplo de imanência e transcendência geohistórica do território corporificado nos indivíduos que exercem ativamente esta geohistória (Merleau-Ponty, 1999; Csordas, 2008).

Subsumir os indivíduos – sua relação intersubjetiva na construção relacional e diferencial (Cucho, 1999; Hall, 2006) em contexto geohistórico – à visão monolítica de instituição impessoal, empobrece a dinâmica desta “guerra santa”, que se dá entre as religiões e dentro das mesmas, o que revela o caráter social, associativo e subjetivo.

O sentido que estabeleço aqui para “guerra santa” – tendo como referente empírico os mórmons – é a guerra de projetos geopolíticos de religiões diferentes que se territorializam; umas sobre as outras e que convocam seus membros a se afirmarem frente a outros; dessacralizando

26 Penso aqui nas comunidades rituais de anorexia; nos grupos de endeusamento da AIDS (via sexo sem proteção ou *barebacking*); no crescimento de um tipo massivo de neonazismo latinoamericano; em seitas zoófilas, pedófilas, entre outras que, de uma maneira ou de outra, cria um *corpus de controle*.

outros sagrados; dessantificando outros santos (portanto desabsolutizando a relação entre sagrado e profano como queria Durkheim [2006]).

Porém, na medida em que as relações geográficas são vividas, a guerra se complexifica porque o outro, como rosto (Lévinas, 2010) se coloca como irreduzível ao meu olhar (e vontade de apreendê-lo) emergindo tensas negociações; violências gritadas e/ou silenciosas; mas também diálogos e questionamentos pessoais sobre o sentido de “ser santo” na relação consigo e com o outro; uma tensão absoluta que é pessoal e coletiva; objetiva e subjetiva; interna e externa; em carne e imaginada – trajetada²⁷ dinamicamente na paisagem (Berque, 1985) e na composição de formas-projetos geopolíticos no espaço.

São 148 templos mórmons estão em funcionamento no mundo, 11 em construção²⁸, incontáveis capelas para abrigar Ramos-Alas-Templos e, seguramente, em Belém do Pará, o número de capelas saltou entre 2011 e 2015. São cerca de 14 milhões de SUD, segundo o site da Igreja, o que pode estar superestimado. A capacidade de investimento em construção e comunicação é exponencial e os fundos financeiros mórmons são conhecidos no mundo e no Brasil, bem como seus empresários²⁹, seguindo a cartilha da Ética Protestante (Weber, 2014), o que não é possível avaliar neste artigo.

Ora, se é um processo de defesa-ataque, a identidade territorial (Haesbaert, 1999) não pode ser a simétrica ao território, como o autor evidencia:

Produto e produtor de identidade, o território não é apenas um “ter”, mediador das relações de poder (político-econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território também compõe o “ser” de cada grupo social, por mais que a sua cartografia seja reticulada, sobreposta e/ou descontínua (Haesbaert, 1999, p. 186).

A cartografia (representação desta simetria, tanto faz ser reticulada, sobreposta e/ou descontínua) acaba por ser um decalque entre identidade e território, ou antes, a identidade no território e vice-versa. Este é um ponto de partida como destaquei, mas não pode se encerrar aí porque há assimetrias internas no movimento do território e há conflito (como o próprio autor acentua). Entre a representação e o movimento concreto do território há lapsos, assimetrias, portanto, não um ser ou um ter, mas um “fazer-se em contexto” – que também envolve o do próprio território, onde indivíduos e grupos hierarquicamente organizados se apropriam e exercem domínio diferencialmente. Mais recentemente, o geógrafo (Haesbaert; Mondardo, 2010; Haesbaert, 2014) vem projetando uma transterritorialidade que

27 Para Berque (1985) a constituição do meio ambiente não é nem só subjetiva; nem só objetiva, mas transcende dinamicamente esta dicotomia numa relação de autoprodução entre grupo/indivíduo e espaço. Acrescento que o sentido de “transcendência” aqui também deve ser apreendido no plano do espiritual (no sentido dado pelos grupos tematizados) e no plano escalar (como forma-projeto de mundo em escala, o fundamento da geopolítica do grupo ou grupos em relação). Importante ressaltar que Berque trata de meio e eu estou acentuando aqui o sentido de território, portanto, necessariamente, o exercício de poder – mas também de afetividade – na construção trajetiva.

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

29 Cf. *O jeito mórmon de fazer negócio*, Isto É Dinheiro (on-line), 16.08.2012, <http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/negocios/20120816/jeito-mormon-fazer-negocios/105628.shtml>,

[...] envolve não apenas o trânsito ou a passagem de um território ou territorialidade a outra, mas a transformação efetiva dessa alternância em uma situação nova, muito mais híbrida. Destaca-se a própria transição, não no sentido de algo temporário, efêmero e/ou de menor relevância, mas no sentido de “trânsito”, movimento e do próprio “atravessamento” e imbricação territorial – não um simples passar por, mas um estar-entre (Haesbaert; Mondardo, 2010, p. 35).

O geógrafo vai da *identidade territorial* a *identidade transterritorial*, num esforço de complexificação honesto, ao qual eu precisaria: identidade em transterritorialização e, dialeticamente, transterritorialização da identidade, mas penso que é desperdício criar prefixos/sufixos ao extremo! Interessa que a identidade territorial mórmon é transterritorial por uma estratégia geopolítica e condição de existência da mesma.

Tal transterritorialidade pode ser apreendida e produtiva de *momentos espaciais*³⁰, geopoliticamente aperfeiçoados no grupo, em contexto com outros grupos culturais e indivíduos. Estes *momentos espaciais* não são sucessões diretas, mas guardam certa reciprocidade entre si, embora configurem englobantes singulares, na acepção de Jaspers³¹. Para o contexto territorial da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, destacamos:

1. *Entrincheiramento comunitário*: formação de núcleos de fortalecimento identitário para defesa-ataque (Pantoja, 2011), um sentido contaminado de lugar, exclusivista (Relph, 2012);
2. *Mobilidade da comunidade nos territórios*: sucessão de ocupação ou possibilidade de ocupação de espaços, construindo geossímbolos (Bonnemaison, 2002) do território descontínuo e um itinerário apropriado pela memória dos SUD que o representa como contínuo numa perspectiva sagrada;
3. *Região cultural*: Espaço consolidado do grupo, saturado de geossímbolos em gradação centro-domínio-borda (Meinig, 1965);
4. *Expansão transterritorial*: a partir da região cultural se reticula um território planetário, que se hibridiza com outras culturas, criando grupos de constante trânsito (missionários, por exemplo) e articulando uma identidade sobredeterminada a outra(s) identidade(s) dos membros de diversas nacionalidades (Cernadas, 2008, 2009; Pantoja, 2011);
5. *Concidadania Planetária*: autogovernar hierarquicamente o modo de ser dos SUD é reatualizar constantemente a memória geohistórica, mas os indivíduos e grupos culturais se reapropriam subjetivamente (Sartre, 2015) da identidade territorial em constante formação – repetição e renovação – o que cria tensões tanto internas, quanto externas a esta concidadania dos SUD.
6. *Imanência/Transcendência Territorial*: o projeto de mundo é que os SUD convertam o planeta inteiro, tanto os vivos quanto os mortos; a cada um e a todos, portanto, é um projeto não simétrico, de avanços e recuos, de esporas soltas aqui e ali; inacabável e, por isto mesmo, eterno, no tempo e no espaço.

30 Uso *momento* em sentido hegeliano, evitando o termo *contínuo* que, ao qual se apega Haesbaert para demonstrar entre dois extremos – fixação/fluidez; mobilidade/imobilidade; etc. – toda uma possível existência os mesmos, uma tautologia que, empiricamente, só se sustenta nos exemplos, que revelam *momentos* entre extremos, mas de modo algum cobrem a série toda ou o *contínuo* que, no fundo, está preso a uma lógica binária.

31 Segundo Jaspers, “[...] o englobante é aquilo que apenas *se anuncia* sempre – pela presença dos objetos e dos horizontes – mas que nunca se converte nem em objeto, nem em horizonte. É o que nunca encontramos de fato, mas no seio do qual encontramos tudo o mais. Só está indiretamente presente quando, nele mergulhados, nos encaminhamos para este ou para aquele horizonte a fim de o transpor [...] uma totalidade aberta enquanto fundamento do ser” (apud Hersch, 1982, p. 79).

Uma co-cidadania transterritorial tem se formado pela geopolítica mórmon, que valoriza a brancura, a construção urbana, o puritanismo, o patriarcado³², o passado mítico na América e o sentido de movimento como expansão ininterrupta dos Santos dos Últimos Dias sobre a Terra. Ao mesmo tempo, o mormonismo vive ressignificações de sua “visão de mundo” (Cernadas, 2009; Pantoja, 2011) em contato com culturas diferentes, vive resistência a determinadas posições institucionais, tanto internamente, sobretudo dos jovens da sociedade saturada do eu (Han, 2015) e de outras religiões que disputam territorialmente o espaço (Becker, 2012). Mas uma coisa é fato – vivemos uma conflitividade geopoliticamente feroz entre projetos de mundo religiosamente comprometidos. Os conflitos e associações daí resultantes ainda estão por ser geograficamente interpretados.

Considerações Finais

Tentei construir uma alternativa de compreensão à questão da articulação entre identidade e projeto geopolítico territorial dos Santos dos Últimos Dias (SUD) em Belém do Pará. Apresentei os fundamentos desta identidade geohistoricamente constituída – a certeza de ser o povo eleito que tem como missão criar espaços sagrados nos confins da civilização; o partilhamento de geossímbolos sagrados (concentrados e descontínuos); o culto aos fundadores e ao passado mítico da América, os tabus ligados a um comportamento puritano e a uma ética protestante. Porém, na medida em que os mórmons se expandem para a América e para o mundo, a plasticidade da identidade entra em cena, garantindo reelaboração e reinterpretções, mas sem uma ruptura completa com os parâmetros sagrados já definidos.

Esta identidade tem sua dimensão territorial num incessante movimento de expansão e, ao mesmo tempo, entrincheiramento comunitário, geopoliticamente informado, na medida em que se realiza transterritorialmente e garante negociações (mas também imposições e mesmo extermínio) com culturas locais e regionais, avançando suas construções espaciais aos membros e não-membros, marcando seu território em construção que é eminentemente urbano e que, no caso de Belém, segue o padrão de crescimento metropolitano.

A geopolítica – que é forma e projeto – se revela na ação socioespacial dos indivíduos e do coletivo ou comunidade congregada, de modo que não é possível, ao menos em minha avaliação, pensar o domínio separado da apropriação, neste caso. Assim, são inseparáveis também, os movimentos de atuação imanente (nos e dos indivíduos e grupo hierarquizado) e transcendente (expansão territorial e efetivação do projeto de mundo sacralizado).

Este movimento é conflitivo e se realiza em contextos de tensão e negociação, seja no que se refere ao próprio grupo (dissidências, espaços ainda fracamente articulados ao território, etc.), seja em relação a outros movimentos religiosos, que possuem suas próprias estratégias geopolíticas, levando a uma “guerra santa” de múltiplos territórios no Brasil.

Vários aspectos foram apenas mencionados, mas não aprofundados, dado os limites deste artigo – seu tratamento será realizado em trabalhos posteriores. Alguns destes aspectos são relativos: aos processos de treinamento de doutrinação que acompanham a infância na igreja; a posição da mulher dentro desta estrutura religiosa; a dinâmica de dominação territorial e étnica; a

32 O aspecto de gênero, importante para pensar a conflitividade e reelaborações intersubjetivas do território mórmon e da sua correlata geopolítica será discutido em trabalho posterior. Assim como aspectos étnico-raciais incontornáveis que friccionam a transterritorialidade mórmon.

disputa para “verdade história” frente a outras religiões e/ou grupo; A articulação dos mórmons com outros grupos/instituições nacionais e transnacionais.

É aqui que penso que é preciso avançar: o conflito entre projetos geopolíticos de modo a não percebermos os coparticipantes das religiões como mera “massa de manobra”, mas existências que garantem de maneira tensa e negociada o próprio movimento das religiões. Apesar da nossa visão “de fora” (científica?) intentar apreendê-las como homogêneas, não o são.

Interpretar, geograficamente, esta realidade plural, tensa e instável, no contexto emergente das visões sagradas de mundo, como aglutinadoras de identidades territoriais coletivas, não é apenas abertura temática – é uma exigência frente à realidade brasileira do 3º milênio.

Referências Bibliográficas

A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. *Princípios do Evangelho*. Impresso na Argentina, 2009. 301 p.

_____. *Nosso Legado* – Resumo da História de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Assunção: Gráfica Comuneros, 1996. 152 p.

_____. *Ensinamentos dos Presidentes da Igreja*. Joseph F. Smith. São Paulo: A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, 1998. 481 p.

AUGÉ, M. *Não-lugares*. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. 4ª edição. Campinas: Papirus, 2004. 111 p.

BECKER, Bertha K. A Geografia e o resgate da geopolítica. In: *Espaço Aberto* [On line], PPGG-UFRJ, 2012, v. 2, n. 1, pp. 117-150. <<http://revistas.ufrj.br/index.php/EspacoAberto/article/view/2079/1846>> [16 de Outubro de 2015]. ISSN: 2237-3071

BELLO, Angela A. *Cultura e Religiões*. Uma leitura fenomenológica. Bauru (SP): EDUSC 1998. 204 p.

BERQUE, Augustin. Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique. In: *Espace géographique*, [On line] 1985, v. 14, n. 2, pp. 99-104. <http://www.persee.fr/doc/AsPDF/spgeo_0046-2497_1985_num_14_2_4009.pdf> acesso em 14.10.2015>. [19 de Janeiro de 2017]. eISSN - 1776-2936

_____. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: ROSENDAHL, Zeny. & CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 84-91.

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

CASTRO, Iná E. *Geografia e Política*. Território, escalas de ação e instituições. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 83-131.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 530 p.

CERNADAS, César. C. *Nuestros hermanos lamanitas*. Indios y fronteras en la imaginación mormona. Buenos Aires: Biblos, 2008. 285 p.

_____. Fronteira de la imaginación religiosa. Indios y mormones en Formosa Oriental (Argentina). In: *Interações – Cultura e Comunidade* [On line] 2009, v. 4, n. 5. PUC-Minas, p. 129-148. <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6691>>, [14 de Outubro de 2015]. ISSN: 1983-2478

CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. 463 p.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru (SP): EDUSC, 1999. 256p.

DAVID, Sérgio N. *Freud e a Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 2003.68 p.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martin Fontes, 2003. 624 p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões*. São Paulo: Martin Fontes, 2001. 191 p.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. São Paulo: Penguin Classic e Companhia das Letras, 2013. 169 p.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. 323 p.

_____. Notas sobre a Religião como Forma Simbólica em Ernst Cassirer. *Encontro do NUPPER*. [on line] Curitiba, 2010. <https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=GyLD24gAAAAJ&citation_for_view=GyLD24gAAAAJ:ULOm3_A8WrAC>, [15 de Outubro de 2015].

GONZÁLEZ REY, F. L. La subjetividade: su significación para la Ciencia Psicológica. In: FURTADOR, O.; GONZÁLEZ REY, F. L. (Orgs.) Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais. São Paulo: Caso do Psicólogo, 2002, p. 17-42.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169-190.

_____. *O Mito da Desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 400 p.

_____. *Viver no Limite*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 320 p.

HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. Transterritorialidade e Antropofagia: territorialidade de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. In: *Geographia* [On line] v. 12, n 24, Rio de Janeiro, 2010, pp. 19-50. <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/378/297>> [19 de Outubro de 2015]. ISSN: 1517 7793.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. 102 p.

HAN, Byung-Chul. *C. Sociedade do Cansaço*. São Paulo: Vozes, 2015. 80 p.

HERSCH, Jeanne. *Karl Jaspers*. Brasília: Editora UNB, 1982. 109 p.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. [Versão Digital], 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. 5ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2010. 271 p.

MAUÉS, Raymundo. *H. Uma outra " invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Editora Cejup, 1999. 283 p.

MEINIG, D. W. *The mormon culture region: strategies and patterns in the geography of the American West, 1847-1964*. Annals of the Association of American Geographers. v. 55, n. 2. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8306.1965.tb00515.x> , acesso em 12.01.2018.

MEINIG, D. W. American Wests: Preface to a Geographical Interpretation. Annals of the Association of American Geographers, Vol. 62, No. 2, 1972, pp.159-184. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2569401>, acesso em 19.07.2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

MINAYO, Maria. C. S. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: MINAYO, Maria. C. S. (Org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 28ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 61-77.

PANTOJA Wallace. W. R. *Território e Identidade – a experiência mórmon em Belém do Pará*. Dissertação de Mestrado em Geografia sob orientação de Janete Marília Gentil Coimbra de Oliveira. Universidade Federal do Pará, 2011, 130 p. [On line] http://www.ppgeoufpa.net/images/DISSERTACOES/ANO_2009/WALLACE_WAGNER_ROD_RIGUES_PANTOJA/DISSERTACAO_WALLACE_RODRIGUES.pdf , acesso em 14.09.2015.

RELPH, E. Reflexões sobre a Emergência, Aspectos e Essência do Lugar. In: MARANDOLA Jr., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. *Qual o Espaço do Lugar?* São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 17-32

ROSENDAHL, Z. *Hierópolis: O Sagrado e o Urbano*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. 110 p.

_____. *Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica*. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 90 p.

_____. *Geografia da Religião: Uma proposta temática*. In: *Geosp – espaço e tempo* [On line], n. 11, pp. 9-19, 2002. <http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geosp/Geosp11/Geosp11_Rosenthal.HTM> [16 de Outubro de 2015]. ISSN: 2179-0892.

_____. Espaço, Política e Religião. In: ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto L. *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008. p. 9-38

_____. Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise. In: CORRÊA, Roberto L. & ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003, p. 187-221.

_____. Os Caminhos da Construção Teórica: Ratificando e Exemplificando as Relações entre Espaço e Religião. In: ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto L. *Espaço e Cultura: Pluralidade Temática*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008, p. 47-77.

SACHS, Viola. As Escrituras Sagradas e a Escritura de uma Nova Cosmogonia. In: DA MATA, R.; FERNANDES, R. C.; et all. *Brasil & EUA – Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 159-175.

SARTRE, J. P. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. 111 p.

SANTOS, Alberto P. *Geopolítica das igrejas e anarquia religiosa no Brasil. Por uma geoética de apoio mútuo*. Tese de Doutorado em Geografia sob orientação de José Willian Vesentini. Universidade de São Paulo, 2011, 394 p. [On line] <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-13012012-092001/>>, [16 de Outubro de 2015].

_____. Novas Geopolíticas, Igrejas e População sem Religião: anarquia religiosa no Brasil? In: *Geosp – espaço e tempo* [On line], São Paulo, n. 33, pp. 68-83, 2013. <<http://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/74302>> [15 de Outubro de 2015]. ISSN: 2179-0892.

VESENTINI, José W. *Novas Geopolíticas: As representações no século XXI*. São Paulo: Contexto, 2000. 128 p.

WATSON, R.; GASTALDO, E. *Etnometodologia e Análise da Conversa*. São Paulo: Vozes, 2015. 183 p.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. 288 p.

_____. *Economia e Sociedade*. Volume 1. Brasília: Editora UNB, 2012. 422 p.