

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA - PPGG**

MAICON LEMOS SATHLER

**ESPAÇO E RELIGIÃO: UM ESTUDO SOBRE SACRALIDADE EM
VITÓRIA (ES). O CASO DO MONTE HOREBE (MORRO DA GAMELA)**

VITÓRIA.
2020

MAICON LEMOS SATHLER

**ESPAÇO E RELIGIÃO: UM ESTUDO SOBRE SACRALIDADE EM VITÓRIA
(ES). O CASO DO MONTE HOREBE (MORRO DA GAMELA)**

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia, na linha de pesquisa Espaço, Cultura e Linguagens.

Orientadora: Prof.^a Dra. Ana Lucy Oliveira Freire

VITÓRIA,
2020

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

S253e Sathler, Maicon Lemos, 1981-
Espaço e Religião : Um Estudo sobre a sacralidade em Vitória (ES). Ocaso do Monte Horebe (Morro da Gamela) / Maicon Lemos Sathler. – 2020.
154 f. : il.

Orientadora: Ana Lucy Oliveira Freire.
Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Geografia Cultural. 2. Geografia da Religião. 3. Paisagem. 4. Espaço Sagrado. I. Freire, Ana Lucy Oliveira. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

MAICON LEMOS SATHLER

**ESPAÇO E RELIGIÃO: UM ESTUDO SOBRE SACRALIDADE EM VITÓRIA
(ES). O CASO DO MONTE HOREBE (MORRO DA GAMELA)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Vitória, ___ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dra. Ana Lucy Oliveira Freire
PPGG/UFES - Orientadora

Prof^o. Dr. Luis Carlos Tosta dos Reis
Membro Interno do PPGG/UFES

Prof^o. Dr. Anderson Pereira Portuguez
Membro Externo – Universidade Federal de Uberlândia-UFU, PPGG Campus Pontal



Imagem: Maicon Lemos Sathler, 2019.

"A função da oração não é influenciar Deus, mas especialmente mudar a natureza daquele que ora"

Soren Kierkegaard

AGRADECIMENTOS

A minha família

A toda minha família que sempre me envolveu com afeto proporcionando as bases para o ser humano que hoje sou.

Aos meus amigos

A Amarildo, Vinícius, Dílson, Rosa, Maria Luíza, Igor, Rodrigo Peres, Maquense, Hudson, Paulo Pimenta, Gearley, Elvis, Idelvon, Rodrigo Bergamaschi, Rafael Monteiro, Leonardo Martins, Fábio Louzada e toda a turma 2003/1 representada pela equipe Reclus FC por contribuir e apoiar o desenvolvimento desta pesquisa.

A minha Orientadora

A Profa. Dra. Ana Lucy Oliveira Freire que com sua paciência, atenção e saber orientou esta pesquisa e motivou reflexões sobre o meu ser pesquisador. Foram dois anos de muito aprendizado, muito obrigado!

A Banca Examinadora

A Profa. Dra. Ana Lucy Oliveira Freire, Prof. Dr. Luís Carlos Tosta dos Reis e ao Prof. Anderson Pereira Portuguez que aceitaram o desafio de qualificar este trabalho contribuindo para o aprimoramento desta pesquisa.

Aos peregrinos

A todos os peregrinos que aceitaram participar de minha pesquisa, dividindo comigo suas experiências e sentimentos. Sua contribuição foi de extrema importância para elucidar a complexidade da manifestação do sagrado.

Escolas

As Instituições (amigos docentes e discentes) Projeto Universidade Para todos, Colégio Americano, Escola Crescer PHD e SEB.

UFES

À Universidade Federal do Espírito Santo e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia representados pelos Professores Paulo César Scarim, Ana Lucy Oliveira Freire, Luís Carlos Tosta dos Reis, Eneida Maria Souza Mendonça, Osvaldo Martins de Oliveira, Júlio César Bentivoglio e Igor Martins Medeiros Robaina por resistirem tão bravamente ao "des" governo deste país e a omissão de investimentos para pesquisas.

RESUMO

Pensar o espaço em suas múltiplas formas e representações é tarefa que a Geografia e os geógrafos têm se debruçado desde suas origens. Para isso partiram de suas variadas escalas e valorações, como diversas categorias de análise, evoluindo na medida em que novos significados vão lhe sendo atribuídos, recriados ou resgatados. Geralmente assentados em ações humanas intencionais, resultados de processos culturais, econômicos, políticos e sociais. Diversos olhares e prismas poderão ser entendidos como as lentes pelas quais serão observados na tentativa de serem compreendidos de maneira interdisciplinar e totalizadora, características basilares da Geografia Humana. Naturalmente muitos questionamentos surgiram, ou foram sendo formulados na medida em que a dinâmica sobre este conhecimento multifacetado se intensificou. Já as unidades autônomas desta relação, os lugares, quando observados em seus detalhes, comparados ou ressignificados em novos conceitos, podem ser apresentados aparentemente antagônicos, mas como demonstraremos, muitas vezes serão complementares. Claro exemplo disso são o que conhecemos como espaço sagrado e espaço profano. Decidimos abordar estas categorias, para entender os entrelaçamentos existentes entre o fenômeno da peregrinação religiosa na transformação do espaço, ressignificando-o através de seus usos. Daí por este prisma, contribuir para elucidar um pouco mais os conceitos que consolidam esta relação. Partimos para o entendimento desta interação dialética, tanto no espaço como no tempo, mais especificamente da cidade de Vitória, Espírito Santo, Brasil, onde, ora nitidamente, ora veladamente são percebidas através do fenômeno da peregrinação diuturna, que se realiza curiosamente em uma localidade sua, muito singular, em sua região central e intensamente urbanizada. Temos como fundamentos a observação, análise e pesquisa assentadas em conceitos da Geografia da Religião, que criam, interpretam, combina ou expande-os, na busca por aprofundar e deslindar algumas importantes questões para a abertura deste debate. E que só poderão ser analisados ou entendidos através da observação atenta de seus usos. Dado ao fato de que criam e recriam territorialidades, transformando o espaço, e o cotidiano na medida de seus usos. Gerando relações harmônicas e de conflitos simultaneamente. Para tal, reconhecemos a necessidade da observação, consideremos as relações multiescalares entre o homem e o meio, como àquelas consigo mesmo, a começar, do próprio corpo, ou, na escala de seu corpo, remetendo a uma identidade com o “corpo” da cidade; vivido e manifestado, através da prática específica da Hierofania, a manifestação do sagrado, que cria conexões entre o sagrado, profano e meio, e atuam diretamente nas percepções, usos e configurações do espaço através desta prática.

Palavras-chave: Território; Religião; Espaço Sagrado e Profano.

ABSTRACT

Thinking about space in its multiple forms and representations is a task that Geography and geographers have been working on since its origins. For that, they started from their varied scales and valuations, as diverse categories of analysis, evolving as new meanings are being attributed, recreated or rescued. Several views and prisms can be understood as the lenses through which they will be observed in an attempt to be understood in an interdisciplinary and totalizing manner, basic characteristics of Human Geography. Of course, many questions have arisen, or have been formulated as the dynamics of this multifaceted knowledge intensified. As for the autonomous units of this relationship, places, when observed in their details, compared or re-signified in new concepts, can be presented as apparently antagonistic, but as we will demonstrate, they will often be complementary. A clear example of this are what we know as sacred space and profane space. We decided to approach these categories, in order to understand the intertwining existing between the phenomenon of religious pilgrimage in the transformation of space, resignifying it through its uses. We started to understand this dialectical interaction, both in space and in time, more specifically in the city of Vitória (ES), Brazil, where, sometimes clearly, sometimes veiled are perceived through the phenomenon of daytime pilgrimage, which takes place curiously in a locality - Morro da Gamela, renamed Monte Horebe - very unique, in a central and intensely urbanized region. We are based on observation, analysis and research based on concepts from the Geography of Religion. And that can only be analyzed or understood through careful observation of their uses. To this end, we recognize the need for observation, considering the multiscale relationships between man and the environment, such as those with himself, starting with his own body, or, on the scale of his body, referring to an identity with the "body" of City; lived and manifested, through the specific practice of Hierophany, the manifestation of the sacred, which creates connections between the sacred, profane and environment, and act directly on the perceptions, uses and configurations of space through this practice.

Keywords: Territory; Religion; Sacred and Profane Space

RESUMÉE

Penser à l'espace sous ses multiples formes et représentations est une tâche sur laquelle la Géographie et les Géographes se sont concentrés depuis ses origines. Pour cela, ils provenaient de leurs échelles et évaluations variées, comme plusieurs catégories d'analyse, évoluant dans la mesure où de nouvelles significations lui sont attribuées, recrées ou rachetées. Plusieurs regards et prismes peuvent être compris comme les lentilles à travers lesquelles ils seront observés dans une tentative d'être compris d'une manière interdisciplinaire et totalisante, caractéristiques de base de la Géographie Humaine. Naturellement, de nombreuses questions se posaient, ou étaient formulées dans la mesure où la dynamique de cette connaissance aux multiples facettes s'intensifiait. D'autre part, les unités autonomes de cette relation, les lieux, lorsqu'ils sont observés dans leurs détails, comparés ou re-signifiés dans de nouveaux concepts, peuvent être présentés apparemment antagoniste, mais comme nous le démontrerons, seront souvent complémentaires. Un exemple clair de ceci est ce que nous savons comme l'espace sacré et l'espace impie. Nous avons décidé d'aborder ces catégories, de comprendre les entrelacements entre le phénomène du pèlerinage religieux dans la transformation de l'espace, de le résigner par ses usages. Nous commençons à comprendre cette interaction dialectique, à la fois dans l'espace et dans le temps, plus précisément de la ville de Vitória (ES), Brésil, où, parfois clairement, parfois voilés sont perçus à travers le phénomène du pèlerinage de jour, qui se déroule curieusement dans une localité - Le Morro da Gamela, rebaptisé Monte Horebe - très singulier, dans une région centrale et intensément urbanisée. Nous avons comme fondements, l'observation, l'analyse et la recherche basées sur des concepts de la Géographie de la Religion. Et cela ne peut pas être analysé ou compris que par l'observation attentive de ses utilisations. À cette fin, nous reconnaissons la nécessité de l'observation, considérons les relations multi-scalaires entre l'homme et l'environnement, comme ceux qui se sont avec soi, pour commencer, du corps lui-même, ou, à l'échelle de son corps, se référant à une identité avec le «corps» de la ville; vécu et manifesté, à travers la pratique spécifique de la Hiérophanie, la manifestation du sacré, qui crée des liens entre le sacré, profane et l'environnement, et d'agir directement dans les perceptions, les utilisations et les configurations de l'espace à travers de cette pratique.

Mots-clés: Territoire; Ville; La Religion; Espace Sacré et Profane.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Percurso da Pesquisa	21
Figura 2 - Distribuição dos parques urbanos no Município de Vitória	23
Figura 3 - Carta do perímetro do Parque Urbano Morro da Gamela	25
Figura 4 - Carta Topográfica com a delimitação dos pontos coletados via coordenadas UTM da Reserva Ecológica Municipal Morro da Gamela	26
Figura 5 - Monte Horebe (Morro da Gamela), perspectiva a partir da Av.Leitão da Silva	27
Figura 6 - Degradação Ambiental causada pela Mineração no Morro da Gamela, perspectiva a partir do Morro da Piedade, Vitória.....	28
Figura 7- Planta com o perímetro do Parque Urbano Morro da Gamela, Vitória - Espírito Santo.....	29
Figura 8- Modelo esquemático da organização espacial das práticas de hierofania Monte Horebe.....	33
Figura 9- Estágio 1 - Área degradada por descarte irregular de lixo.	34
Figura 10 - Estágio 2 - Peregrino ora pedindo permissão divina para iniciar a subida.	34
Figura 11 - Estágio 3 - Muro das lamentações.....	35
Figura 12 - Estágio 4 – Realização de um culto noturno	35
Figura 13 - Estágio 5 - Queima dos pedidos de orações	36
Figura 14 - Morro da Gamela, perspectiva do Morro do Cruzeiro	36
Figura 15 - Avenidas Leitão da Silva, Nossa Senhora da Penha e Monte Horebe ..	71
Figura 16 - Morro Mestre Álvaro, Serra - Espírito Santo, perspectiva a partir do Morro da Gamela.....	76
Figura 17 - Morro Mochuara, Cariacica - Espírito Santo	77
Figura 18 - Morro do Penedo, Vitória, Espírito Santo	78

Figura 19 - Morro do Moreno, Vila Velha - Espírito Santo	79
Figura 20 - Vista do Morro do Cruzeiro a partir do cume do Monte Horebe, Vitória - Espírito Santo.....	79
Figura 21 - Vista do Morro Itapenambi a partir do cume do Monte Horebe, Vitória - Espírito Santo	80
Figura 22 -Morro do Convento da Penha, Vila Velha - Espírito Santo	81
Figura 23 - Mirante do Parque Estadual da Fonte Grande, Vitória - Espírito Santo ..	83
Figura 24 - Pedra dos dois Olhos, Vitória – Espírito Santo	84
Figura 25 - Morro São Benedito, Vitória – Espirito Santo	86
Figura 26 - Orla de Camburi, e o Morro de São Benedito em Vitória - Espírito Santo	87
Figura 27 - Chegada e subida de peregrinos no Monte Horebe.....	88
Figura 28 - Grupo religioso se aglutinando para a prática de hierofania	94
Figura 29 - Grupo religioso em busca da hierofania, através do círculo de oração...97	
Figura 30 - Acampamento instalado no Morro da Gamela a seis meses	102
Figura 31 - Peregrino acampado no Morro da Gamela.....	103
Figura 32 - Local onde o entrevistado Filipe costuma dormir.....	104
Figura 33 – Placa afixada pela PMV contendo as normas de utilização do parque.....	105
Figura 34 - Ladeira que permite acesso ao Parque Morro da Gamela/ Monte Horebe	107
Figura 35 - Estacionamento Parque Morro da Gamela/ Monte Horebe.....	107
Figura 36 - Ladeira de acesso ao Parque Municipal Morro da Gamela/Monte Horebe e caixa d'água da Cesan	109
Figura 37 - Momento de chegada e santificação dos peregrinos.....	111
Figura 38 – Placa afixada pelos crentes renomeando o Parque Municipal Morro da Gamela.....	111
Figura 39 - Muro das Lamentações, obras de melhorias para conter a erosão	112

Figura 40 - Muro das Lamentações, após obras de melhorias	113
Figura 41 - Família em momento de oração.....	114
Figura 42 - Pequeno altar edificado para queima de pedidos	115
Figura 43 - Escadaria que dá acesso ao cume do Monte Horebe.....	115
Figura 44 - Grupo de peregrinos praticando a hierofania pela manhã	119
Figura 45 – Bairros São Benedito, Bairro Itararé, Bairro da Penha e Bairro Bonfim	120
Figura 46 - Jornal Diário da Manhã, edição de 13/05/1917.....	122
Figura 47 - Notícias policias publicadas em jornais de 1917 e 1931 respectivamente	125
Figura 48 – Aterro do bairro Bento Ferreria, mostranto o bairro Praia do Suá (1951).....	128
Figura 49–Aterros de mangues nos bairros Bento ferreira e praia do Suá (1951) ..	129
Figura 50–Mangue nos bairros Bento ferreira e Praia do suá (1951).....	129
Figura 51–Vista da avenida Cesarl Hilal em obras. Ao fundo avenida Leitão da Silva (década 1950)	130
Figura 52 - Solicitação de missa em louvor à Santa Bárbara.....	131
Figura 53–Xangô.....	133
Figura 54–Gamela de madeira.....	135
Figura 55 - Convite para a missa de 30º dia de falecimento de Honorata.....	136

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Faixa etária dos entrevistados.....	94
Gráfico 2 - Sexo dos entrevistados	95
Gráfico 3 - Cor dos entrevistados.....	96
Gráfico 4 - Por intermédio de quem conheceram e passaram a frequentar o Monte Horebe?	98
Gráfico 5 - Região de origem dos peregrinos.....	101
Gráfico 6 - Frequência das visitas semanais.....	106
Gráfico 7 - Meio de transporte utilizado para chegar até o Parque Morro da Gamela / Monte Horebe.....	108
Gráfico 8 - Locais de maior importância para os peregrinos	110
Gráfico 9 - Qual o motivo pelo qual você peregrina até o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe?	116

LISTA DE SIGLAS

CESAN	Companhia Espírito-santense de Saneamento
FINDES	Federação das Indústrias do Espírito Santo
IJSN	Instituto Jones dos Santos Neves
PMV	Prefeitura Municipal de Vitória
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
2. MORRO DA GAMELA (MONTE HOREBE):DE PARQUE URBANO MUNICIPAL A LUGAR SAGRADO	22
2.1. A CONSTITUIÇÃO DO SIMBOLISMO RELIGIOSO NO MORRO DA GAMELA	37
2.2. PERSPECTIVAS E DIÁLOGOS TEÓRICOS	43
2.2.1. A TERRITORIALIZAÇÃO E A DESTERRITORIALIZAÇÃO: CONCOMITÂNCIA E MOVIMENTO	43
2.2.2. A PERCEPÇÃO E REPRESENTATIVIDADE DA PAISAGEM E DO LUGAR ATRAVÉS DA PEREGRINAÇÃO NO AMBITO DA TOPOFILIA E TOPOFOBIA	48
3. UMA LEITURA GEOGRÁFICA SOBRE ESPAÇO E RELIGIÃO	57
3.1 A DIMENSÃO DO CORPO: DESTERRITORIALIZAÇÃO E A (RE) TERRITORIALIZAÇÃO NO ÂMBITO DO SAGRADO E DO PROFANO.....	67
4. OLHAR A PAISAGEM: MORROS E ESPAÇOS SAGRADOS DA/NA GRANDE VITÓRIA (ES).....	72
5. A PEREGRINAÇÃO AO MONTE HOREBE: A SACRALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO	88
5.1. ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	89
5.2. O MONTE HOREBE, CONFLUÊNCIA DE VISITANTES E A TRANSFIGURAÇÃO EM ESPAÇO SAGRADO.....	93
5.3. O MONTE HOREBE, DESTERRITORIALIZAÇÃO E A (RE) TERRITORIALIZAÇÃO NO ESPAÇO SAGRADO	97
5.4. O MONTE HOREBE, A CONSTITUIÇÃO DA PAISAGEM TOPOFÍLICA E TOPOFÓBICA.....	118
6. MORRO DA GAMELA: A SACRALIDADE AO LONGO DO TEMPO.....	122
6.1. A POSSÍVEL GÊNESE DO SAGRADO NO MORRO DA GAMELA	127
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
8. REFERÊNCIAS.....	139

ANEXOS	146
ANEXO I - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	147
ANEXO II – Proporção de pessoas de 15 a 64 anos de idade segundo a cor ou raça	148
APÊNDICES	149
APÊNDICE A - Termo de Consentimento e Participação em Pesquisa.....	150
APÊNDICE B - Roteiro e Questões - Entrevista.....	151
APÊNDICE C - Questionário étnico-cultural e socioeconômico de usuários do Parque Urbano Morro da Gamela – Monte Horebe.....	153

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa versa sobre instigações e inquietações sobre as relações do espaço com a religião, e mais precisamente no esforço de entender o par espaço sagrado e espaço profano. Dúvidas e curiosidades acerca do tema se acumularam ao longo do tempo de moradia em Vitória (ES), emergindo e ganhando força, a ponto de percebermos a necessidade em desenvolver uma investigação pertinente. Nesse sentido, o que era simples curiosidade revelou-se fruto de experiências individuais e coletivas que me foram apresentadas pela vivência desde que cheguei à cidade no ano de 2001, com destaque para o campo religioso e o acadêmico.

Tais experiências, juntamente com os olhares geográficos oriundos da minha formação que começa a ser delineada através do (PUPT) “Projeto Universidade Para Todos”, é que pude, efetivamente, a partir de 2003, na Universidade Federal do Espírito Santo - UFES e como licenciado em Geografia iniciar o percurso da pesquisa científica. A formação possibilitou aguçar a minha visão me permitindo, especialmente através da Geografia Humana, traduzir no aprofundamento teórico e empírico de várias questões sociais, visando uma melhor percepção e conhecimento da configuração, mas também dos processos que perpassam a produção do espaço urbano pela sociedade.

A religião está presente no contexto da historiografia acerca da colonização da Capitania do Espírito Santo, e a escolha deste nome se deu em referência a uma data especial na matriz judaico-cristã. Ao longo da história local e de todo o estado, a religião está na edificação de pontos, nos eventos de peregrinação e procissão que denotam espaços e lugares sagrados para as mais diversas matrizes religiosas, dentre as quais, em quantidade, se destacam pontos de matrizes católicas como o Santuário Basílica de Santo Antônio, Catedral de Vitória, Convento da Penha, etc.

Devido à própria historiografia do território capixaba, emergindo neste contexto de colonização e avanço das relações étnico-raciais, e também culturais, é possível encontrar outras referências socioespaciais, na ocupação destes espaços e suas

ressignificações, dentre as quais podemos citar as de matrizes africanas: O Píer de Iemanjá na Praia de Camburí com suas práticas em datas festivas do sincretismo brasileiro, as Festas do Congo, Puxadas de Mastro, cortejos variados sob ritmos como o Ticumbí, e outras manifestações, carregam a sua própria forma de organização do espaço e do lugar atrelados ao passado e presente afrodescendente. Além disso, destacam-se também pontos distintos das religiões cristãs protestantes, que para além de seus templos, buscam a sacralidade em locais naturais e de morfologia elevada, a exemplo dos “montes” estes que neste trabalho terá atenção especial.

Isso ocorre no seio de outras religiões, como é caso do Mosteiro Zen Morro da Vargem, localizado em Ibiracú, onde sua natureza religiosa tem como matriz o Budismo. Assim, a partir dessa inicial premissa, destacamos o caráter de sacralização dos espaços, que poderão ser detectados desde as origens da ocupação do território capixaba, até os microcosmos desta pluralidade na evolução das mais importantes religiões no estado.

Sendo assim, tais espaços e territórios, sobretudo os urbanos, quando analisadas no âmbito da Geografia Humana, demonstram também, e ainda mais, quando em uma mesma região, há possibilidades de certa interação, entre os diversos olhares sobre estes espaços, nas bases da percepção e coexistências entre os homens e o meio, mas também potenciais geradores de disputas e conflitos no interior desses territórios.

É oportuno citar que quando empreendemos as primeiras leituras e estudo sobre o tema, na Geografia especialmente, encontramos relativamente poucas referências, especificamente no viés que optamos, sendo este mais voltado ao cristianismo protestante.

Vista que, seja local ou regionalmente, o tema da religião, de forma geral encontra muitas vezes resistências importantes nos ambientes acadêmicos. Daí a nossa intenção em contribuir com o presente estudo de maneira mais factual ou descritiva, mas, além disso, nosso intento é o de proporcionar uma visão mais ampla sobre movimentos que embora aparentemente antagônicos, se apresentam, como

veremos, motores de transformações dos sujeitos circunscritos em suas diversas escalas espaciais e temporalidades, e do mesmo modo, em suas religiosidades nesta relação com o espaço, representados em nossa cidade, aquilo que poderemos chamar de lugares sacralizados.

Logo, o olhar lançado sobre o espaço urbano de Vitória, em especial sobre as morfologias acidentadas, por conseguinte aguçado pela curiosidade e somado a necessidade de analisar como os indivíduos buscam algo imaterial nos espaços onde a sacralidade pode proporcionar a estes uma experiência fidedigna para a resolução das intempéries em que se encontram, apresentaram-se como elementos de fundamental importância para que iniciássemos este estudo.

Nesta conjuntura tomamos conhecimento da existência da área em estudo a partir de relatos informais apresentados por pessoas que realizam visitação constante, tendo como único objetivo a prática religiosa, ao Monte Horebe (oficialmente, Parque Municipal Morro da Gamela), na área central da cidade de Vitória – Espírito Santo. Diante de tal fato, logo percebemos que se tratava de um território que se distinguia dos demais e que o tornava diferenciado dos convencionais parques naturais possíveis de serem encontrados na cidade de Vitória.

O contato com outras vertentes protestantes nos propiciou a reflexão acerca dos costumes desses grupos, e sobre as possibilidades de buscas por territórios em que a sacralidade se constitui de maneira “real”, tais buscas se apresentam na forma de peregrinação que mediante a sua matriz religiosa se difere das procissões católicas, além de apresentar fatores como, sua intermitência e simbologia.

Decorrente da carência de trabalhos sobre essa temática, para suprir a necessidade de desenvolvimento da presente pesquisa, viu-se a necessidade de aprofundamento da análise em escala local por meio de um trabalho que se dispusesse realizar visitas a campo, haja vista, que cobrir todos os espaços que se dedicam a sacralidade de acordo com seus credos seria um trabalho extenso, e que qualitativamente ficaria a desejar em função também do tempo. Dessa forma, o recorte escolhido, diz respeito como e onde a sacralidade de um lugar específico pudesse nos proporcionar contato com experiências e percepções do espaço com

certa segurança. Voltamos nossos olhares ao emblemático Parque Municipal Morro da Gamela, que trataremos aqui por Monte Horebe de Vitória ou apenas por Monte Horebe, na área central da cidade de Vitória, Espírito Santo.

Para melhor entendimento da trajetória percorrida durante o período de construção desta pesquisa até o momento, é exposto o organograma (figura 1), que apresenta sucintamente os caminhos percorridos durante o desenvolvimento da pesquisa.

O trabalho se apresenta organizado da seguinte forma: no capítulo 1, apresentamos o Parque Municipal Morro da Gamela e seu entorno, e após o resgate dessa historicidade são apresentadas as ressignificações (e renomeação de cunho religioso) do local enquanto Monte Horebe, transformando-o em simulacro por seus usuários. Apresenta-se também o arcabouço bibliográfico balizador deste trabalho, nas perspectivas e referenciais teóricos, com aprofundamento na interpretação de territorialização e desterritorialização proposta por Deleuze e Guatarri na visão de Rogério Haesbaert, a paisagem e o lugar na perspectiva de Dardel e Jean-Marc Besse e a discussão da paisagem no âmbito da topofilia e topofobia em Yi Fu Tuan, além das importantes contribuições de Rosendahl e Eliade versando sobre a sacralidade.

No capítulo 2 buscamos discutir a fundação do território sagrado através da manifestação de uma hierofania juntamente com o desejo de sacralização do próprio corpo e a manifestação da vontade de peregrinar até o Monte Horebe tendo como objetivo estabelecer uma desterritorialização e, concomitantemente, gerar uma reterritorialização. Os ritos, os cânticos e as preces se apresentam como um conjunto de elementos de grande importância para o peregrino que entende o Morro da Gamela/ Monte Horebe com um local de morada inquestionável do sagrado.

O capítulo 3 dialoga sobre a territorialização e desterritorialização no âmbito do sagrado e do profano, partindo do corpo do próprio sujeito até o espaço da cidade, também realizamos aqui um rápido percurso sobre outros morros da Região Metropolitana da Grande Vitória e seus usos pela população local.

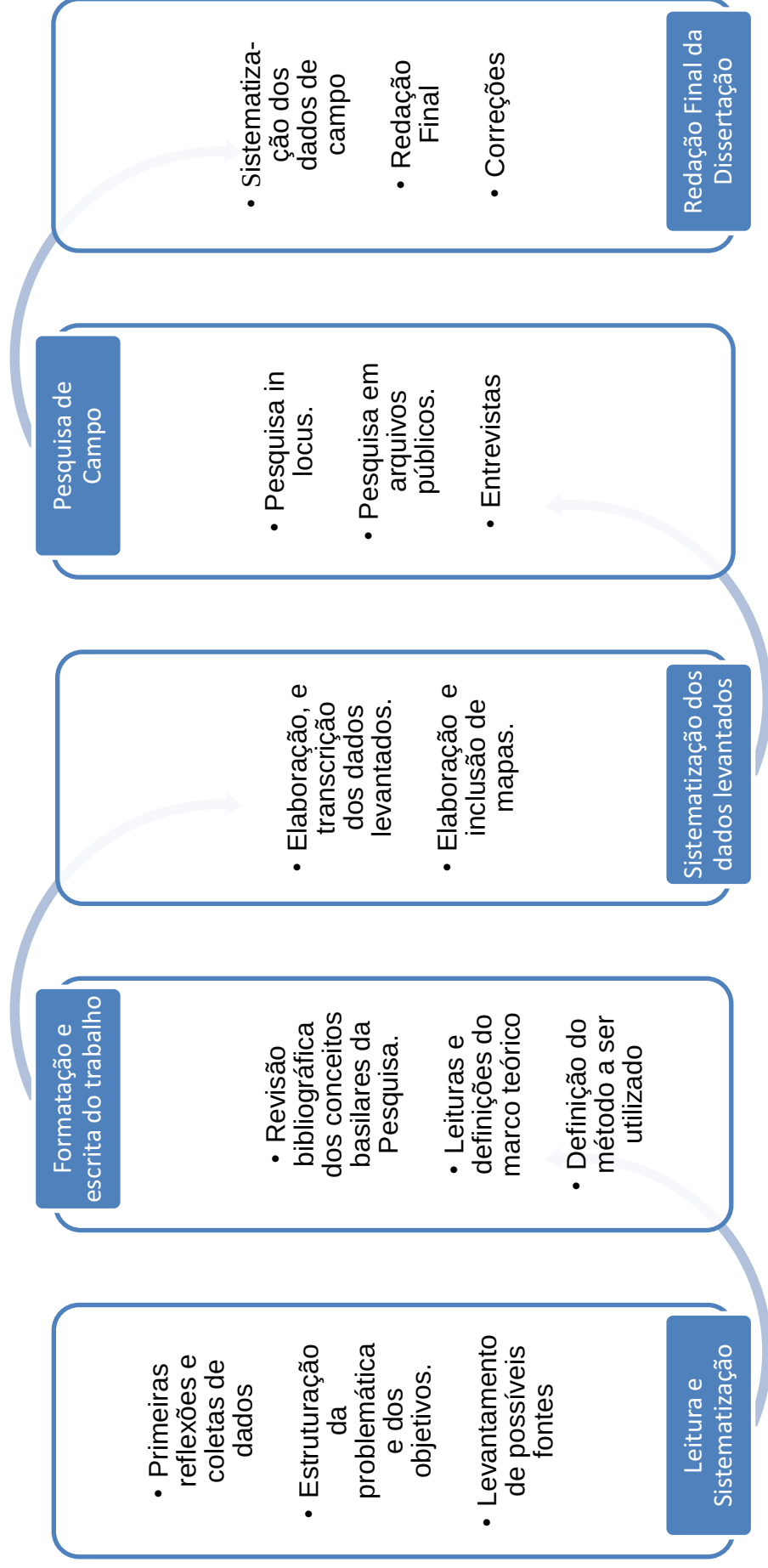
O capítulo 4 propõe analisar a importância dos mirantes da cidade para a observação da paisagem urbana e a possibilidade de interação entre os diversos olhares sobre o espaço geográfico, nas bases da coexistência entre homem e o meio. Não menos importante é entender como a motivação deste olhar possibilita o observador ver-se inscrito na paisagem, compreendendo esta transcendência do olhar na perspectiva da Geografia Humanista. E, assim, valer-se deste olhar como uma ferramenta para propor a transformação do espaço, uma contribuição para esboçar novas maneiras de pensar a cidade e planejar o espaço urbano, partindo do princípio de que qualificar o olhar é uma possibilidade variável para examinar os elementos que compõem a paisagem de maneira ativa.

O capítulo 5 discute as formas de deslocamento utilizadas pelos peregrinos para chegarem até o Morro da Gamela/ Monte Horebe e também apresenta o conjunto de informações obtidas por meio dos trabalhos de campo realizados no local, imagens, gráficos e relatos dos peregrinos compõem essa parte do trabalho e nos auxiliam de maneira significativa no entendimento da imagem cristã sagrada manifestada na região.

O capítulo 6 busca discutir o Morro da Gamela em outro momento histórico, ainda durante o século XX, o mesmo morro que nos dias de hoje é tido como sagrado pelos praticantes do cristianismo no passado era sagrado para os candomblecistas que ali praticavam seus cultos e buscavam manter viva a chama de uma religiosidade proveniente do continente africano trazida para o Brasil por africanos aqui escravizados.

As considerações finais encerram esse ciclo, mas, não anunciam o término dessa caminhada que busca discutir a Geografia e o Sagrado e que pretende, futuramente, seguir investigando essa forma de enxergar e conviver com espaços que para alguns são apenas espaços públicos para o lazer enquanto que para outros são lugares de culto e transformação pessoal. Também ressaltamos a importância de Honorata Maria de Souza na história do sagrado capixaba a partir dos cultos de Candomblé, uma importante figura que tivemos a satisfação de saber de sua existência quando nos aproximávamos do fim dessa pesquisa.

Figura1: Percorso da Pesquisa



2. MORRO DA GAMELA (MONTE HOREBE):DE PARQUE URBANO MUNICIPAL A LUGAR SAGRADO

Os parques urbanos de Vitória (ES) aparecem em distintas formas, e locais na cidade. No que diz respeito aos usuários, e seus usos sobre prerrogativa do poder público, oficialmente são variados os usos, que vão desde espaços para caminhadas, corridas e outras práticas esportivas, mas também para descanso; lugar de brincados e brincadeiras para crianças e adolescentes, atividades visando o bem-estar, etc. Nos dias atuais, fora da legalidade, até como espaço de moradia aos que estão em situação de rua, os parques servem.

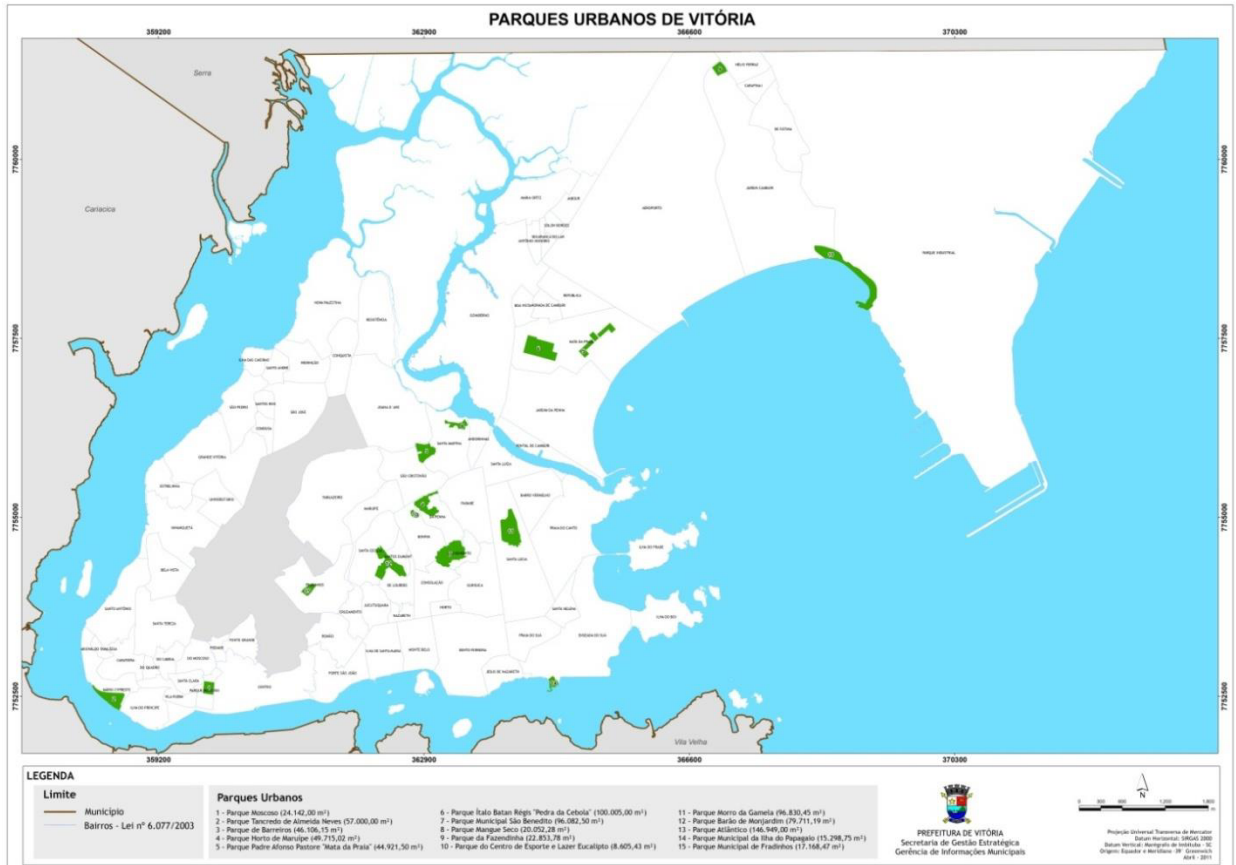
Se faz necessário, no contexto deste trabalho de pesquisa tecer uma discussão sobre a instituição desses parques e seus usos no âmbito da (re)significação pela população, e a partir disso, abordar a singularidade no que concerne aos usos que se apresentam no Parque Municipal Morro da Gamela que se dá a partir do uso religioso atraindo várias pessoas residentes no município de Vitória e também oriundas de outros municípios.

O município de vitória possui, institucionalmente, 15 Parques Urbanos com diferentes morfologias, alguns constituídos pelo poder público a mais tempo enquanto que outros são de constituição mais recente. Contando com uma formação bem diversificada é possível encontrar nos parques urbanos da capital capixaba ambientes naturais como orlas, morros, manguezais e até monumentos artificiais produzidos pelo homem que transcendem os limites do físico, haja vista que estão impregnados de valores e significações que dizem respeito a diversos grupos inseridos na história capixaba. Nesse sentido, segundo o Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN, 2015) ao revisar o Plano Diretor Urbano do Município de Vitória assinala que:

Os elementos naturais da paisagem são fundamentais para o bem-estar do cidadão e podem propiciar um equilíbrio entre a função urbana e a ecológica. Há ainda o ganho de vitalidade quando aliados aos espaços públicos, tais como, ruas, parques, praças, que, se bem cuidados e potencializados, podem promover a inclusão social e a interação necessária para

tornar a vida urbana mais interessante e saudável (IJSN, 2015, p.13).

Figura 2: Distribuição dos parques urbanos no Município de Vitória



Fonte: Prefeitura Municipal de Vitória. (2019)

Assim, se apresentam em diferentes perspectivas no que diz respeito ao uso desses lugares pelos cidadãos, com diversidade e em objetivos de diferentes tempos da administração pública. No que concerne aos parques urbanos mais recentes do município de Vitória é necessário resgatar a historicidade da cidade e consequente ato da administração pública, nesse sentido, dentre os quais os parques mais recentes foram institucionalizados no ano de 2007 por meio de decretos municipais, são os seguintes: Parque Municipal Barão de Monjardim, decreto nº 13.378/2007, localizado entre os bairros Santa Cecília, Lourdes e Santos Dumont; Parque Municipal Morro da Gamela, decreto nº 13.376/2007, localizado entre as Avenidas Leitão da Silva e Nossa Senhora da Penha e circundado pelos bairros Santa Lúcia, São Benedito, Praia do Canto e Parque Municipal Atlântico, decreto nº 13.377/2007, localizado no final da orla da praia de Camburí. Tais parques urbanos são áreas que possuem recursos naturais e culturais e a partir de então passaram a constituir

oficialmente o conjunto de espaços públicos municipais abertos à visitação na cidade.

Percebe-se maior prioridade do poder público sobre alguns em detrimento de outros, o que confere a poucos parques o uso diário e intermitente pela população e a não disseminação de seu uso para a sociedade capixaba, o que restringe o uso do espaço a determinado estrato social, a saber, dentre os parques municipais de Vitória, o Parque Padre Alfonso Pastore abrange uma área de 44.000 m² (quarenta e quatro mil metros quadrados) em um complexo de 5 praças públicas no bairro Mata da Praia, e conta com vegetação remanescente do bioma de restinga.

Dessa forma, o objeto de estudo (ver figura 3, 4 e 5) onde esta pesquisa se desenvolveu está inserido no contexto urbano e da administração pública municipal de Vitória (ES) em espaços-tempos distintos e que em um fluxo constante, tem se transformado tanto no campo físico de suas atribuições naturais, quanto no âmbito simbólico. Constitui-se de grande singularidade no que diz respeito ao uso e ocupação: o Parque Municipal Morro da Gamela.

O Morro da Gamela (Monte Horebe) está assentado em uma formação rochosa granítica de pouco mais de cem metros e apresenta uma vegetação rupestre rareada, situado entre áreas de intensa circulação de pessoas, veículos e mercadorias, elevado entre as duas vias que são respectivamente as Avenidas Nossa Senhora da Penha e Leitão da Silva.

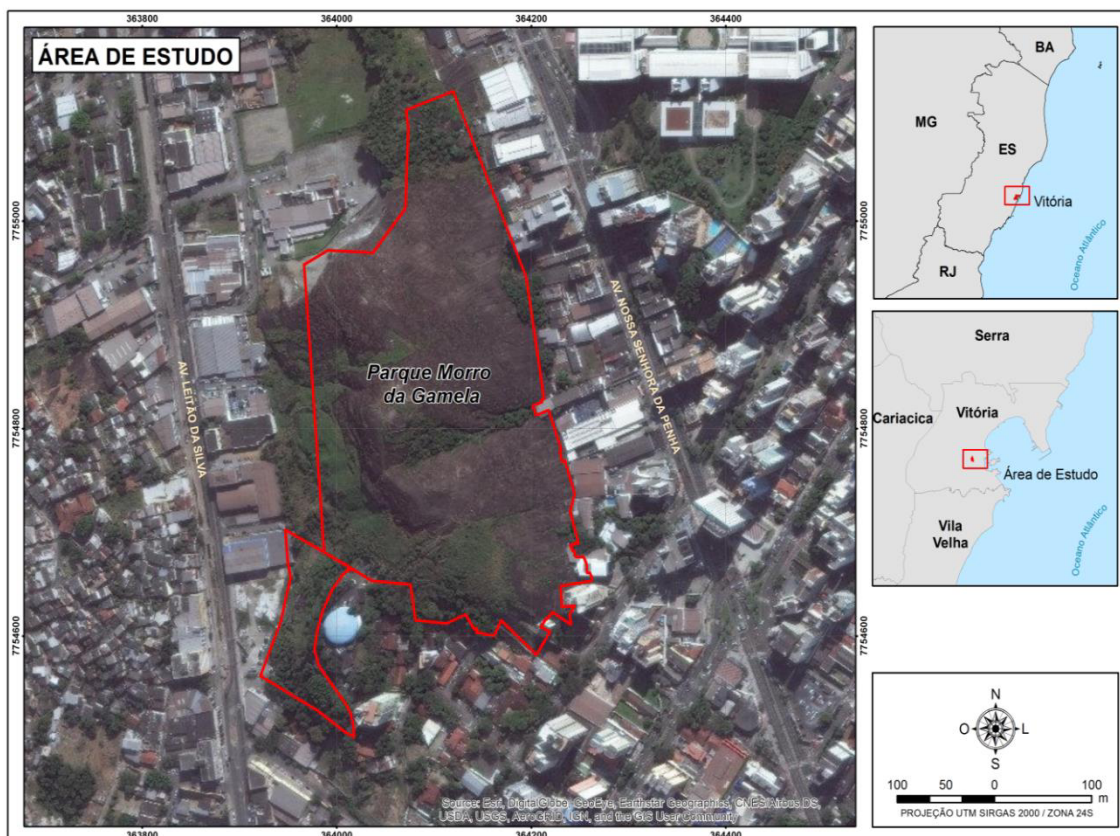
O Parque Municipal Morro da Gamela (Monte Horebe) remonta em sua historicidade os anos finais do século XIX através do plano de expansão urbana denominado “Projecto Novo Arrabalde”¹ correspondendo a bairros atuais como Itararé, Horto, Santa Luzia, Praia do Suá, Praia de Santa Helena, Santa Lúcia e Praia do Canto, onde o engenheiro Francisco Saturnino de Brito (1864-1929) propôs na época o uso residencial unifamiliar e o espaço de livre acesso e uso público, assim tem-se o primeiro registro de finalidade desse espaço. A segunda proposição pelo poder

¹Processo expansivo, seguido a partir de projetos já existentes nas principais cidades brasileiras, seu intuito era a expansão do terreno além do uso e ocupação de espaços periféricos mediante aterros de mangues e avanços sucessivos ao mar.

público diz respeito a sua criação como Reserva Ecológica Municipal no ano de 1992 através do decreto nº 8905, em seu primeiro artigo, originalmente contava com 295.340,00 m² (duzentos e noventa e cinco mil, trezentos e quarenta metros quadrados) a saber que:

O prefeito Municipal de Vitória, Capital do Espírito Santo, usando sua atribuição legal e com base no Art.17 inciso VII, e Art. 242, da Lei nº 3.158, de 10 de fevereiro de 1984, referente ao Plano Diretor Urbano de Vitória. [...] Considerando o que estabelece o Art. 171, inciso IV, da Lei Orgânica Municipal de Vitória, que atribui ao poder público o dever de preservar a vegetação e implantar unidades de conservação; [...] Considerando a alínea “B”, do Art. 10, da Lei nº 3.502, de 17 de Novembro de 1987, que dispõe sobre a política do meio ambiente; [...] Considerando a necessidade de proteger os sítios de excepcional beleza e valor científico, a teor do Art.172, inciso IV, da Lei Orgânica do Município de Vitória, e Considerando, finalmente, que a área possui relevância para o Município, no sentido de incluí-la em programas de educação ambiental, turismo e lazer. (PMV, 1992 p.1)

Figura 3: Carta do perímetro do Parque Urbano Morro da Gamela



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Assim, seus objetivos vislumbravam a preservação permanente, sendo vedadas dentro de seus pontos limites quaisquer atividades que poderiam reduzir, parcelar bem como destinar a outros fins. Tais observâncias não foram seguidas pela população local, e o uso do entorno se deu a partir de interesses públicos e privados, nesse sentido, ruas sem saída foram criadas, prédios com 3 pavimentos ou mais, sobretudo em seu entorno, alguns pontos dificultaram ao longo do tempo a visualização do referido espaço. Assim, os pontos que originalmente serviram de base para o registro da implantação da reserva foram coletados via coordenadas UTM (Universal Transversa de Mercator) (PMV, 1992, 2007) e em breve análise é possível ver o avanço das atividades diversas no entorno (ver figura 3 e 5).

Figura 4: Carta Topográfica com a delimitação dos pontos coletados via coordenadas UTM da Reserva Ecológica Municipal Morro da Gamela



Fonte: Prefeitura Municipal de Vitória, Decreto 8905/1992. (2020)

No entanto, em sua historicidade recente, especificamente no ano de 2007 é notória a atuação do poder público municipal que através do Decreto nº 13.376 mudou a categoria da Reserva Ecológica Municipal, tornando-a Parque Municipal Morro da Gamela, nesta mudança cabe ressaltar a perda significativa na área total que de 295.340,00 m² (duzentos e noventa e cinco mil, trezentos e quarenta metros quadrados) foi reduzida a 96.830,45 m² (noventa e seis mil, oitocentos e trinta metros e quarenta e cinco centímetros quadrados) e perímetro de 1.505,56m (um mil, quinhentos e cinco metros e cinquenta e seis centímetros) que compõe áreas agora públicas, localizadas entre os bairros Santa Lúcia, São Benedito, Santa Luíza e Praia do Canto.

Figura 5: Monte Horebe (Morro da Gamela), perspectiva a partir da Av. Leitão da Silva



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Tais perdas referem-se a lotes que originalmente tinham entorno de 500 m² (quinhentos metros quadrados) passando a ter até 20.000m² (vinte mil metros quadrados) além dos indícios impressos no maciço granítico que se apresenta com elevações e sinuosidades devido a sua formação que culminou em diferenciadas altitudes em sua área total e que tais elevações dizem respeito ao mesmo corpo do maciço, revelando a prática de mineração no local (ver figura 3, 5 e 7), e que se apresenta no contexto da ilegalidade em seu tempo haja vista que o Art. 2º expressa que:

Fica a área demarcada sujeita ao regime de preservação permanente estabelecido pela legislação Federal, Estadual e Municipal vigente, não podendo ser reduzida, parcelada ou destinada a outro fim, cabendo ao poder público municipal zelar pela fiel execução, dentro dos limites da sua competência. (PMV, 1992 p.2-3)

Assim, em uma breve análise das cartas topográficas disponíveis nos decretos remontam o cenário do uso e a ocupação do solo pela mineração que se deu enquanto Reserva Ecológica Municipal e precedeu a legislação que a tornou Parque Municipal Urbano. Nesse sentido, a área limítrofe da atividade de mineração parou aproximadamente nos pontos (O,P,Q,R,S,T e U) e (2,3,4,5,6 e 7) da carta e planta (ver figura 3 e figura 6) do atual Parque Urbano Morro da Gamela (PMV,1992,2007).

Figura 6: Degradação Ambiental causada pela Mineração no Morro da Gamela, perspectiva a partir do Morro da Piedade, Vitória – Espírito Santo.



Fonte: André Coelho. (2020)

A partir da imagem a cima, podemos vislumbrar a questão histórica vinculada à expansão da cidade. A Pedra da Gamela, nobre e esplêndida, concede à paisagem singular fascínio, porém, a degradação exposta apresenta-se como uma chaga, proporcionada em nome do progresso para a fabricação de paralelepípedos, entre as décadas de 1960 e 1980.

propõe que “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”.

Entendemos ser de fundamental importância constar neste capítulo inicial de nossa pesquisa, que o olhar sobre o Morro da Gamela como um local sagrado não se trata de uma prática nova e concebida pelo protestantismo, como talvez alguns frequentadores do parque municipal e também peregrinos² que ali chegam, podem vir a acreditar. Os cultos sagrados ocorrem nessa área, conforme registrado por um jornal da época, desde o século XX, as manifestações religiosas de matriz africana se faziam presente na área por meio da prática do Candomblé.

Não podemos afirmar que foram os candomblecistas os primeiros a enxergar aquele espaço como sagrado e ali praticar cultos. Porém, em sua edição de nº 225, publicada no dia 13 de maio de 1917, o jornal capixaba Diário da Manhã, noticia uma diligência policial realizada no Morro da Gamela tendo como um dos alvos a residência de Honorata Maria de Souza, que foi intimada, juntamente com outros moradores da área, a prestar esclarecimentos sobre “a vida misteriosa do pessoal da Gamella” e suas “reuniões suspeitas”. Os intimados compareceram a delegacia liderados por Honorata, referenciada conforme o texto do periódico, como “a soberana do candomblé”. Em capítulo vindouro buscamos discutir mais detalhadamente essa prática religiosa de matriz africana no Morro da Gamela.

Percebemos então, a existência daquilo que, talvez, poderíamos chamar de um dualismo de uso no Parque Municipal Morro da Gamela, pois, este se dá partir de duas perspectivas, a do uso no sentido de sacralidades de cristãos protestantes, praticando ali naquele espaço cultos, preces e musicalidade, e em outra perspectiva se tem por outros usuários o uso secular não religioso, como práticas esportivas, ecoturismo e simples visitaçã, o primeiro qualifica-se como território sagrado enquanto o segundo representa ausência de consagração, sendo assim um território profano, um território não religioso (ELIADE, 2013).

²Termo originado do latim, *peregrinus*, trata-se do indivíduo que realiza uma jornada de viagens, porém, não se trata de alguém que vai a algum lugar apenas, e sim, alguém que está fora de sua casa. De acordo com Souza (2018, p. 689), na maioria das vezes, os peregrinos são atraídos ao centro de peregrinação em virtude das notícias de milagres que estes acumulam.

Nesse sentido, a lógica que se apresenta no uso desse espaço pelos sujeitos religiosos se dá também a partir de um dualismo fundamental que reside no seio do protestantismo e seu desenvolvimento como religião, onde, na visão dos seguidores destes ensinamentos, o tempo e o espaço se dividem em perdição e salvação. Sua base elementar reside na fé dos cristãos que para aquele lugar peregrinam, no que diz respeito ao tempo, Eliade (1992) salienta que:

O homem religioso vive assim em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à eternidade. (ELIADE, 1992,p.59).

Ainda tratando dessa dualidade do sagrado e do profano em sua dimensão temporal, enquanto busca pelos seres humanos religiosos, Durkheim (2008) expõe que:

[...] a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo. É, pois, necessário destinar aos primeiros dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas [...] Não existe religião nem, por conseguinte sociedade que não tenha conhecido e praticado essa divisão do tempo em duas partes estanques, alternando uma com a outra conforme uma lei variável de acordo com os povos e as civilizações; é até muito provável, como dissemos, que tenha sido a necessidade dessa alternância que levou os homens a introduzirem, na continuidade e na homogeneidade da duração, distinções e diferenciações que ela não comporta naturalmente. (DURKHEIM, 2008, p.373)

Assim, para alcançar aquilo, que na visão dos peregrinos, é a efetivação da salvação, é preciso convergir, sempre que possível, para o abandono daquelas práticas, entendidas por eles, como vida mundana, onde se busca o afastamento do pecado, na perspectiva de sua santificação. Em algumas entrevistas realizadas e

que serão apresentadas ao longo deste trabalho, será possível conhecer melhor essa visão de mundo. No entanto, segundo (LARA, 2008: 40) “mesmo com suas especificidades, os opostos são necessários e interdependentes, pois o sagrado não seria o que é sem o profano, o qual não sobreviveria sem a atuação do sagrado. A reciprocidade é, portanto, necessária e fundamental”.

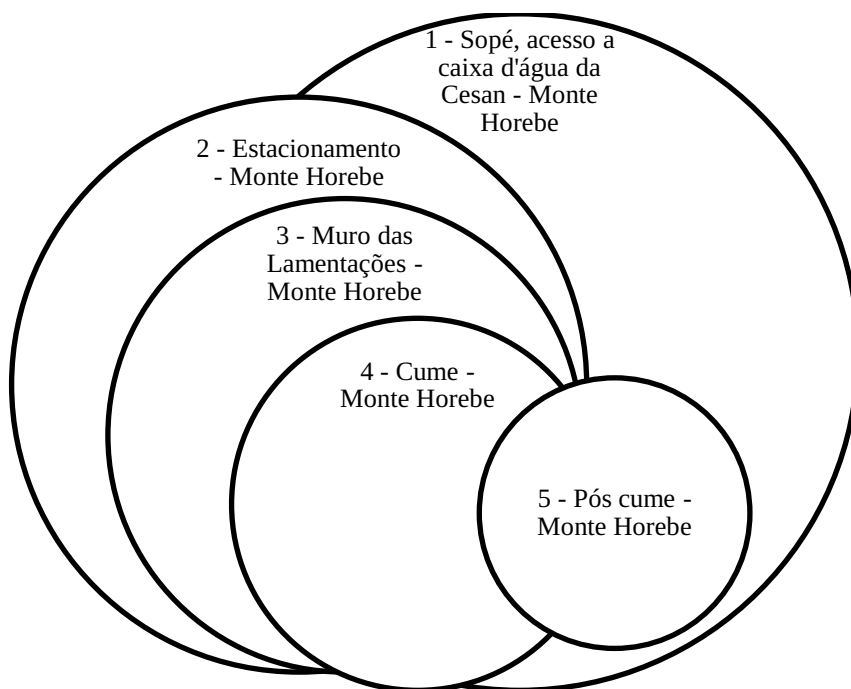
Em consonância e ainda refletindo sobre essa dualidade, na oposição sagrado versus profano, por vezes se apresenta sublimada “[...] por uma espécie de contradição, o mundo sagrado parece tender, por sua própria natureza, a se propagar nesse mesmo mundo profano que, por outro lado, exclui: ao mesmo tempo em que o repele, tende a derramar-se sobre ele assim que se aproximam” (DURKHEIM, 2008, p.384).

Tal diferenciação necessita então de um espaço para se constituir no mundo material, assim a dualidade daquilo que é sagrado e do profano se apresentam desde o corpo do sujeito até a materialidade da própria cidade.

No que concerne à subida, os peregrinos a entendem como necessária para se desvencilhar do profano, onde cada estágio do Morro (ver figura 8) representa, para esses crentes protestantes, a aproximação com o divino e afastamento do pecado, concernente a esta mística Durkheim (2009) chama a atenção que:

Com efeito, ainda que, como definimos, o pensamento religioso seja algo completamente diferente de um sistema de ficções, as realidades às quais ele corresponde só chegam, no entanto, a se exprimirem religiosamente se a imaginação as transfigura [...] O mundo das coisas religiosas é, portanto [...] mundo parcialmente imaginário e que, por essa razão, presta-se mais facilmente às livres criações do espírito. (DURKHEIM, 2009, p.454)

Figura 8: Modelo esquemático da organização espacial das práticas de hierofania Monte Horebe



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Para tanto, o Monte Horebe é dividido em 5 (cinco) momentos e seu simbolismo reside na peregrinação e subida ao morro e se manifesta diferentemente de acordo com cada segmento religioso cristão que ali visita e o estágio final dessa hierofania³ resulta na maioria das vezes na queima de pedidos no pós-cume.

Assim o uso e ocupação do estágio 1 é caracterizado por representações do profano, evidenciado em toda a materialidade produzida pela cidade, a exemplo os pontos viciados de lixo, e outras formas de degradação que são encontrados no entorno onde há a ocupação humana. A placa afixada indicando a proibição de descarte de lixo e o aspecto degradado do solo nesta área, no início da ladeira de que possibilita acesso ao Morro da Gamela, sugerem que o descarte incorreto de resíduos ali ocorre com frequência.

³Trata-se da manifestação da sacralidade, criando conexões entre o sagrado, o profano e o meio, e atuam diretamente nas percepções, usos e configurações do espaço através desta prática.

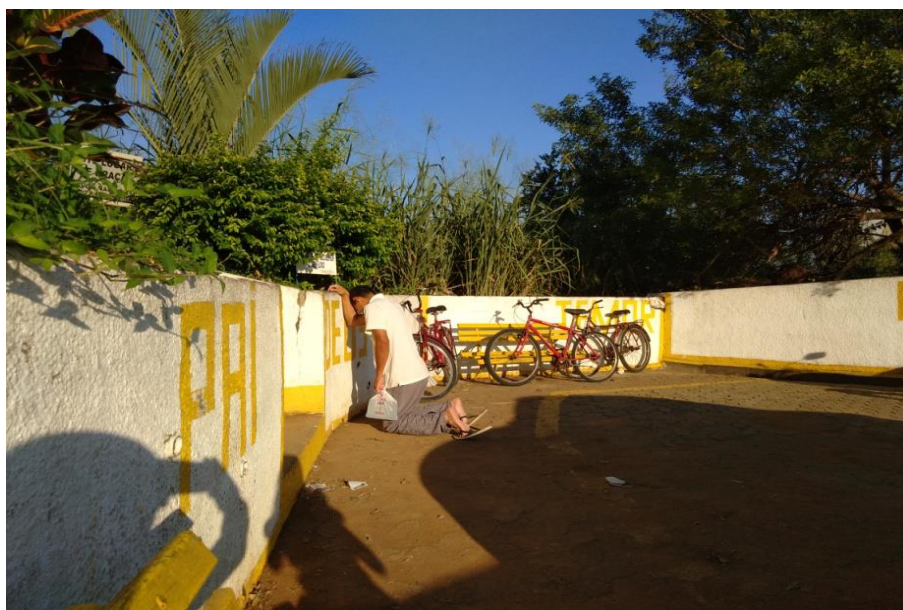
Figura 9: Estágio 1 - Área degradada por descarte irregular de lixo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

O estágio 2, é caracterizado por local de sacração⁴ no sentido de purificação do seu corpo haja vista que, segundo os preceitos cristãos, a santificação é progressiva e intermitente a medida que o caráter do cristão precisa se aproximar dos exemplos do próprio cristo, assim se faz necessário pedido de permissão para se encontrar com o divino (BÍBLIA,1993);

Figura 10: Estágio 2 - Peregrino ora pedindo permissão divina para iniciar a subida.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

⁴Atribuição de caráter sagrado ou respeito religioso a alguma coisa.

O estágio 3 é caracterizado fisicamente por um espaço onde as pessoas se aglomeram em frente a uma ravina que os peregrinos denominaram de muro das lamentações constituindo-se em um simulacro⁵ do atual Muro das Lamentações localizado em Jerusalém;

Figura 11: Estágio 3 - Muro das lamentações.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

O estágio 4 se caracteriza pelo local das práticas hierofânicas, como o culto que se apresenta distinto aos cultos presentes nos templos.

Figura 12: Estágio 4 – Realização de um culto noturno.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

⁵Representação, imitação.

No estágio 5 acontecem os ritos, preces, cânticos e queima de pedidos⁶ de orações de outras pessoas, que por razões diversas não podem peregrinar até o Monte Horebe.

Figura 13: Estágio 5 - Queima dos pedidos de orações.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Figura 14: Morro da Gamela, perspectiva do Morro do Cruzeiro



Fonte: André Coelho. (2020)

⁶Prática religiosa das Igrejas Evangélicas de anotar preces em pequenos pedaços de papel para que pessoas delegadas a subir o Monte possam orar e interceder por estes pedidos.

Logo, o uso do espaço por cristãos protestantes culminou em uma prática humana comum que é denominar aquilo com que se relaciona, dessa forma, atribui-se nomes a plantas, lugares, objetos a fim de referenciá-los, e ao fazê-lo, ocorre então uma ressignificação do lugar, assim, o Monte Horebe passa então ser enxergado como um território sagrado para estes sujeitos que são oriundos de diversas partes do Estado e do Brasil e que percorrem diariamente diferentes trajetos, em momentos distintos do dia para utilizarem o espaço do Parque Morro da Gamela.

É importante ressaltar que o espaço tem caráter público e nesse sentido, as práticas de uso diárias pela população se dão em concomitância, ocorrendo tanto práticas seculares quanto práticas de hierofanias cristãs protestantes, tais ocorrências acabam por territorializar o espaço, se faz necessário também mencionar que outras práticas de matrizes religiosas que não são ligadas ao protestantismo, tais como celebrações religiosas de matriz africana, de budismo, dentre outras, não se manifestam no local. Dessa forma, as práticas religiosas que predominam no Morro da Gamela são predominantemente protestantes.

2.1. A CONSTITUIÇÃO DO SIMBOLISMO RELIGIOSO NO MORRO DA GAMELA

O local se apresenta com dois nomes, revelando a transmutação de sua toponímia⁷ e fazendo alusão ao conhecido Monte Horeb ou Gabal Musa, e também Monte Sinai, uma montanha na península do Sinai, no Egito. Para satisfazer a necessidade dos atuais peregrinos, este fragmento da geografia capixaba é deslocado no espaço e no tempo. Ocorre então, uma transformação que modifica o uso do lugar pelos grupos que assiduamente ali frequentam, grupos esses que tem como propósito a busca pela manifestação do sagrado. Ainda no que diz respeito ao Monte Horeb, este é considerado um local sagrado pelas religiões abraâmicas (o Monte Sinai é mencionado muitas vezes no Livro do Êxodo e em outros livros da Bíblia e do Alcorão).

Talvez seja oportuno e possível indagar sobre estes “simulacros” para além de um referencial de modelo, mas como novas possibilidades de narrativas e de

⁷Da lexicografia - parte da onomástica que estuda os nomes próprios de lugares.

transformações efetivas no espaço. Assim, ao tomar o chamado Monte Horebe da capital Vitória como um simulacro que foi se diferenciando e se reconfigurando como um espaço de manifestação do sagrado e que passa a ser procurado, inventado, representado e vivenciado por pessoas nas mais variadas horas do dia e da noite, é possível afirmar, conforme observado nas visitas a campo, que os peregrinos que ali chegam buscam ativamente a transformação do espaço tendo como principal e única referência o sagrado.

Os usos desses espaços eminentemente urbanos, voltados às práticas geradoras de simbolismos, em constante transformação e em dimensões variadas, corroboram para uma integração entre o homem e o meio tão intensamente quanto entre o homem e si mesmo. Os simbolismos religiosos reproduzidos ali, presentes e manifestados na revelação do sagrado, buscam laços afetivos com a paisagem imbuídos de sentimentos que se prolongam para além de buscar composições diletantes de imagens. Sobretudo por possuírem um olhar ativo sobre a cidade, condição necessária para a hierofania. No entanto, o local traz em si toda a singularidade de suas contradições, adorado, reverenciado e muito respeitado, ao mesmo tempo; é fonte de incessantes conflitos entre os moradores da área, que se incomodam com o barulho gerado das orações dos fiéis em voz alta, conforme relata uma das pessoas entrevistadas que reside nas proximidades.

O Monte Horebe se apresenta como um caso, um exemplo, um novo olhar sobre o espaço e a paisagem, pois, muitas pessoas caminham pelas escadas até o topo com objetivo de buscar o sagrado, ao mesmo tempo, existem também aquelas que percorrem os degraus até o ponto mais alto em busca de lazer, de descanso físico e mental, de observar a cidade a partir de outra perspectiva. Desta forma, é possível perceber a possibilidade de em um único espaço surgir novas narrativas, tais narrativas contribuem concomitantemente com as mais variadas questões fragmentadas no interior da discussão entre o espaço sagrado e o profano.

Uma dessas narrativas é o fato de a cidade com seu modo de vida capitalista consumista em contato com as religiões estabelecer um contraponto, dessa forma, cria espaços que vão contornando, transformando ou subvertendo regras para si. Desse modo, reside, então, na sua ação de sacralização de outros espaços uma

alternativa para sua experiência, já que ali sua fé não é mercantilizada como no interior de muitos templos; logo reproduzir no tempo e no espaço as fragmentações possibilitará que observarmos como, a partir da hierofania, vão se criando espaços sagrados e ao mesmo tempo profanando-os.

O desgaste no tecido social da cidade ou sua sacralidade, como consequência daquilo que é escolhido como sagrado e profano, pode nos fornecer indícios de como a motivação deste olhar possibilita ao observador ver-se inscrito nesta, assim, para compreender esta transcendência do olhar, na perspectiva da Geografia humanista, com o objetivo de entendimento da organização das cidades, surge como vislumbre de possibilidades para o observador, no âmbito dos espaços sagrados e profanos, não como ambiguidades, mas sim como uma narrativa complementar, e como motivadora de suas origens, e de suas percepções e imagéticas.

Este olhar, como uma ferramenta, possibilita diferentes narrativas sobre o espaço urbano, Santos (2002), propõe que a partir da observação da transformação do espaço, pois segundo o autor, cada forma espacial tem uma datação, é possível remeter-se a um contexto histórico específico que a originou - daí a justificativa para sua afirmação de que o *“o espaço é uma sobreposição de temporalidades”*. Assim, surge a partir de tal olhar importantes contribuições para esboçar novas maneiras de pensar a cidade e planejar o espaço urbano, partindo do princípio de que qualificar o olhar é uma possibilidade variável de examinar os elementos⁸ que compõe a paisagem de maneira ativa e livre dos preconceitos do senso comum ou das ditas “ciências duras”.

Nessa conjuntura, outra narrativa e não menos curiosa que se apresenta é que a experiência religiosa é um processo há muito desprezado ou ignorado segundo princípios conceituais das origens das cidades, ainda que aclarem parte da

⁸[...] é possível qualificar o espaço sagrado - caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui grande valor simbólico – e o espaço profano em torno do espaço sagrado, caracterizado pela existência de elementos que não possuem sacralidade (Rosendahl, 2008). A geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transpondo-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano.

realidade, até agora não obtiveram êxito em desvendar a hierópolis que, de acordo com Rosendahl (1996), encontra seu significado em cidades que apresentam movimentos de peregrinações, e também por conter um predomínio de ordem espiritual.

Desse modo, os espaços sagrados podem ser considerados lugares onde o simbolismo religioso comporta um conjunto de elementos geossimbólicos⁹ constituídos. Dito isso, a peregrinação aos lugares sagrados tem sido abordada entre os geógrafos em níveis de espacialidade envolvendo deslocamentos demarcando lugares em periodicidades regulares ou espaços e tempos fixos, ou lugares sagrados e seus fluxos. A peregrinação, tal fenômeno poderá ser entendido como comum a maioria das religiões, contudo em diferentes contextos culturais (Rosendahl, 2012). Por isso, aproveitamos para uma breve consideração a respeito da manifestação do sagrado no espaço urbano, ressalta-se que a densidade desta interpretação vem da importante análise do fenômeno religioso e suas interações entre o homem e o território e traz no bojo, a possibilidade daquela análise clássica, através de seus dois focos, o sagrado e o profano.

Parte-se da reflexão de que o território é dividido em lugares no cosmo, gerados a partir da percepção humana, e profundamente comprometidos, numa instância, com o domínio do sagrado, e como tal, marcados por signos e significados, como em lugares do caos, que designam uma realidade não divina. Logo os espaços sagrados encontram-se na literatura especializada sob a ótica de diferentes termos, como sítios sagrados, lugares sagrados, grutas, montes, rios, lagos, dentre outros no contexto da sacralidade Eliade (2013); Rosendahl (1996); Gil Filho (2008); Corrêa (2007); Durkheim (2000); Tuan (1980). De certo que algumas denominações mencionadas anteriormente carregam em si uma diferença conceitual, mas como afirma Eliade, o que realmente se tem de relevante e representativo em todas as denominações é o entendimento de que, quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço como também

⁹Elementos geossimbólicos, se originam a partir da percepção da paisagem, com alta expressividade para uma população local ou não, logo o elemento mais expressivo é imbuído com uma extensão cultural.

revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente.

Ontologicamente a manifestação do sagrado “funda o mundo”, para o religioso não existe um registro ou orientação na homogeneidade da cidade, mas a aparição da hierofania estabelece um “ponto fixo” absoluto ou “centro”. Assim percebe-se, que a experiência com o sagrado é primordial para que determinados lugares se tornem diferentes. Para o crente o espaço não é homogêneo, mas há roturas, quebras, considerações que os diferenciam dos demais. O sagrado é aquilo que se difere integralmente do comum, é algo que se assume completamente distinto do mundo do dia a dia, mundo este estabelecido como profano por Eliade (2013).

A pesquisa propõe refletir sobre a tarefa de pensar os espaços sagrados e profanos em suas múltiplas escalas da cidade percebidas pelos humanos, no espaço e no tempo. Tendo como ponto de partida conceitos de sagrado e profano de Eliade (2000), aborda brevemente os laços entre a religião e o espaço, formulando questionamentos, e comparações sobre espaços degradados, ou profanados, e seus usos. Propõe ampliar a necessidade de observar relações escalares, entre o homem e o meio físico que o cerca e também demonstrar como a cidade se consolida, assim, como para Rosendahl, num arcabouço material de experiências vividas e manifestadas através da prática religiosa.

Entender a conexão entre a cidade e o sagrado manifestada por meio da hierofania, onde a manifestação do sagrado promove uma transformação das formas profanas tornando-as formas sagradas a partir do comportamento religioso. Ao transformar o espaço e a paisagem, os elementos que compõem estes passam a ser encarados de outra forma, assim, para as práticas religiosas uma montanha, árvores, astros celestes, imagens, ou todo o espaço passam a ser elementos portadores de mensagens sagradas.

Objetivamos também compreender a formação e as relações das peregrinações, enquanto manifestação do sagrado no espaço, considerados tais lugares de atração espiritual, nesse caso, como a devoção e a fé no espaço do Monte Horebe e em trajetos que levam até ele se dá. No mesmo âmbito, ainda da peregrinação,

pretendemos esclarecer quais as características que distinguem o Morro da Gamela e a peregrinação em direção ao mesmo, dos demais morros presentes no espaço em Vitória, vislumbrando a possibilidade de avaliar às transformações dos montes na configuração da paisagem de Vitória, ao relacionar espaço sagrado e o lugar neste contexto do simbólico.

Já por intermédio das condições de manutenção da peregrinação religiosa do Morro da Gamela, a pesquisa nos possibilitará compreender quais são suas características no espaço, no presente e para o futuro, analisando o Monte como elemento sagrado incorporado à paisagem.

Além disso, faz-se necessário empreender conhecimento e demonstração do que já foi exposto metodologicamente, a partir de estudos e pesquisas de fontes primárias e secundárias sobre as peregrinações e manifestações das crenças religiosas no Monte Horebe, no sentido de entender as diferentes formas de como se implicam possíveis alterações no cenário social expressando-se tanto de forma individual quanto de forma coletiva, marcados nos lugares.

Rosendahl (1996) e Eliade (2013) destacam a importância da hierofania como propulsor para o peregrino, pois a materialização do sagrado pode ocorrer em grutas, rios, pedras, árvores, que são transformados em símbolos e emergem como um novo lugar sagrado, haja vista que o conceito de lugar, sobretudo, está inserido na Geografia Cultural, como sendo algo específico e subjetivo, pois, ainda é desafiador para uma ciência, como a geográfica, que busca padrões, quando empregado dentro da religião esse conceito da Geografia pode responder alguns fenômenos.

Tendo definidos os questionamentos que norteiam a pesquisa além da exposição dos porquês da escolha do recorte espacial no qual está focado este trabalho, é necessário explicitar sob quais perspectivas epistemológicas e teóricas decorrerá essa investigação.

2.2. PERSPECTIVAS E DIÁLOGOS TEÓRICOS

Como fonte primária e basilar, no que tange aos conceitos utilizados neste trabalho, destacam-se os escritos de Rogério Haesbaert e Glauco Bruce (2002) no artigo denominado A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari e Micropolítica: cartografias do desejo de Deleuze e Rolnik (1996) tecem um debate teórico muito rico a cerca do discurso sobre a desterritorialização, em Yi Fu Tuan na perspectiva do lugar (1980,1982) com as obras Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente, contribuiu também para a discussão do tema obra Perspectivas da Geografia, organizada por Antônio Christofolletti. O artigo intitulado Geografia Humanística (dentro do livro perspectivas) que contribuíram com a concepção de Tópos, desdobrando-se nos conceitos de topofilia e topofobia, soma-se a isso Jean-Marc Besse (2014) com a obra Ver a Terra apresentando a alegoria de Petrarca e o Monte Ventoux no entendimento da Peregrinação e as perspectivas da paisagem além de contribuições de Eric Dardel (2011) na obra O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica, também versando sobre a paisagem, ainda no âmbito da Geografia Humana e Cultural também se faz necessário trazer discussões pertinentes sobre religião e espaço neste trabalho. Será trazida a partir de Rosendhal (2005, 2008,2009) nas obras Hierópolis: O Sagrado e o Urbano e Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião com a exposição de conceitos como Hierópolis, bem como Eliade (2013) apresentando os conceitos de Sagrado e Profano na obra de mesma denominação.

2.2.1. A TERRITORIALIZAÇÃO E A DESTERRITORIALIZAÇÃO: CONCOMITÂNCIA E MOVIMENTO

Ao nos debruçarmos sobre a temática proposta, é necessário, sobretudo, brevemente trazer à tona as discussões tecidas por Rogério Haesbaert e Glauco Bruce em A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari, tais diálogos, advém da dimensão do território partindo da discussão geo-filosófica da territorialização e desterritorialização. A importância destes apontamentos sobre o território e despido de qualquer ineditismo, residem no fato de que a cada dia o conhecimento amplia-se e se apresenta de maneira diversificada, logo, se faz necessário empreender entendimento a respeito dos processos em curso e tal como

são produzidos e reproduzidos na realidade, de forma a introduzir coerência e lógica ao que se apresenta, como igual desafio ao que se propõe este trabalho.

Ressalta-se aqui, que o uso do conceito de desterritorialização e que em grande esforço Haesbaert expõe que se tem feito uso desse conceito de maneira ora equivocada, ora em tom anedótico, sua denúncia deriva de antemão de que para haver o conceito de desterritorialização é necessário que se parta do conceito de território, clarificando então que os conceitos têm diferentes significações e são passíveis de serem historicamente definidas, tais definições são mutáveis, não fixas, sendo estas flexíveis e permitindo mudanças, tais ressignificações se devem ao fato de que cada grande área do conhecimento possuem concepções e acepções sobre a conceituação do território.

Haesbart:Bruce (2002) então se dispõe em trazer, o território em Deleuze e Guatarri em duas nuances, a começar, de cunho biologiscista e naturalista que se dispõe a pensar o território a partir do mundo animal e seus desdobramentos, perpassando em amplitude até o cunho geográfico do conceito. Faz-se necessário refletir que, se entendermos o território apenas como uma área delimitada e constituída em suas relações pelo poder do Estado estaria desconsiderando diferentes formas de enfocar seu uso, tais usos que transcendem os limites do visível e que imbuído de simbolismos oriundos de muitas relações sociais, dentre as quais começa no próprio corpo do indivíduo, perpassando as relações com outros sujeitos, não se findam, recriam a relação direta dos sujeitos para com o território, para com seu espaço, para com o seu lugar através da constante movimentação desses corpos pelos territórios. Haesbaert e Bruce exortam que “Aqui é importante lembrar que, tal como na não dicotomização geográfica entre natureza e sociedade, também não é possível ver o corpo social fora do corpo da natureza, pois se trata de um só corpo de multiplicidades.” HAESBAERT e BRUCE (2002, p.7).

Retomando então o contexto, tais autores tecem apontamentos na perspectiva de Deleuze e Guattari a respeito do movimento contínuo de expropriação e apropriação do território, ou seja, territorializar e desterritorializar, para tal, Haesbaert e Bruce (2002) evidenciam que a discussão é precedida pelo entendimento do conceito de agenciamento este que aparece como desdobramento do conceito de desejo, este

segundo é apresentado em uma perspectiva que deixa de lado a dicotomia entre aquele que deseja e o desejado, assim trazem Deleuze e Rolnik (1996), apontamentos de que o desejo seria maquínico, neste sentido:

“as máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem [...] um phylum comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades. [...] no sentido lato (isto é, não só as máquinas teóricas, sociais, estéticas etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, numa usina, está em interação com uma máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina etc.” O desejo é maquínico porque ele produz, é criativo, agencia elementos. Não podemos reduzir essa concepção de desejo ao simples maquinismo, como uma herança de algum tipo de racionalismo ou como uma metáfora de apologia ao mecânico como algo superior ao humano. (DELEUZE;ROLNIK,1996, p. 320).

Logo, o desejo se mostra constitutivo e construtivo, produz um entrelaçamento de possibilidades, Haesbaert e Bruce(2002, p.5) afirma então que “o desejo vem sempre agenciado. Nessa concepção, o desejo cria territórios, pois ele faz uma série de agenciamentos”. Nesse sentido, o agenciamento seria fundador do território assim, Haesbart (1997) expõe que:

Todo agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. [...] Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: ‘minha casa’. [...] O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples ‘comportamento’[...] (HAESBART, 1997, p. 218).

Assim, a discussão promovida por Haesbaert e Bruce confere a este trabalho apoio teórico no sentido de compreendermos a dimensão territorial e a relação do corpo em sua territorialização e desterritorialização e vice e versa, pois se todo território é criado a partir de agenciamentos, de igual modo todos os agenciamentos dão contornos as territorialidades e no bojo desta ação, reside a peregrinação dos

sujeitos inseridos na questão do Sagrado e do Profano, dito isso, para GUATTARI e ROLNIK, (1996, p.323)

[...] O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. (apud HAESBART; BRUCE 2002, p.6).

Os autores se dedicam ao discorrer sobre o processo de desterritorialização e territorialização como um processo concomitante com base em um dinamismo, e compreendem que este é fundamental para entendimento das práticas humanas criadoras do território, explicitadas a partir de dois tipos de agenciamentos, coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos dos corpos.

Para estes autores, os agenciamentos maquínicos dos corpos seriam as máquinas sociais e as relações entre os corpos humanos, corpos animais e cósmicos, fazendo referência a um estado de mistura e relações entre os corpos em uma sociedade, por outro lado, os agenciamentos coletivos de enunciação dizem respeito a um regime de signos, deixando claro que não dizem respeito a um sujeito especificamente, estes agem sobre os sujeitos, sua produção e compartilhamento só é possível pelos sujeitos (HAESBART e BRUCE, 2002), a fim de clarificar, Haesbart e Bruce exemplificam que:

Por exemplo, todo um regime alimentar diz respeito a um agenciamento maquínico de corpos (a técnica, o socius, a natureza), pois diz respeito à constituição de máquinas técnicas, como uma máquina social que vai estabelecer uma série de relações com seu próprio corpo (stricto sensu) e com a Natureza (HAESBART E BRUCE, 2002, p.7).

Assim, Deleuze e Guattari na visão de Haesbart e Bruce correlacionam os dois agenciamentos, sem hierarquia um sobre o outro, ambos percorrem um ao outro, além de terem na relação autonomia para intervir um no outro, logo é entendido que

é possível territorializar-se em qualquer coisa desde que seja seguido o agenciamento maquínico de corpos e agentes coletivos de enunciação. No que concerne, a territorialização exposta de maneira a obedecer aos agenciamentos, de maneira recíproca e em certo dinamismo, a desterritorialização também se apresenta no mesmo palco também entendida a partir do movimento, nesse sentido:

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p.323).

Para fácil compreensão, a desterritorialização se apresenta como o movimento de abandono de um território, vias de fato na perspectiva da fuga, e a reterritorialização seria a chegada e com isso a fundação de um novo território, deixando os agenciamentos pretéritos com a desterritorialização e se reterritorializando como novos agenciamentos maquínico dos corpos, se tornando indissociáveis então o processo de territorialização e desterritorialização, quando um é deixado, outro é constituído, e o processo se dá no deslocamento, tal percepção é evidenciada no exposto de Deleuze e Guattari (1996):

Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua. Daí todo um sistema de reterritorializações horizontais e complementares, entre a mão e a ferramenta, a boca e o seio (DELEUZE; GUATTARI 1996, p.41).

Desse modo, a contribuição de Haesbaert e Bruce, trazendo Deleuze e Guattari para discutir a dimensão da territorialização e desterritorialização e seus movimentos,

com desdobramentos oriundos dos agenciamentos que se findam na desterritorialização, iniciam-se novamente na reterritorialização.

2.2.2. A PERCEPÇÃO E REPRESENTATIVIDADE DA PAISAGEM E DO LUGAR ATRAVÉS DA PEREGRINAÇÃO NO AMBITO DA TOPOFILIA E TOPOFOBIA

Neste exposto, rememora-se que a Geografia passou por um momento de mudanças em suas bases no final da década de 1970, derivada desse olhar para si, uma das vertentes consolidou sua renovação se aproximando das reflexões e pensamentos relacionados à temática cultural humanística, e no bojo dessas discussões o lugar e a paisagem bem como a identidade cultural ganham protagonismo nesta grande área do conhecimento. Imbuído então de grande importância através desses estudos, surge a necessidade de se preservar o patrimônio cultural, tais evidências partiam agora de um novo lócus, pois era necessário estudar as relações do mundo vivido e percebido pelos sujeitos tanto do campo quanto da cidade estes que dão significado ao lugar e à paisagem, sobretudo através de seu modo de vida e percepção.

A Geografia então se situa na grande área do saber que se debruça além de outras perspectivas, nas práticas e experiências que os seres humanos desenvolvem, nos mais variados territórios, por conseguinte, espaço e lugares, sendo estes parte de seu cotidiano ou não, emerge-se então como uma característica intrínseca aos seres humanos, a necessidade de conhecer a totalidade desse universo. Tal discussão é resgatada através de Eric Dardel na década de 1950 na obra *O Homem e a Terra: Natureza da Realidade Geográfica*, (DARDEL, 2011) aponta que, “a Geografia está no anseio do homem em explorar e conhecer a terra”, tal apontamento perpassa por tudo aquilo que é passível de ser observado, e ao observar se impregna o observável de inúmeros significados, tal experiência única, denuncia e anuncia temporalidades do próprio observador e do observado, “[...] a Terra é um texto a se decifrar, que o desenho da costa, os recortes da montanha, as sinuosidades dos rios, formam signos desse texto.” Eric Dardel (2011, p. 2). Decorre deste pensamento, que o observador para acessar tais recursos impressos na paisagem é necessário sua vontade de movimentar-se, e o motor desse movimento é a sensibilidade e afetividade que se manifesta no próprio sujeito.

No bojo desta discussão recorre-se a Jean-Marc Besse (2014), seus escritos na obra *Ver a Terra* se dedicam a ensaios que tocam no vislumbre da paisagem, nesse sentido Besse (2014) parte da experientiação de Petrarca poeta que movido por sua pulsão, decidiu se aventurar no Monte Ventoux com intento apenas de apreciação atrelada ao privilégio de sua posição.

Aprofundando-se neste ensaio, (BESSE, 2014) tece paralelo entre a análise da paisagem e a sua relação com a modernidade e a transgressão daquilo que se dedica apenas a contemplação de maneira desinteressada, do alto, de onde e até onde os olhos podem ver, ou seja, um olhar dissecante, com nuances de catalogar o que se poderia enxergar, ao fazê-lo desta maneira, o ato lhe conferiu o que podemos chamar comumente de observador. Ao ver-se na posição de mero contemplador Petrarca se dispõe a contrapor a este comportamento, assim Besse (2014) expõe que o ato de Petrarca concebeu uma nova percepção a cerca da paisagem, pois:

[...] Impulso da alma do corporal ao espiritual pela abertura de si mesmo a Deus, livre contemplação da natureza num movimento interior da alma tendendo à felicidade. (BESSE, 2014, p. 2).

O autor então tece o que segundo sua leitura aos inscritos do poeta e sua ascensão ao Monte Ventoux, tem-se outro marco para a ciência, onde a Natureza e a Paisagem se tornam objetos do espírito teórico, dessa forma, objetiva-se aqui destacar que a paisagem denota algo sensível, o que lhe confere proximidade com o sutil, desse modo, de mero observador, Petrarca torna-se um sujeito peregrino.

Ainda segundo o (BESSE, 2014, p.5), “A contemplação a partir do cume não cria as condições de êxtase, mas antes reconduz o poeta a um movimento de introspecção em relação à sua própria vida e à volubilidade dos seus desejos”. Assim sendo, a paisagem para Petrarca não lhe conferiu até o fim o contato com o sutil, no entanto lhe aproximou através de um exame de si mesmo, de sua consciência.

Indo ao encontro disso, Tuan (1980) soma-se a discussão da paisagem com elemento da cultura e assinala que, os sujeitos percebem a realidade objetiva e/ou subjetiva a partir de seus sentidos que são influenciados pela cultura, podendo

modificar e construir uma visão de mundo e atitudes a partir de sua relação com lugar. No embate, os sujeitos que usam estes espaços tendem-se ao lado da harmonia ou da desarmonia para com a paisagem e sua significação transformada em lugar. Desse modo, Yi-Fu Tuan (1982, p. 143) reflete que a Geografia humanista “procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar [...]”.

Portanto, para dar vazão a essa discussão conceitos como Topofilia e Topofobia são termos que emergem a partir desses sentimentos, oriundos das relações que os sujeitos manifestam sobre o lugar advindos de certa percepção a cerca do mesmo, de acordo com este autor a nomenclatura do termo Topo – carrega significado de lugar, e filia diz respeito a pertencimento ou filiação, seu inverso a Topofobia, inversamente ao primeiro, decorre da aversão aos lugares, da ideia de paisagem do medo e aversão ao lugar. (TUAN, 2012). Haja vista que reside no termo Topo, porém com radical fobia.

Neste sentido Tuan (1980, p. 87) lembra que “a familiaridade engendra afeição ou desprezo”. Tal afirmação decorre de que no bojo da análise de uma paisagem e de um lugar afetivo há o sujeito como principal agente, residindo então as nuances de sua experiência que o investigador pretende analisar, logo é necessário tecer diálogo com as percepções e vivências dos sujeitos do lugar. Assim, os sentimentos oriundos da topofilia e topofobia são inerentes às experiências que formam a identidade cultural dos sujeitos, sobretudo com o ambiente que o cerca, sejam para uma breve observação, seja devido a peregrinação¹⁰, no que diz respeito ao objeto da pesquisa têm-se a última como principal vetor, a saber, que:

[...] a realização de peregrinações constitui um patrimônio cultural comum a muitos povos, caracterizando-se como uma forma típica de sua expressão religiosa em termos individuais e sociais. A peregrinação é uma das mais antigas formas de migração humana, estimulada por motivos não estritamente econômicos, provavelmente existentes desde as religiões pré-históricas, e que se tornou uma realidade de

¹⁰Deriva do latim *peregrinus*, significando caminhante, forasteiro, pessoa que viaja a um santuário ou a lugar sagrado.

relevância e impacto ainda mais notáveis com o surgimento dos grandes sistemas de crença (SANTOS, 2010, p. 147).

Logo, remete-se a instrumento de fé e com uma simbologia muito forte que se alicerçam na busca por milagres e agradecimentos dentre outras necessidades de indivíduos expressas por religiões diversas historicamente alicerçadas como o Cristianismo, Judaísmo, Budismo, Taoísmo, Islamismo dentre outras religiões. Assim, o ato de peregrinar se dá na esfera física e espiritual, advindas dos agenciamentos¹¹ que para Souza (2013) traduz-se em:

Aventurar-se ao largar a tranquilidade do lar, de mochila nas costas e o cajado em mãos, passar por caminhos por vezes desconhecidos, enfrentar as intempéries climáticas e outras surpresas da natureza, seja dia ou noite, sozinho ou em grupo, encontrar-se com outros do mesmo credo e desfrutar de certo convívio social, disputar espaços com outros, parar, descansar, se pôr a marchar, orar e vigiar, dispensar ladainhas, pedir, agradecer, deparar-se com formas espaciais religiosas dispostas pelo itinerário, alimentar o corpo e o espírito em busca de um santuário, de um espaço sagrado, são algumas das qualificações da experiência religiosa das peregrinações a pé (SOUZA, 2013, p. 3757).

Além disso, tal aventura se destitui de qualquer facilidade, pois ao peregrinar, o sujeito faz-se com o próprio corpo, e o simples ato de caminhar o remete à vida e a natureza de forma nua, religando ser humano a suas necessidades mais elementares como comer, beber, tentar se confortar em relação ao frio e ao calor, lidar com o cansaço, buscar lugar para repousar, e dentre todas essas preocupações, sentir dor e prazer. Assim, a peregrinação se mostra como uma espacialização emocional do desejo, reduzindo a distância passo a passo entre o indivíduo e o que se busca, por meio de seu deslocamento.

Devemos considerar que as análises mais clássicas que buscam explicar de forma sociológica a atuação de diversas religiões e formas distintas de ocupação territorial, foram apresentadas até meados do século XX, quando a partir daí uma corrente dedicada a temáticas que versam sobre as diferentes práticas hierofânicas viu na

¹¹Em referência a Deleuze e Guattari e os conceitos cunhados como Agenciamentos Maquínico dos Corpos e Agenciamentos Coletivos de Enunciação.

Geografia da Religião lugar de destaque esta corrente com sua perspectiva e estudos resultaram no entendimento destes fenômenos e suas distribuições além de sua morfologia e organização política como integrante paisagem cultural.

A partir disso, é possível encontrar análises das religiões no espaço social se aproximando de uma Geografia cultural, tangente a tradicional e de suas correntes, que derivaram este etnocentrismo, rememora-se precursores como Pierre Deffontaines a partir de meados do século XX, que tratou a relação da cultura e religião numa dinâmica espacial mais específica; Maximilian Sorre mais recentemente na década de 1970 analisando os efeitos do espaço social destas atividades religiosas considerando que ainda o meio urbano carecia de visualização ou da combinação dos estudos urbanos acerca da religiosidade com uma relação mais geográfica no sentido da espacialização territorialização da fé.

Em consonância Rosendahl dispõe então em seus estudos e reflexões a cerca da gênese das cidades que ligadas a vertentes interpretativas que apontam em sua base de desenvolvimento antigos santuários ou que privilegia o papel ativo da religião, ideia também encontrada em Mircea Eliade e Yu Fu Tuan, dessa forma, ao tratar do Sagrado e do Urbano na Geografia, que para Eliade se apresentará como profano, entendemos uma estreita relação entre cidade e religião.

A presença desses espaços ocupados como lugares centrais na gênese e no desenvolvimento dos núcleos urbanos demonstra um importante papel do espaço sagrado na cidade, onde o estímulo espiritual está para além apenas do abrigo ou do lugar de expressão artística, mas numa atração espiritual estimulada para compartilhar as práticas e crenças religiosas.

Observa-se então uma função religiosa das cidades que se manifesta de maneira diversa, no entanto, o presente exposto neste estudo se difere e concomitantemente participa desse universo de maneira particular, onde o simbolismo religioso e o caráter sagrado atribuído ao referido objeto de estudo tangencia algumas características locais de hierópolis, haja vista que o Monte Horebe tem a sua organização funcional e social do espaço urbano, apresentando um arranjo singular e também uma natureza regular.

Na essência, ao debater a religião como uma atividade ativa sobre a Geografia dos espaços e lugares sagrados, entende-se que as práticas religiosas possuem uma natureza cultural incidente sobre o espaço da ciência geográfica, ou seja, aquele que o geógrafo analisa e a partir da sua narrativa, intervieram logo os avanços epistemológicos da Geografia Cultural e culminaram em potencialidades para os estudos da Geografia da Religião.

Uma das notáveis realizações consiste na variação de escala das análises (SANTOS, 2012), antes focadas em grandes paisagens e regiões, passando a permitir a análise de espaços mais modestos, como um bairro, uma rua, um santuário e assim por diante até atingirmos o próprio homem na dimensão do território de seu próprio corpo.

A relevância da observação e da problematização do fenômeno religioso na perspectiva da Geografia Cultural está em considerar, seguindo apontamentos de que o homem sempre fez geografia, mesmo que não o soubesse ou que não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada Geografia. A religião, por outro lado, sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para entender a vida (Rosendahl, 2002). Logo, a Geografia e a Religião são duas práticas sociais que vistas pelos geógrafos humanistas sugerem então uma compreensão do mundo humano por meio do estudo das relações dos indivíduos com a natureza, do seu exercício geográfico, assim como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar.

Ao destacar esse aspecto qualitativo no entendimento do homem, Tuan (1983), por exemplo, conecta o homem ao plano sobrenatural, numa perspectiva religiosa. O autor investiga a compreensão na relação ontológica entre Deus, o Homem e a ordem natural. No contexto dessa relação ontológica, diversos simbolismos religiosos foram construídos para que os devotos vivenciassem sua crença e expressassem sua credulidade em contato com o lugar sagrado, Bourdieu (2001) entende que esses movimentos de construção simbólica contribuem para organizar as ações políticas, sociais e religiosas de determinados grupos, nesse sentido o autor explicita que:

“[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios da estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura, objetivamente fundada em um princípio de divisão política, apresenta-se como uma estrutura sobrenatural do cosmo” (Bourdieu, 2001 p.27).

A terra, com tudo o que ela sustém e engloba, foi, desde o começo, uma fonte inesgotável de existências, que se revelavam ao homem. O que nos prova que a estrutura cósmica da hierofania da Terra precedeu a sua estrutura propriamente telúrica – que só com o aparecimento da técnica se impôs definitivamente. (ELIADE, 1993), descreve por meio de narrativas de fieis, como se desenvolve a relação entre a crença e a manifestação do sagrado no espaço da cidade onde ocorrem tais irradiações religiosas e a própria hierofania¹².

Algumas das propostas de análise da Geografia da Religião na temática, território e territorialidade, que segundo Rosendahl, territórios religiosos seriam entendidos como reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé fortalecem as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido com a territorialidade religiosa significando “o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, no sentido de controlar um dado território tido ou reconhecido como religioso”. É uma ação para manter a existência, legitimar a fé e a sua reprodução, transformando o espaço.

Aparentemente, a Geografia e a Religião são temas antagônicos, sem qualquer possibilidade de correspondência na linha de pesquisa e razão humana. No entanto, Rosendahl evidencia onde pode se encontrar um possível elo, na fragmentação do espaço. Para o homem religioso, o espaço é homogêneo. Para o homem religioso essa homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o

¹²A esse respeito, todo ato se mostra apto a tornar-se um ato religioso, da mesma maneira que todo objeto cósmico se mostra apto a tornar-se uma hierofania. O que é o mesmo que dizer que qualquer instante se pode inserir no Grande Tempo e projetar o homem em plena eternidade. A existência humana realiza-se, pois, simultaneamente, em dois planos paralelos: tempo espaço.

espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão que o cerca.

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo” (Eliade, 2013). E ainda que contraditório, e coexistindo o dualismo: espaço sagrado e não sagrado; faz-se necessário procurar identificar a manifestação do sagrado nestes espaços urbanos, a vista da ciência e da pesquisa científica que procura debater, investigar e analisar como o sagrado se apropria dos mais diversos espaços e territórios, e o modo como esses processos ocorrem. Tuan delinea um debate sobre a afetividade pelo lugar e pelo espaço – Bourdieu (2003) e Eliade (2013) auxiliam a compreender como os devotos fazem uso de simbolismos nas oposições de suas dualidades e contradições na busca pela hierofania.

Neste sentido que Geografia e religião são, em primeiro lugar, duas práticas sociais. O homem sempre fez Geografia, mesmo que não soubesse ou não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada Geografia. A religião, por outro lado, sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para entender a vida¹³.

Enquanto isso, a cultura, segundo Laraia (2007), pode ser tomada em seu amplo sentido etnográfico, sendo este complexo, incluindo conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade.

Tal interpretação revelará a intrínseca relação que há nos estudos de Geografia, religião e cultura. Esses são três campos de análise, em que o homem, como indivíduo e como sociedade, encontra-se inserido. Portanto, o estudo da religião, cultura e Geografia, para entender as cidades em seus múltiplos fatores territoriais, políticos e afetivos remete a uma abordagem interdisciplinar.

¹³Ambas, geografia e religião se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque como fenômeno cultural ocorre espacialmente (Rosendahl, 1996).

As inúmeras correntes de estudo sobre as religiões ocorrem sobre a coletividade quando um grupo se identifica com os ritos, símbolos e práticas. Desta forma, Durkheim (2000) estabelece a religião como uma atividade coletiva, social, que estreita a relação dos membros com o grupo. (Paden, 2001), investigando as formas de perspectiva religiosa, dialogando com o sentido das ideias de Durkheim, afirma que a religião fora do domínio do sobrenatural é uma criação da sociedade humana.

Nesse contexto, é evidenciado que o conjunto de ações coletivas (sociedade) origina as civilizações, que se diferenciam com esquemas de linguagem, moralidade, esquemas de ciência e conhecimento. Para tanto, cada sociedade cria uma cultura, onde os indivíduos participam de uma linguagem que eles mesmos não criaram isso leva à construção do seu próprio mundo habitável.

As observações de Durkheim sobre a sociedade, percebidas por Paden (2001), estabelecem e esclarecem que desta forma, a sociedade torna-se uma ferramenta explicativa para abrir a investigação de como se originou a religião, e como por consequência, também a cidade. O pesquisador considera que, se a sociedade cria a civilização e todas as suas ciências, cosmologias e artes, naturalmente percebe-se também que a sociedade criou os deuses. As percepções que a população tem em relação a suas obrigações, lealdade, respeito e comportamento hierárquico são obtidas com relação aos símbolos religiosos, que se difundem pelas relações sociais. O entusiasmo das coisas sagradas será resultado dessa identidade coletiva, que vem sendo transmitida, pelos ritos, através das gerações. “Os deuses e os ancestrais, afinal, são nossos deuses e ancestrais, e a fé é a fé de nossos pais”. Assim, para Durkheim, os símbolos religiosos e os símbolos sociais são, em última análise, a mesma coisa.

No decorrer das fases, a Geografia, manifesta-se em uma incessante apuração para compreender o mundo, suas contradições sociais e sua apropriação do ambiente. Na formação e desdobramento da ciência geográfica, evidenciaram-se diferentes formas de se perceber, sentir e refletir os fenômenos socioespaciais em cada momento de reflexão, assim, produziu-se uma linha de pensamento na construção desse conhecimento geográfico para a compreensão a partir das análises pertinentes à Geografia da Religião.

3. UMA LEITURA GEOGRÁFICA SOBRE ESPAÇO E RELIGIÃO

No capítulo anterior apontamos nas entrelinhas, em vários momentos desse trabalho de pesquisa, a importância dos estudos sobre religião para a Geografia. Sendo a Geografia uma ciência humana, esta tem entre seus princípios a busca pelo entendimento e explicação dos fenômenos baseados na existência humana e suas manifestações através do espaço, mediante isso, áreas como a Geografia e a Religião podem ser entendidos como saberes humanos distintos, mas que, contudo se relacionam.

Dessa forma, podemos perceber duas formas de ver e atuar sobre o espaço: a religião tem em seu papel normatizar as atitudes humanas no espaço; e, no que concerne ao conhecimento geográfico, este, instrumentaliza a capacidade estratégica de atuação nesse espaço. Essa dualidade residente atua da mesma forma, no que diz respeito às ações religiosas que compartilham de questões geográficas, como as maneiras e estratégias de dispersão de sua fé ou as territorialidades exercidas por certas instituições (GIL FILHO, 2006).

Seus primeiros empreendimentos e formulações nos remetem às diversas cosmologias e protociências expostas pelos gregos; contudo a história nos clarifica que, seu período de maior ascensão se vale do medievo através de obras teológicas, contudo, é a partir da modernidade que esse campo do saber emerge nesse sentido Gil Filho expõe que:

[...] é no século XX que vemos a Geografia da Religião surgir como uma subdisciplina da Geografia Humana clássica; e que evidenciava a religião como produto da prática humana e resultado material (paisagem) da cultura religiosa (GIL FILHO, 2007, p.207).

No que diz respeito, ao ponto de partida para explanar os fenômenos religiosos, situa-se no entendimento de que a Geografia, por partir de categorias de análise como a paisagem, região, território e lugar, tem arcabouço teórico e metodológico substancial para tais análises. À vista disso, para CORRÊA (2008), a atuação humana avança sobre o mundo através de sua capacidade para alterar o meio seja

pelo exercício de sua ação física ou mental, e a partir disso gera em um segundo momento a sua realidade externa como uma produção distinta de si, dessa forma, no terceiro momento, a atuação humana se (re)apropria dessa realidade produzida, ou seja, consiste então na transformação da estrutura do mundo objetivo novamente em consciência subjetiva.

Dito isso, outras ciências humanas e sociais também tem a religião como um dos seus objetos de estudo, como a antropologia, a sociologia, a filosofia, a história, haja vista que, tais ciências pautam-se na premissa de que a prática cultural viabiliza a relação do ser humano e da sociedade, e no que confere a geografia, vê-se a prática cultural como vetor na produção do espaço, território e lugar.

Nesse sentido é necessário, segundo (OLIVEIRA, 2011), que a geografia assuma seu papel para além do pensamento simplista de que a sociedade se organiza a partir da lógica capital, e que ao expor tais pensamentos deixa-se de lado, processos humanos complexos, conferidos as culturas sociais de primeira escala no que diz respeito as suas responsabilidades.

Logo, algumas questões impelem a humanidade a se indagar, desde quando sua consciência sobre si e sobre o Cosmo, aflorando também a vontade de saber sobre sua origem, entender como se deu, de fato, o surgimento da humanidade. Outra questão humana é sobre o Cosmo, aqui percebemos a manifestação da vontade de saber sobre o que poderá ocorrer após a morte, ou seja, para onde e como se encaminhará tudo àquilo que a consciência se ocupou em acumular ao longo de sua existência, qual a importância dos esforços, intelectuais e físicos até então desenvolvidos.

Percebemos que, provavelmente, há algumas diferenças entre a religião mais exposta, ou melhor, aquela que é seguida sem questionamentos, e a religião seguida por aquele sujeito mais próximo do viés intelectual. A proximidade com a intelectualidade pode vir a produzir no sujeito o surgimento de questões relacionadas com o espaço que o cerca, dessa forma, é possibilitada a este, sua própria interpretação, estimulando assim a formulação de mais e mais questionamentos, ampliando tanto a necessidade de compreender-se como de

desvendar as suas relações com os outros humanos e com o meio físico que o cerca. No caso daqueles sujeitos mais afastados do viés intelectual a possibilidade de tais questionamentos surgirem é menor, assim, sua relação com o espaço em que se encontra inserida e sua prática religiosa será distinta e menos inquietante, logo, certas compreensões não se mostram como necessárias e importantes.

Dessa forma, a cidade se consolida a nosso ver, ou a nosso entender, como arcabouço material da experiência religiosa, vivido e manifestado através de práticas, onde a conexão entre o sagrado e o meio é observada numa hierofania. Com bases teóricas encontradas em Mircea Eliade, no tocante ao entendimento de conceitos como peregrinação e santuário, e, portanto de uma interpretação, de certo modo, mais clássica, porém sem ignorar a interdisciplinaridade necessária para compreensão de fenômenos geográficos aonde o humano e o vivido dialogam com o sagrado, entendemos ser possível um diálogo entre a Geografia da Religião e a Geografia Cultural.

A experiência religiosa é um processo sem muito prestígio ou ignorado em princípios conceituais, ainda que aclarem parte da realidade vivida e experienciada, até agora não obtiveram êxito em desvendar o pólo extremo oposto: a emocionalidade coletiva e individual. Ainda conforme nos mostra Corrêa e Rosendahl (2003), a cultura não deve originar-se de um pressuposto explicativo, mas deveria ser explicada. A Geografia atenta seu interesse para essa temática posterior a 1970, quando entra em contato estreitamente com as humanidades e a fenomenologia.

Os indivíduos enaltecem bens materiais e imateriais, simbolizando-os, formando respostas aos seus anseios e necessidades. Em todas as escalas, tais símbolos podem nortear um sistema dinâmico, nesse sentido, a Geografia da Religião almeja compreender como as dinâmicas engendradas pelo ser religioso configura o espaço, alterando e conformando-o (GIL FILHO e PEREIRA, 2012). Nesse mesmo sentido Rosendahl indica:

[...] que é possível qualificar o espaço sagrado caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui grande valor simbólico – e o espaço profano em torno do espaço sagrado, caracterizado pela

existência de elementos que não possuam sacralidade (ROSENDAHL, 2008, p. 6).

Nesse sentido, a discussão sobre o espaço realizada dentro da Geografia, em particular no caso do presente estudo, se dá com ênfase também na história e nas diversas dimensões espaciais e temporais da vida. Ao mesmo tempo, tal discussão integra estas dimensões mutuamente numa periodização que recorta o espaço de modo diferenciado e está presente em diferentes tempos e indagações, dessa forma, resulta em estímulo àqueles que se interessam tanto pela Geografia da Religião como pela Geografia Cultural. Rosendahl (2008) se debruça sobre esta espacialização e sua difusão, sobretudo no âmbito da sua instituição ou pelas dioceses e a expansão do território brasileiro a partir do período da colônia, mas até o século XXI, retrata as hierópolis constituindo centros em que virtudes da manifestação do sagrado ou hierofania atraem peregrinos. Esta qualidade parece ter o poder de criar deslocamentos tanto no espaço como no tempo, estes entendidos como tempos-espacos sagrados, ou uma ruptura da vida cotidiana deslocando-se para esses lugares e alterando suas funções, suas paisagens e significados.

De acordo com (ROSENDAHL, 1996), a palavra hierópolis encontra seu significado em cidades que apresentam um grande movimento de peregrinações ou romarias, e também por conter um predomínio de ordem espiritual. Os espaços sagrados representados pelas cidades- santuários podem ser considerados lugares onde o simbolismo religioso comporta um conjunto de elementos geossimbólicos constituídos por templos, santuários, estátuas, colinas, fontes, lagos, roteiros devocionais, etc, estabelecendo uma ligação com o homem religioso e aproximando-o de sua vida comum.

Seja na peregrinação do catolicismo popular nas áreas rurais do Brasil, na peregrinação a nível nacional, como no município de Aparecida - SP seja nas palavras de um evangélico na praça da cidade, ou mesmo a nível internacional como a Hajj dos muçulmanos (ROSENDAHL, 1999), tal deslocamento feito a um espaço sagrado vem acompanhado do comportamento religioso de pedir bênçãos ou de agradecer pelo que se pediu e que foi alcançado mediante a fé do indivíduo.

O deslocamento dos peregrinos para o exercício de sua religião pode apresentar-se de duas maneiras: a primeira envolve um fluxo permanente, enquanto a outra um fluxo periódico de peregrinos (ROSENDAHL, 2009, p 27). Logo, interpretar o espaço sagrado necessitaria compreensão da valorização dos símbolos e a conexão do território com o devoto. Através desta natureza, conformaria o espaço sagrado, patente na superfície, limitado, mas que estabelece uma dinâmica com o seu entorno.

O vocábulo 'símbolo' origina-se do verbo grego *syn + ballo*, possibilitando o significado básico de “enviar junto”, “remeter” ou “agregar”. O sujeito da ação é sempre o ser humano. Este, atraído por vontade da consciência, acresce um novo significado a qualquer objeto do mundo fenomênico (CROATTO, 2001, p. 81-11; Eliade, 2002). Assim, determinada árvore, que faz parte do mundo natural, pode receber um sentido especial de 'árvore da vida'. A transmissão desta atribuição simbólica é capaz de provocar uma série de consequências, por exemplo, fluxo de pessoas rumo a esta árvore ou em torno dela, originando ritualidades e gestualidades. Da mesma forma um rio, uma fonte ou um morro, podem receber um sentido especial.

Pois, se existe algum lugar em que se exclui a força das provas, a confusão com métodos lógicos ou jurídicos, e se é que existe algum lugar em que a liberdade no reconhecimento e na fervorosa admissão muitíssimo espontânea, pelo mais livre impulso proveniente das maiores profundezas, sem qualquer teoria nem conceito, é quando alguém se dá conta do Sagrado em plena ação, em evento dentro ou fora desse, na natureza ou na história (OTTO, 2014).

Nesse sentido, vem à tona a experiência do protestante, este que desperta sua caminhada no contexto religioso, político, econômico e social da Europa do século XVI, desconsiderando as simbologias e dogmatismos católicos impostos, estabelecera a este momento um retorno à Igreja Cristã Primitiva¹⁴, na perspectiva de trazer consigo novas experiências ou retorno à verdadeira experiência cristã e, como consequência, alteração do espaço sagrado, sua conformação e propagação.

¹⁴ Designa o retorno aos ensinamentos de Jesus Cristo, descritos no Novo Testamento, Mandamentos e Estatutos, para a negação da “ilusória vontade humana”.

Pois, diferente da espacialização encontrada na Igreja Católica Apostólica Romana, por exemplo, que se territorializa em rede, de espaços mais ou menos controlados e circunscritos a uma definida hierarquia, a propagação desses espaços sagrados entre os protestantes, parece ser algo diferenciado (ROSENDAHL, 2012).

Ainda, segundo Rosendahl (ibid), o retorno de uma territorialidade móvel, quando é lembrada ou resgatada por meio da mobilidade como um fator presente e natural nas manifestações sagradas, define uma mobilidade do Sagrado e as suas divisões territoriais vinculadas à Igreja Católica Apostólica Romana. Essas divisões estão na origem de nossa territorialidade, não somente brasileira como em todos os territórios amplamente ocupados sobre o referendo da igreja católica. Tais territórios, produto dessas peregrinações, apresentam funções distintas, porém, vinculadas a um tempo do Sagrado.

Nesse sentido, a peregrinação¹⁵ aos lugares sagrados pode ser abordada entre os geógrafos como via para estudo das religiões, no sentido da produção e reprodução de territorialidades, logo, clarifica-se que a palavra peregrinação está associada a uma gama de experiências históricas de movimentos de cunho devocional, ou seja, de deslocamentos em busca de local sagrado que se manifesta desde a antiguidade até os dias atuais (COLEMAN e ELSNER, 1995).

A exemplo, a Pantenéia dentre as peregrinações gregas era a mais festejada, caracterizada por uma antiga procissão que homenageava ao mesmo tempo o sagrado e o profano partindo da Acrópolis até o Paternon, onde cultuava a estátua de ouro e marfim de Atenas além de vesti-la com novos vestuários, logo, as pessoas se dirigiam até as cidades gregas por causa dos rumores de curas sobrenaturais, além de objetivar obter respostas dos oráculos para os desastres da vida pessoal dos indivíduos (COLEMAN e ELSNER, 1995).

Coleman e Elsner (1995) se dispuseram a discorrer sobre o conceito ocidental de peregrinação tendo como base a obra clássica *Odisséia*, de Homero, tal obra, mostra a narrativa da volta de Ulisses para Ítaca após a queda de Tróia, seu caráter

¹⁵ Deriva do latim *peregrinus*, seu significado corresponde a caminhante, forasteiro, pessoa que viaja para santuários, ou lugares considerados sagrado.

heroico, se dá através das dificuldades enfrentadas durante suas viagens objetivando retorno.

Tais apontamentos remetem a gênese desse conceito e que se traduz na conquista e seguridade de um território por um povo, estando em disputa ou não, dessa forma, ao se apresentar diversas vezes no trabalho, toma-se a precaução de distingui-lo em suas similitudes, das peregrinações de outras matrizes bem como o grupo religioso que dele faz uso. Haja vista que

As peregrinações são fluxos de pessoas que, por motivações exclusivas ou predominantemente religiosas, se deslocam, de um lugar marcado pelas práticas e relações de cotidiano (domicílio, trabalho, família, vizinhança) para um outro (santuário, centros religiosos, locais de festividades religiosas etc.), na procura de “fontes” de caráter espiritual ou local adequado para a prática de atos de devoção religiosa, assumindo variadas formas de culto divino, mariano ou dos santos (SANTOS, 2010, p. 177).

Neste momento aproveitamos para uma breve consideração a respeito da manifestação do sagrado no espaço urbano atrelado a densidade desta interpretação que vem da importante análise do fenômeno religioso e suas interações entre o homem e o território, a saber, através da peregrinação.

Parte-se da revelação de que o território é dividido em lugares no cosmo, que estão profundamente comprometidos, numa instância, com o domínio do sagrado, e como tal, marcados por signos e significados, como em lugares do caos, que designam uma realidade não divina. O primeiro qualifica-se como território sagrado enquanto o segundo representa a ausência de consagração, sendo assim um território profano, um território não religioso (ELIADE, 2013).

Os espaços sagrados encontram-se na literatura especializada sob a ótica de diferentes termos, como: territórios, sítios sagrados, lugares sagrados, grutas, montes, rios, lagos, dentre outros no contexto da sacralidade de ELIADE (2009); ROSENDAHL (1996); GIL FILHO (2008); CORRÊA (2007); DURKHEIM (2000); TUAN (1980). Certamente que algumas denominações mencionadas anteriormente

carregam em si uma diferença conceitual, mas como afirma ELIADE (2013), o que realmente se tem de relevante e representativo em todas as nomações é o entendimento advindo do autor que nesse sentido afirma que:

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente (ELIADE, 2013, p. 26).

Ontologicamente, a manifestação do sagrado funda o mundo, para o religioso não existe um registro ou orientação na homogeneidade da Terra, mas a aparição da hierofania estabelece um “ponto fixo” absoluto ou “centro”, pois o profano é ilimitado, é amplo, não possui delimitações, logo só a experiência é capaz de conferir sacralidade, e ao sacralizar o espaço lhe confere limite.

Assim, percebe-se que a experiência com o sagrado é primordial para que determinados lugares se tornem diferentes. Para o crente o espaço não é homogêneo, mas há roturas, quebras, considerações que os diferenciam dos demais. O sagrado é aquilo que se difere integralmente do comum, é algo que se assume completamente distinto do mundo cotidiano, mundo este estabelecido por Eliade (2013) como profano.

O que se mostra como sagrado não pertence ao mundo comum, é algo que transcende este mundo, que é incrivelmente superior a ele. Eliade (2013), ao revelar o fenômeno religioso, esclarece como o sujeito descobre e interpreta o mundo a sua volta. Sendo assim, o sagrado e o profano têm como base, dentro de suas hermenêuticas, maneiras diferentes de se debater este mundo, de se assumir ou não um valor e um significado para ele ou sua experiência nele. São diferentes maneiras de ser em um mundo. Mas é fato, que nesta perspectiva estas duas categorias de ser estão presentes no homem e são ligadas a ele, ou seja, o homem busca nelas um significado e um sentido para a existência.

[...] o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do mundo não

interessam unicamente à história das religiões ou a sociologia não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 2013, p.20).

O espaço urbano carrega em si esta interação, sobretudo, produtora de valores e transformadora da interpretação da paisagem. Compreender estas categorias inseridas em um dado espaço, nesse caso, o Monte Horebe, em todas suas dimensões, para Rosendahl, nos obrigaria a compreender e interpretar os fenômenos também a partir de outras dimensões, tais como dimensões econômicas, políticas e do lugar que envolve a sua produção, bem como também, relações de poder e especificidades de sua localização e seus fluxos. Sendo necessário também conhecimento sobre a religião como sistema de símbolos sagrados e valores.

No caso da dimensão econômica, para Rosendahl, a análise recai sobre símbolos e o valor de bens simbólicos religiosos, considerados como bens que trazem consigo a explicação e a expressão da revelação do sagrado. Esta é uma revelação dos processos de reprodução simbólica, tornando possível a unificação de duas partes do símbolo: simbolizante e simbolizado (ROSENDAHL, 2009), que ocorrem no espaço e tempo sagrado. Dessa maneira sugere que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que em determinado contexto cultural passam a ter seu valor associado ao simbólico, duas realidades, a mercadoria e o significado; o valor cultural e o valor mercantil do bem, a razão e a fé, transformando a paisagem do sagrado (ROSENDAHL, 2005).

A busca pela compreensão da dinâmica do fenômeno da fé, aferindo ou verificando e em suas múltiplas pluralidades, analisando o espaço através de suas variedades ou denominações, começa a ter relevância, sobretudo a partir de meados dos anos 1990 do século XX, abordando teoricamente o papel do sagrado e do profano na organização social e espacial da cidade.

Devemos considerar que as análises mais clássicas que cunham de forma etnocêntrica a distribuição de diversas religiões e formas distintas de ocupação territorial são apresentadas até meados do século XX quando a partir daí a Geografia da Religião passa a compreender melhor o fenômeno da religião e sua distribuição, ou fenômeno religioso e sua distribuição e morfologia na paisagem cultural. A partir disso, encontramos análises das religiões no espaço social se aproximando de uma Geografia Cultural, tangente a tradicional e de suas correntes, que derivaram este etnocentrismo.

Podemos lembrar de precursores como Pierre Deffontaines a partir de meados do século XX, tratando a relação entre cultura e religião numa dinâmica espacial mais específica; Maximilian Sorre, mais recentemente, na década de 1970, analisando os efeitos do espaço social destas atividades religiosas considerando que ainda o meio urbano carecia de visualização ou da combinação dos estudos urbanos acerca da religiosidade com uma relação mais geográfica no sentido da espacialização territorialização da fé.

Ainda segundo Rosendahl (2009) a gênese das cidades está ligada a vertentes interpretativas que apontam em sua base de desenvolvimento antigos santuários ou que privilegia o papel ativo da religião, ideia também encontrada em Mircea Eliade e Yu Fu Tuan entre outros. Dessa forma ao tratar do Sagrado e do urbano entendemos que há uma estreita relação entre cidade e religião. A presença desses espaços ocupados como lugares centrais na gênese e no desenvolvimento dos núcleos urbanos demonstra um importante papel do espaço sagrado na cidade, onde o estímulo espiritual está para além apenas do abrigo ou do lugar de expressão artística, mas numa atração espiritual estimulada para compartilhar as práticas e crenças religiosas (ROSENDAHL, 2009 p.16),

“[...]efetivamente, no curso natural da gênese e evolução das cidades, o papel desempenhado pela religião foi essencial. Tanto o poder sagrado quanto o poder temporal cresceram ao absorver as novas invenções da época. A necessidade de controlar o ambiente também deu mais autoridade àqueles que se ocupavam desta função[...]” (ROSENDAHL, 2009 p.21).

Temos observado até então a função religiosa das cidades, no entanto podemos notar ou considerar uma função religiosa “nas” cidades, local onde o simbolismo religioso e o caráter sagrado atribuído a este espaço é diferente daquele atribuído à locais de hierópolis ou cidades-santuários e centros de convergência de peregrinos. Caracterizamos nas cidades, que não necessariamente se incluem nesta categoria, a organização funcional e social do meio urbano num arranjo singular e também de natureza regular.

As práticas religiosas ao se manifestar, dão suporte para uma nova configuração de uso desse lugar e seu exercício religioso no sentido da fé que ao se expressarem podem ressignificar as categorias de análise da Geografia. Inseridos no espaço sagrado, logo os fluxos de peregrinos, que na prática criam uma nova territorialidade e, portanto, uma territorialização própria de um espaço numa fusão antagônica do tempo da vida urbana com o tempo do sagrado, promovem uma modificação neste meio. Tais alterações dentro da cidade, a partir de ações simbólicas, transformam o arranjo espacial urbano agregando dentre suas funções sociais, os elementos que determinam a cultura de modo que os membros desta cultura o definem.

3.1 A DIMENSÃO DO CORPO: DESTERRITORIALIZAÇÃO E A (RE) TERRITORIALIZAÇÃO NO ÂMBITO DO SAGRADO E DO PROFANO

A Geografia, com a passagem para o estado moderno, se focou na discussão do território com enfoques principais no Estado, e acabou por comprimir o conceito de território, se apropriando reduzindo-o ao sinônimo de propriedade, estatal ou privada confinando-o ao interesse de espacializar a cidade segundo demandas políticas e seculares, não obstante, profanas, nesse sentido Haesbart e Bruce (2002) afirmam que é preciso instituir na força do movimento, uma espécie de Geografia dos nômades, dos espaços da mobilidade, dos rizomas, mesclados por entidades híbridas como territórios rede, as redes regionais, os lugares móveis de conexão ou/ de passagem (2002, p.14).

No que concerne à visão humanista da Geografia, parte-se do entendimento de que o corpo é a base fundamental a todo e qualquer ser humano, logo compreendido como espaço primordial, o primeiro território é a primeira noção de escala dos

sujeitos, dessa forma o corpo também pode ser visto como a primeira escala do território do ser humano, o primeiro espaço, sua primeira referência espacial, tem-se então o primeiro espaço sagrado para os cristãos protestantes, de modo que a partir dele, todos os outros lhe são complementares.

Nesse sentido, para que a hierofania aconteça, é necessária à renúncia do que é profano, seu corpo enquanto corpo vivido na cidade experimenta ao longo do dia experiências profanas, presentes nas vivências cotidianas e a todo instante. Segundo os preceitos cristãos tais experiências o afastam de sua divindade, desse modo, a busca pelo Monte Horebe, se dá no abandono dos agenciamentos maquínicos dos corpos e dos agenciamentos coletivos de enunciação que engendram o território profano e que se constitui em seu corpo ao longo do dia, Eliade (2013) chama a atenção a respeito dessa territorialização expondo que:

“Instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo: Quando a instalação já não é provisória, como nos nômades, mas permanente, como é o caso dos sedentários, 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 é sempre a réplica do Universo exemplar criado e habitado pelos deuses: participa, portanto, da santidade da obra dos deuses”. (ELIADE, 2013, p.33).

Logo, o desejo pela sacralização do próprio corpo se materializa na forma de necessidade de realizar um deslocamento, uma peregrinação, até o Monte Horebe. Chegar até o monte é concretizar a renúncia desses agenciamentos e, ao mesmo tempo, constituir novos agenciamentos, portanto, sua desterritorialização culmina na sua reterritorialização no espaço hierofânico, assim, seus ritos, cânticos e preces fazem parte de novo agenciamento que aproxima o sujeito do sagrado e que ao se repetirem também se renovam, pois cada rito, cada cântico e cada prece não obedecem uma ordem, cada sujeito pratica a hierofania no Monte Horebe de maneira distinta, individualmente ou coletivamente.

A respeito dos agenciamentos coletivos de enunciação Deleuze e Guattari clarificam que se tratam de “regime de signos, a uma máquina de expressão cujas variáveis determinam o uso dos elementos da língua” (DELEUZE E GUATTARI 1995b, p.32). Por outro lado, (HAESBART E BRUCE, 2002, p.7) explicitam que “Os agenciamentos maquínicos de corpos são as máquinas sociais, as relações entre os corpos humanos, corpos animais, corpos cósmicos. Os agenciamentos maquínicos de corpos dizem respeito a um estado de mistura e relações entre os corpos em uma sociedade”.

Assim, o agenciamento maquínico de corpos se constitui no indivíduo ao subir o Monte Horebe como técnica, seu próprio corpo é o motor da técnica e por fim a interação com a natureza, mais precisamente com a paisagem, assim a relação entre esses três entes, somados aos agenciamentos coletivos de enunciação territorializam o indivíduo no Monte Horebe, na dimensão de seu próprio corpo, agora sacralizado e apto a comungar em fluxos com a sua divindade.

Nesse sentido, o Monte Horebe se destaca por ser um espaço de hierofanias, onde as relações de cunho mercadológico não sobem com o indivíduo que ali chega, a sua completa desterritorialização do profano permite no instante de sua comunhão, se desvencilhar da homogeneidade do herético. E deste modo também, porém de forma inversa, a descida e peregrinação de volta, quer seja para o retorno ao trabalho, à sua residência, ou a outra atividade cotidiana na cidade, acontece o processo de desterritorialização, no entanto, a sacralização de seu corpo permanece atrelado aos agenciamentos coletivos de enunciação, pois segundo Eliade (2013):

“Retirado da vida religiosa propriamente dita, o sagrado celeste permanece ativo por meio do simbolismo. Um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência” (ELIADE, 2013, p.109).

Desta forma, não há uma desterritorialização a priori sem uma reterritorialização, ambas só serão possíveis com a ação direta dos agenciamentos, maquínicos de corpos e de coletivos de enunciação, que em conjunto agem sobre a sacralização do

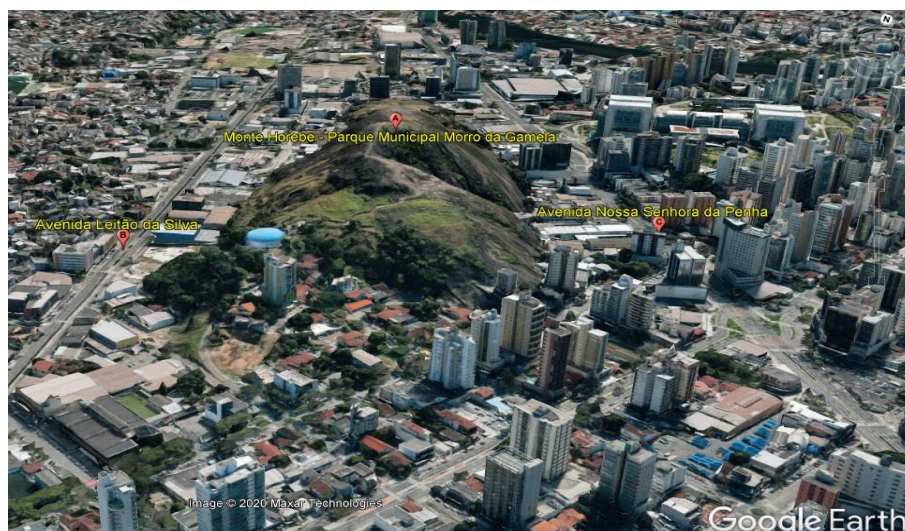
corpo do peregrino. A cidade se apresenta do alto do Monte Horebe, naturalmente, como espaço passível de ser profanado, com as nuances dos relevos naturais que afloram no mesmo substrato que a cidade se encontra.

Dependendo do ponto em que um observador se encontre, o Monte Horebe pode atuar como uma espécie de fronteira evidenciando um importante desnível socioeconômico, olhando no sentido Sul em direção ao Norte (figura 15), a Leste, está localizada a Avenida Nossa Senhora da Penha, nessa via estão concentradas residências de alto padrão e empresas multinacionais, além de concentrar também o poder decisório nas questões políticas do próprio estado. A Oeste localiza-se a Avenida Leitão da Silva, na margem esquerda dessa avenida estão concentrados bairros com população de menor poder aquisitivo e é destes bairros que também vêm muitos peregrinos praticar sua hierofania no referido monte em escalas múltiplas e simbólicas no tempo e no espaço. Partindo então *a priori* do corpo de quem pratica a hierofania, sobretudo porque para os cristãos protestantes, o corpo é a edificação, o lugar predileção do Espírito Santo, Raffestin (1993) expõe que:

“Toda concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano, é oposta ao mundo no qual o fiel se dedica livremente às suas ocupações, exerce uma atividade sem consequências para a sua salvação, um domínio no qual o temor e a esperança o paralisam alternadamente, onde como a beira de um abismo, o menor gesto um pouco exagerado pode irremediavelmente, fazê-lo cair”. (RAFFESTIN, 1993, p.119-120).

O autor discorre que a territorialidade é mais do que uma simples relação homem-território, esclarecendo que para além da demarcação de parcelas individuais há a relação social entre os homens. À vista disso, o território é o espaço apropriado, logo, produzido a partir do espaço e projetado pelo trabalho humano. Emerge da ação programada do homem que se apropria do espaço de forma concreta ou abstrata. Possui caráter histórico e se constitui por relações de poder, portanto, cada território apresenta suas particularidades e significados.

Figura 15: Avenida Leitão da Silva, Avenida Nossa Senhora da Penha e Monte Horebe



Fonte: Google Earth, (2020), com intervenções do autor.

Para que a manifestação da hierofania possa acontecer, considerando então sua santificação, o que inclui destituir-se do que é profano em relação ao seu corpo, que no caso do peregrino, ou praticante da hierofania, se revela como sagrado, não pertencente ao mundo comum, e é o que transcende este mundo, que é incrivelmente superior a ele, é preciso que a pessoa não esteja com os pensamentos voltados para tentações e preocupações mundanas, ou seja, o vaso¹⁶ deve estar limpo e puro (RABELO, 2005).

Logo, esse mesmo corpo, dentro da perspectiva humanista, revela relações intrínsecas não somente entre as percepções dos espaços a partir do “Olhar do Sagrado” e do “Olhar do Peregrino” desencadeado pela hierofania, bem como também, expõe relações entre a territorialização e a desterritorialização no ato de peregrinar até o Monte Horebe, peregrinação está, que ocorre a partir da manifestação de uma necessidade de sair de seu “lugar” habitual. Isso diz respeito ao debate sobre a ligação do corpo e religião e sobre o papel do pensamento fenomenológico e o espaço urbano que carrega em si esta interação de uma forma, sobretudo, produtora de valores e transformadora da interpretação da cidade.

É através da compreensão desta ambiguidade que vemos a necessidade de estarmos sempre abertos às possibilidades dos contraditórios, para superar, numa

¹⁶Definição de um corpo puro e apto tornar-se morada do divino na visão dos peregrinos.

síntese, a relatividade dos conceitos. Percebemos assim a ambivalência do sagrado, que para Eliade, extrapola a ordem psicológica (atração e repulsão), atingindo também a disposição axiológica (ELIADE, 1993). Ou seja, em termos de valoração e por mais contraditório que possa parecer, o sagrado não deixa de ser ao mesmo tempo 'sagrado' e 'maculado'.

O ensaio sobre valores religiosos e funções religiosas na organização espacial da cidade busca demonstrar como as manifestações ou práticas nos remetem a considerar um retorno ou uma permanência, das práticas antigas do cristianismo como à obediência a Deus e seus estatutos, bem como a renúncia e negação da vida ilusória perpetrada através da vontade humana, para isso, na visão cristã protestante, é necessário o vínculo com o sagrado a partir da dimensão mais íntima, que se dá através da sagração do próprio corpo, perpassando a peregrinação aos espaços sagrados que engloba por vezes as categorias de análises da Geografia, objetivando a experiência com sua divindade.

4. OLHAR A PAISAGEM: MORROS E ESPAÇOS SAGRADOS DA/NA GRANDE VITÓRIA (ES)

A paisagem revela-se em sua pluralidade, significações e compreensões como objetos no âmbito da Geografia (e de outras ciências). Torna-se relevante nesse trabalho valer-se do olhar para com a paisagem, como uma ferramenta para pensar a transformação do espaço, no sentido de contribuir para esboçar novas maneiras de pensar a cidade, partindo do princípio de que qualificar o olhar é uma possibilidade variável de examinar os elementos que compõe a paisagem de maneira ativa. É como se distinguíssemos categorias para cada olhar, ou os interesses que os conduz.

O ato da subida ao monte para praticar a hierofania consiste em autêntica vontade do sujeito de buscar, como sugere Jean-marc Besse (2014), em "Ver a terra – Seis ensaios sobre a paisagem e a Geografia", uma relação dialética e adquirir um significado, principalmente estético, semelhante às vivências de Petrarca ao também

subir o Monte Ventoux, entre o espaço da paisagem, sensível e espetacular e o seu próprio eu.

Certamente que a qualidade deste olhar direto e vivido pode examinar e pensar este espaço no sentido de propor uma lógica onde o humano estará inserido, seja articulando propostas para a sua valorização e visando à realização de determinado projeto ou planificação, seja concebendo seus problemas e contradições. O que merece ser visto e como deve ser visto se modifica muito na história, pois variam os valores que são associados aos diferentes elementos que se oferecem ao olhar no universo urbano. Elementos que não eram bem vistos ou estimados numa certa época, em outro momento, podem passar a ser bem aceitos, associações antes indesejáveis podem se tornar o centro de apreciações positivas em um outro momento ou contexto histórico (GOMES, 2015)

Assim sendo, a contemplação a partir do cume teria relação com as tensões espirituais deste observador. Sugere também uma relação dialética entre o espaço da paisagem, sensível e espetacular e o seu próprio eu, atravessado pela noção de tempo, negando o espaço por haver se tornado já parte dele Besse (2014).

Destaca-se então que a Geografia humanista tem em suas bases teóricas definição nas quais são ressaltados e valorizados elementos subjetivos, tais como as experiências, os sentimentos, a intuição, a intersubjetividade e a compreensão das pessoas sobre o meio ambiente que habitam, buscando valorizar e compreender suas nuances. Logo, a Geografia humanista procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar. (TUAN, 1982)

Sob esse prisma de estudo da Geografia, parte-se da premissa de que cada indivíduo possui uma percepção do mundo e que essa se expressa diretamente por meio de valores e atitudes para com o meio ambiente, a saber, que:

[...] os geógrafos humanistas argumentam que sua abordagem merece o rótulo de “Humanista”, pois estudam os aspectos do homem que são mais

distintamente humanos: significações, valores, metas e propósitos. [...]. Da valorização da percepção e das atitudes decorre a preocupação de verificar os gostos, as preferências, as características e as particularidades dos lugares. Valoriza-se também o contexto ambiental e os aspectos que redundam no encanto e na magia dos lugares, na sua personalidade e distinção. Há o entrelaçamento entre o grupo e o lugar. (ENTRIKIN, 1980, p.16)

Mediante suas representações simbólicas, e a partir da visão dos horizontes, a capacidade criativa humana se expande em suas dimensões, mediante esta reflexão, é percebida a importância dos morros e mirantes¹⁷ da cidade para a observação da paisagem urbana e a possibilidade de interação entre os diversos olhares sobre o espaço geográfico, nas bases da coexistência entre homem e o meio, sobre isso Leite (1994) expõe que:

“A paisagem, reflexo da relação circunstancial entre o homem e a natureza, pode ser vista como a tentativa de ordenar o entorno com base em uma imagem ideal. A forma pela qual a imagem é projetada e constituída reflete uma elaboração filosófica e cultural que resulta tanto da observação objetiva do ambiente, quanto da experiência individual ou coletiva com relação a ele.” (LEITE, 1994, p.2).

Assim, é preciso entender como a motivação deste olhar possibilita o observador ver-se inscrito na paisagem, compreendendo esta transcendência do olhar a partir da perspectiva da Geografia humanista, para tanto, a cidade de Vitória situa-se em uma ilha de relativamente limitado território e possui uma quantidade considerável de morros e mirantes, no entanto, em comparação com outros estados, a exemplo da cidade do Rio de Janeiro, no que concernem as morfologias e categorias supracitadas encontradas no território capixaba, não se apresentam com elevadas altitudes e imponência.

Entretanto, não sem menos importância quando o assunto é o jogo visual, ou a produção de imagens que identificam a cidade, é inegável a relevância desses espaços em prestar uma contribuição, em permitir interpretar a paisagem e entender

17 Mirantes são lugares altos e com regular frequência pública, conjugando o amplo acesso a atração de observar a paisagem a partir daquele ponto.

as transformações que ocorrem no espaço urbano. A princípio, as paisagens, os lugares, tanto podem agradar pela beleza, por relações de identidade, ou por emanarem emoções que cativam e trazem segurança, como também podem ser repulsivos (CLAVAL, 2010).

Assim, seja esquadrinhando seus detalhes, a fim de quantificar e ordenar demandas econômicas, seja materializando imagens criadas, ou obtidas a partir daquilo que move intencionalmente olhares diretos e sem intermediações em suas escolhas tais pontos se apresentam como singularidades da cidade, com espaços-tempos próprios.

No caso da Cidade de Vitória (ES), pode-se dizer que ela está rodeada por alguns destes pontos, alguns deles de grande interesse por parte do poder público, outros se destacam pela importância para grupos locais que se locomovem para atividades que vão desde o simples lazer até práticas de cultos, e ainda existem aqueles pontos que são utilizados para habitação. Tais usos conferem a esses espaços participação na noção geográfica da cidade, sempre dependendo primeiramente, de especificidades materializadas em si ou condições físicas dos mesmos, dentre as especificidades destes, Gomes (2015) afirma que:

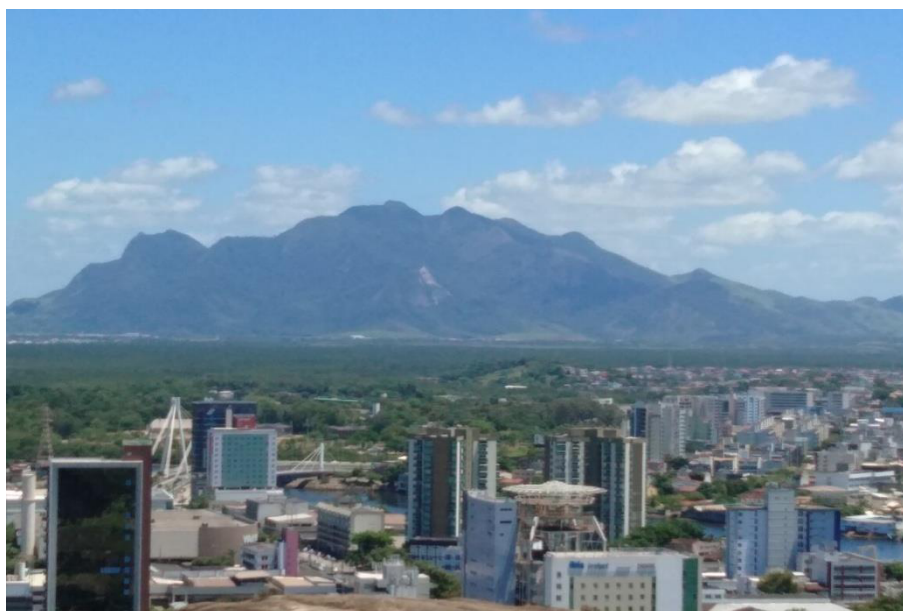
Mirantes, belvederes, miradouros, pontos de vista, entre outras denominações, designam uma situação do olhar sobre um espaço. De alguma maneira, eles estabilizam as imagens que oferecem. Nesse sentido, mirantes são criadores, ou, pelo menos, reveladores de paisagens. A materialização das imagens espaciais é obtida a partir das condições de visibilidade dadas por essa posição, ou seja, enquadramentos, ângulos, distâncias e posições, são consubstanciados pela própria situação do mirante (GOMES, 2015 p.11).

Existe uma combinação no entorno da cidade de Vitória de elementos que fazem parte desta abordagem, e referindo-as brevemente temos como primeiro exemplo o majestoso Morro do Mestre Álvaro, no município da Serra (ver figura 16). Sua origem vulcânica revela um maciço granítico que, devido a sua altitude e visibilidade, sempre teve grande importância desde a colonização, sendo esta, uma das maiores formações do litoral brasileiro, e de importância muito grande para os navegantes

daquela época, ou seja, compondo a paisagem e dando-lhe uma dimensão de uso e significado que foi se construindo ao longo do tempo.

O Morro Mestre Álvaro também se apresenta como uma das últimas áreas com formações de Mata Atlântica de altitude na Região Metropolitana da Grande Vitória. De acordo com alguns moradores mais antigos do município de Serra, este topônimo refere-se a um antigo mestre de carpintaria de nome Álvaro que residia nessa localidade, geralmente quando as pessoas necessitavam de seus serviços de carpinteiro elas diziam “vou no morro do Mestre Álvaro”.

Figura 16: Morro Mestre Álvaro, Serra - Espírito Santo, perspectiva a partir do Morro da Gamela.

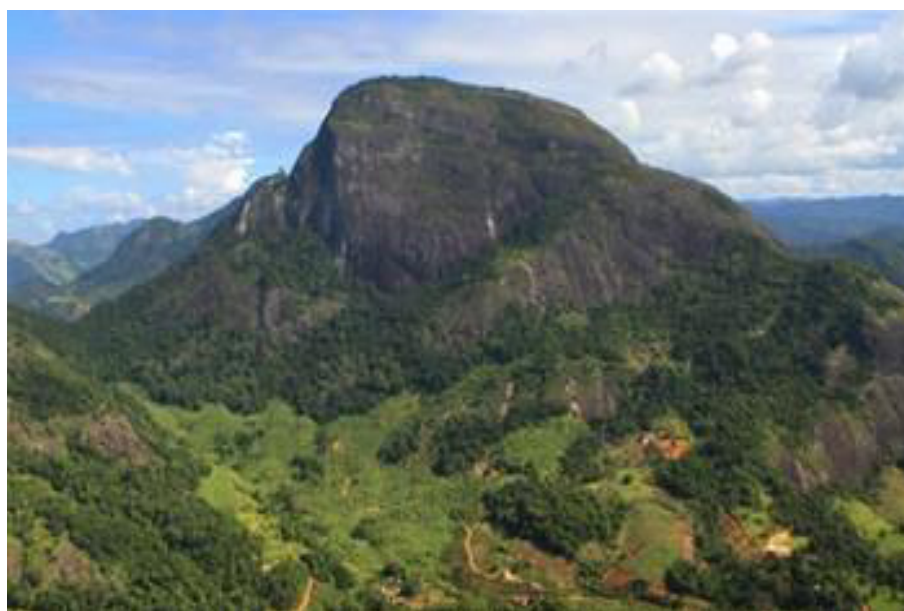


Fonte: Maicon Lemos Sathler (2018)

O Monte Mochuara/ Moxuara por sua vez (ver figura 17), localizado no município de Cariacica, é também um dos mais elevados da Grande Vitória, com pouco mais de 700 metros de altitude, e de onde oportuniza termos uma visão do horizonte de maneira espetacular, não apenas da cidade de Vitória, mas de toda a região metropolitana. O monte é símbolo da cidade de Cariacica, estando presente inclusive na bandeira oficial do município. Apresenta uma fauna bem diversa composta por pica-paus, beija-flores, lagartos dentre outros animais, sua flora se revela também muito variada, contendo inclusive, espécies consideradas em risco de extinção, tais como, araçá-do-mato, pau d’alho, cobi-da-terra, o jequitibá e o jeriquitim. Há duas versões para a toponímia do rochedo, a primeira versão indica

que tem origem em língua indígena, o nome Mochuara quer dizer pedra irmã, a outra interpretação indicada por relatos históricos aponta que deve-se aos corsários franceses que ao avistarem a costa capixaba, vislumbraram o outeiro encoberto por neblina e o apelidaram de “muchúa” que em francês significa lenço. No passado, o maciço granítico serviu de refúgio aos indígenas e povos negros de origem africana, metamorfoseado como esconderijo aos primeiros que foram derrotados pelos colonizadores europeus no litoral, e guarida para os povos escravizados que resistiam contra as mazelas das fazendas e engenhos de cana-de-açúcar.

Figura 17: Morro Mochuara, Cariacica - Espírito Santo



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2018)

Bem próximo do centro da cidade de Vitória, e nos seus limites com o Município de Vila Velha, temos o Morro do Penedo de Vitória (ver figura 18), trata-se de um maciço granítico localizado na Baía de Vitória, este elemento natural proporciona uma vista da área central possibilitando observarmos uma dinâmica de contrastes da história da urbanização, especialmente influenciada pelo porto de Vitória e suas atividades definidoras desde o seu desenvolvimento, contudo, apresenta-se como parcial e restrita a estas áreas.

Figura 18: Morro do Penedo, Vitória, Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Em Vila Velha localiza-se o Morro do Moreno (ver figura 19), ponto reconhecidamente significativo por sua localização e orientação de seu mirante, procurado especialmente por sua visão privilegiada de ângulos voltados tanto para Vitória quanto para Vila Velha. Possui elementos da cidade que parecem não afetar a representação da imagem do mirante, como as torres de transmissão e as construções que as abrigam, tal estabilidade deriva de sua função urbana, indispensáveis para o funcionamento da cidade, de forma que, apesar da descontinuidade que tem, é como se fizessem parte dele.

O batismo toponímico concedido ao morro remete ao período da colonização no século XVI. Vasco Fernandes Coutinho, o primeiro donatário do Espírito Santo, transfere a responsabilidade a um colono chamado João Moreno, que também chegara de Portugal. O colono tinha a responsabilidade de proteger e realizar os cuidados necessários à área, visto que, o outeiro era considerado um posto estratégico de observação da costa contra a invasão de possíveis corsários. No momento presente, a área do Moreno é frequentada por aventureiros que idealizam a prática das atividades esportivas e conexão com o meio natural.

Figura 19: Morro do Moreno, Vila Velha - Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

No que concerne à observação dos morros da capital, é possível encontrar paisagens em processo de degradação visual, como nos casos do Morro do Cruzeiro e do Morro do Itapenambi (ver figuras 20 e 21), localizados próximo ao Morro da Gamela - Monte Horebe, também inseridos no cenário urbano, esses dois morros têm sofrido ao longo dos anos com a especulação imobiliária.

Figura 20: Vista do Morro do Cruzeiro a partir do cume do Monte Horebe, Vitória - Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Tal impacto gerado pela construção civil em áreas dos bairros Praia do Suá e Praia do Canto através da edificação de prédios em seu entorno, destituem os transeuntes, bem como os próprios moradores de visualizarem e de possuírem nesses espaços públicos a possibilidade de um mirante natural ou a implementação de mirante artificial, impossibilitando os mesmos de observar o monumento natural, bem como de ter seu olhar lançado sobre a cidade.

Figura 21: Vista do Morro Itapenambi a partir do cume do Monte Horebe, Vitória - Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler (2020)

No que diz respeito ao Morro do Convento da Penha (ver figura 22), também em Vila Velha, este se apresenta como magnífico e emblemático por sua história, por seu significado simbólico e religioso, tanto para o estado, como para o país, tendo a construção de suas estruturas iniciada no século XVII.

Procurado por turistas e fiéis religiosos, o Morro do Convento da Penha conta com uma rede de serviços mais voltada ao comércio, neste local é possível perceber características comuns a um ponto turístico tradicional, possui comércio variado, transporte pago para sua subida e uma infraestrutura que faz da edificação em si o próprio objetivo da subida. A perspectiva panorâmica do lugar apresenta-se como um grande atrativo, do alto do morro é possível avistar vários pontos da cidade de Vitória possibilitando, dentre outras coisas, pensar inúmeras questões relativas à

paisagem, à urbanização e até possibilidades de planejamento futuro dos espaços urbanos da cidade de Vitória.

Figura 22: Morro do Convento da Penha, Vila Velha - Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Logo, o Morro do Convento da Penha oferece a possibilidade de uma visão panorâmica e do mosaico desenhado de Vitória pelo lado da baía, contudo, distante, a ponto de não permitir ao observador reconhecer os detalhes para uma leitura potencializadora de seus espaços. Além de podermos dizer que a escolha que incide sobre a composição mais conhecida da paisagem, característico do que ocorre quando a vista passa a ser também o próprio monumento (GOMES, 2015).

Pausamos aqui para ressaltar que o que buscamos será a interpretação dos critérios que levam ao olhar a cidade, observar suas paisagens, de forma que isto possibilite pensá-la em suas multiplicidades e variações. A combinação destes elementos viabiliza acessarmos um discurso iconográfico (GOMES, 2015), combinações que compõem os “clichês” representativos da cidade, produzem variadas vistas, reproduzindo a busca característica que ocorre em cidades como o Rio de Janeiro, ou imagens estabilizadoras que participam de um discurso visual da cidade, lembrando que nenhum destes se encontra dentro dos limites do município de Vitória, mas nas proximidades.

Uma tendência em repetir cenários numa observação complexa e muito variada permite observar como a cidade cresceu e seus elementos múltiplos definidores de sua urbanização, como características que fazem desta região, como no Rio de Janeiro em especial no sentido de reunir formações e elementos variados, não frequentemente reunidos em uma mesma cidade, como florestas, encostas, mangues, enseadas, restingas, baías e maciços.

É necessário reconhecer, que além destes elementos não pertencerem ao município de Vitória, e das múltiplas possibilidades que encontramos neles para realizarmos uma codificação, descrição e possivelmente indagarmos as possibilidades de transformação tanto de seus próprios espaços como do espaço a que dão vistas, temos que estas vistas, em si, representam, muitas vezes, os próprios monumentos.

Apreciados como mirantes¹⁸ urbanos, fazem parte de um cenário que funcionam como estabilizadores de uma imagem construída da cidade, marcas de sua narrativa visual, permeiam o imaginário como trata Gomes (2015, p.10), ao comentar a história dos mirantes neste ato de se situar em determinado ponto com o objetivo de se observar a cidade, tem-se o importante papel de outras formas de mirantes a exemplo disso, na Avenida Nossa Senhora da Penha, encontra-se o mirante artificial erguido sobre edifício da Federação das Indústrias do Espírito Santo (FINDES) com objetivo voltado à culinária. O projeto sofreu alterações transformando-se em um laboratório de inovação da indústria. Gomes (2015, p.10) a esse respeito diz que “Esses artefatos, torres e terraços panorâmicos de altas edificações são criadores ou dão acesso à criação de imagens bastante estabilizadas de uma cidade. Ao mesmo tempo, eles se transformam também em elementos notáveis da paisagem urbana”.

A esse respeito, tais construções tornam-se símbolos e referências proporcionando elementos singulares que identificam o território, o lugar, deixam de ser conhecidos

18 Um mirante é, antes de tudo, um lugar de acesso público. Evidentemente, isso não quer dizer que a propriedade e a exploração sejam públicas, quer dizer apenas que o acesso é feito sem discriminação do estatuto dos frequentadores e que, embora possa ser uma propriedade privada ou uma concessão, são locais acessíveis ao público (GOMES, 2015 p.13).

por sua função primária, como torre de comunicação, edifícios de escritórios, hotéis etc. e passam a ser percebidos como ponto de referência de uma cidade, além de pontos de vista sobre ela, como mirante que podem ser (GOMES,2015).

Passemos do entorno agora para o interior da ilha, podemos dizer que o município de Vitória é um prolongamento do continente, de formação granítica com afloramentos importantes, no maciço central da ilha de Vitória localiza-se, o seu destacado e, possivelmente, o mais conhecido mirante, o Morro da Fonte Grande (ver figura 23); A Pedra dos Dois Olhos (ver figura 24), com 296 metros e de acesso bem mais restrito, tanto por conta de sua dificuldade de escalada, como pela falta de equipamentos e estrutura para o acesso seguro de seu mirante e o Morro de São Benedito bastante urbanizado, com 194 metros (ver figura 25).

Figura 23: Mirante do Parque Estadual da Fonte Grande, Vitória - Espírito Santo.



Fonte: portaldestinoes, com intervenções do autor, 2020.

Pontos privilegiados para a observação da cidade, proporcionando amplos panoramas que permitem ao observador avistar tanto áreas do município, como de cidades vizinhas como Serra e Vila Velha desde o litoral, com destaque para o Morro da Fonte Grande (ver figura 23), de 308 metros, onde se encontra o mirante do Sumaré, voltado para o lado oeste, e que permite avistar o centro de Vitória, além dos bairros da região de Santo Antônio, e até mesmo Cariacica e quase toda cidade de Vila Velha, do bairro Barra do Jucu até a Segunda Ponte.

Por toda essa abrangência e amplitude, de escalas variadas e possíveis, não podemos deixar de qualificar estes mirantes como potenciais de intervenção e direcionamento para transformações do espaço para além da contemplação desinteressada ou estabilizadora do espaço urbano através de imagens iconográficas obtidas na construção do cenário das cidades.

No território do município de Vitória temos, no entanto, uma série de morros; parece tratar-se de algumas dezenas deles, alguns de suave elevação, mas oferecendo a possibilidade de se enquadrarem como importantes mirantes Gomes (2015) clarifica que:

“Mirantes são lugares de frequência pública, pois aliam a possibilidade ampla de acesso à atração daqueles que se interessam em gozar do prazer da contemplação obtida a partir daquele ponto de vista. Assim sendo, mirantes não são algo dado para todo o sempre. Sua implementação diz respeito à certa demanda e das condições, da vontade e da importância de supri-la.” (GOMES, 2015 p.13).

Figura 24: Pedra dos dois Olhos, Vitória – Espírito Santo.



Fonte: Divulgação Prefeitura Municipal de Vitória (2014)

Logo, a cidade de Vitória em seu domínio territorial, está servida de uma quantidade de morros que abrangem perto de quarenta por cento do território da cidade.

Permite-nos indagar dentre, outras questões e outros contextos, as dificuldades, ou o desafio, de propor um desenho urbano, de planejar um desenvolvimento mais equânime, ou uma “gestão mais democrática” da cidade como trata o plano de desenvolvimento urbano, dada a intermitência da ocupação e o que este fato proporciona, pois esta descontinuidade territorial de ocupações leva a uma valoração do espaço, sensivelmente percebida e vivida a partir destes pontos de observação.

Selecionamos um deles em especial que pensamos satisfazer ao propósito de indagarmos sobre a atitude de pensar e observar a paisagem, de forma a compreender o processo de percepção no fato de que a paisagem é marcada e representa processos de transformação cultural, o que implica dizer que ela é uma representação da relação homem/natureza em termos do estudo geográfico da paisagem; que representam os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente imbuídos de sentimentos e identidades Tuan (1982).

Caminhamos então para encontrar o ponto que destacaremos dentro deste território, um mirante de múltiplas variabilidades, que a nosso entendimento, tenciona a compreensão dos modos pelos quais os cidadãos compartilham o que sentem e se relacionam com essa paisagem e suas possibilidades de intervenção para além do sagrado, haja vista que no conjunto de visitantes que usufruem desse espaço existem aqueles que praticam atividade esportiva tais como, escalada e trilha, aqueles que sobem o morro apenas para contemplar a paisagem e aqueles que enxergam o lugar como sagrado.

O Monte Horebe, espaço sagrado¹⁹ onde ocorre a hierofania Eliade (2013) e Rosendahl (1996), onde o território torna-se espaço sagrado, e que se alicerça sobre uma formação rochosa de vegetação rupestre, que se eleva numa porção entre duas das vias centrais de grande fluxo e dinâmica econômica de Vitória, entre as Avenidas Nossa Senhora da Penha e Leitão da Silva, sendo um dos ambientes que compõem o Parque Municipal do Morro da Gamela para outros usos definidos pelo poder público.

19 “um campo de forças e de valores que eleva o homem a si mesmo, transpondo-o para um meio distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano.” (ROSENDAHL, 2008, p. 7).

Figura 25: Morro São Benedito, Vitória – Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2018)

O Monte Horebe então se apresenta, procurado e vivenciado por pessoas que buscam ali laços afetivos com a paisagem imbuída de sentimentos de acolhimento, e mais do que buscar composições de imagens, objetivam um olhar ativo sobre si e sobre a cidade. Como um caso e exemplo desta nova análise, sem se opor ao planejamento mais voltado ao pensamento matemático e tradicional da modernidade, mas numa possibilidade de nova narrativa, e assim contribuir concomitantemente com as mais variadas disciplinas que se debruçam sobre o assunto.

Entender de que forma tais olhares transcendem a descrição e utilização dos distanciamentos característicos das análises mais tradicionais, cientificistas para conhecer a cidade que se vislumbra na utopia destes observadores, a fim de reconhecer a cidade como parte de um ideário coletivo assentado em preceitos e concepções do sagrado e conseguir representá-la, são passos importantes para sua valorização, e conseqüentemente desenvolver planos urbanos, (ver figura 26).

Já que são concebidos primeiramente por sua função social, de direitos e equidade, como de sustentabilidade, conceitos que muitas vezes se apresentam abstratos quando observados a partir dos dados, obtidos apenas em modelos de representação do espaço, como mapas e bases na produção de imagens, que

descrevem a cidade. Assim, poder conhecê-la em suas singularidades, interpretar seus arranjos e problemáticas possibilita, além de compreender o seu desenho, pensar a relevância e as ambivalências de seu desenvolvimento.

E num momento seguinte, possibilitar organização do urbano, num desenho aflorado na percepção da paisagem, através de um olhar mais direto. Ou a capacidade de registrarmos os elementos da organização dos espaços nas paisagens e seus arranjos, através de nossa própria observação, vivida em experiências diretas Gomes (2015).

Figura 26: Orla de Camburí, e o Morro de São Benedito em Vitória - Espírito Santo.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2017)

Certamente que a importância dos mirantes naturais e artificiais, bem como o cuidado com os mesmos, incide na possibilidade de qualificação do olhar que direto e vivido podem examinar e pensar os espaços urbanos no sentido de propor uma lógica, onde o fator humano estará inserido, seja articulando propostas para a sua valorização e visando à realização de determinado projeto ou planificação, ou concebendo seus problemas no bojo das contradições espaciais, translúcidas através do olhar proporcionado pela paisagem através dos mirantes, nesse sentido, o Parque Municipal Morro da Gamela é um espaço concebido através desse olhar transformador para os que o peregrinam até aquele espaço sagrado.

5. A PEREGRINAÇÃO AO MONTE HOREBE: A SACRALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO

A motivação da abordagem que se inicia neste capítulo surge a partir da observação das construções teóricas discutidas anteriormente durante o percurso da pesquisa, aliadas às experiências neste período em que nos foi possível acompanhar os peregrinos em sua busca pela manifestação do sagrado traduzido pelos seus momentos de hierofania no Monte Horebe. As definições e os estudos do Espaço Sagrado são de grande importância para o pensar geográfico, pois, inter-relaciona os conceitos de lugar, espaço, paisagem e território, tais relações fomentam nossa tentativa de compreender como a ação humana, sua espiritualidade e exercício de sua fé no espaço do Parque Municipal Morro da Gamela, transfigurado em um simulacro do Monte Horebe, se transformou em uma possibilidade de territorialização de grupos religiosos.

Figura 27: Chegada e subida de peregrinos no Monte Horebe.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Seguindo nessa linha de discussão e sempre atentos para evitar riscos de distanciamento das referências teóricas que são sustentáculos fundamentais para nosso trabalho, no decorrer deste capítulo buscamos retomar os conceitos chave da pesquisa sempre em consonância com aporte de trabalho de campo, objetivando

assim, propor os constituintes que transfiguram o Morro da Gamela como Monte Horebe e o tornam um espaço sagrado.

5.1. ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Por mais complexo e impossível que seja alcançar toda a complexidade do fenômeno religioso e seus desdobramentos, nos propusemos a acompanhar alguns dos peregrinos que se envolvem no processo de manifestação do sagrado no território do Morro da Gamela transfigurado em Monte Horebe.

Desta forma, o cunho metodológico desta pesquisa foi orientado sob uma perspectiva qualitativa de produção e análise de dados, o que implicou, a saber, o contato direto do observador, com a situação estudada, enfatizando mais o processo, do que simplesmente um produto. Sob essa ótica, a conveniência de se estabelecer uma pesquisa de cunho qualitativo reside nas possibilidades de mergulhar na espacialidade protestante que se cristaliza através da peregrinação ao Monte Horebe, tal assertiva reside no que Minayo (2003) expõe ao afirmar que há grande importância na contribuição desse tipo de pesquisa para as Ciências Sociais:

“A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não se pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos, e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.”(MINAYO, 2003, p.21).

Em consonância a isto, de acordo com Gil (2002, p.54), esse tipo de pesquisa é relevante, a partir do momento em que se possibilita um “[...] estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira a permitir seu amplo e detalhado conhecimento [...]”. Tal concepção permitiu a essa pesquisa, trabalhar sobre o escolhido universo de significados, motivos, crenças, valores e atitudes, e confirmou nossa assertiva quanto à escolha metodológica de pesquisa, deveras suficiente a servir de suporte ao estudo de caso sobre o processo de territorialização do sagrado no Parque Morro da Gamela.

Dentre os propósitos da pesquisa explicitados por Gil, percebe-se que alguns são particularmente convergentes com o propósito dessa pesquisa, a exemplo três deles que são: I) Explorar situações da vida real, cujos limites não estão claramente definidos; II) Descrever a situação do contexto em que está sendo feita a investigação; III) formular hipóteses ou desenvolver teorias.

Definido então de maneira a dar inteligibilidade com razoável elucidação do que se pretende estudar, e depois de ter estabelecido os elementos fundamentais sobre o tema pesquisado, apresentamos o assunto abordado, explicitando o conjunto de procedimentos metodológicos adotados para atingir os objetivos propostos e responder, de maneira suficientemente clara, as questões levantadas.

Portanto, tais escritos que aqui são apresentados estão dispostos sob o alento de saber que, as respostas e resultados obtidos são interpretações da realidade estudada que se baseia em um arcabouço teórico-metodológico, que está passível a novas leituras e novas interpretações, consoante com a afirmação de Relph (1979, p.5), “Uma interpretação é, claro, sempre aberta a reinterpretção à medida que surjam novos esclarecimentos, ou que novas evidências se tornem disponíveis”.

Assim sendo, na tentativa de tornar esta pesquisa relevante e representativa além de significativa, para a Geografia, foram utilizados os procedimentos descritos a seguir tais como: I) Levantamento Bibliográfico e Documental; II) Trabalhos de pesquisa direta no campo (visitas periódicas ao Parque Municipal Morro da Gamela, participação do processo de manifestação do sagrado, observação e aplicação de questionários e entrevistas); III) Tabulação de dados e análise dos resultados.

A pesquisa de campo foi fundamental para produzir dados primários para a pesquisa, o que favoreceu a compreensão e interpretação das vivências religiosas dos peregrinos, além das transformações materiais ocorridas no entorno e no local estudado. Além disso, possibilitou também, trazer subsídios significativos para o esclarecimento da problemática, no que tange o trabalho de pesquisa direto no campo, sendo essa uma prática muito importante para possibilitar maior inteligibilidade da realidade estudada já que os dados secundários sobre o processo de manifestação de sagrado no território do Monte Horebe são escassos.

No que diz respeito a elaboração do roteiro das entrevistas, adotamos o método alicerçado em um de roteiro de entrevistas semiestruturadas, dessa forma, a presente pesquisa apoia-se nos autores Trivinos (1987) e Manzini (2003) que se debruçam numa tentativa de clarificar o que seria a entrevista semiestruturada.

Para Triviños (1987, p. 146) “a entrevista semiestruturada tem como característica questionamentos básicos que são apoiados em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema da pesquisa.” Assim, o foco principal da pesquisa estaria mantido, e os questionamentos previamente realizados, forneceriam novos indicativos de hipóteses que porventura viriam a surgir a partir das respostas dos peregrinos. Dessa forma, “[...] favorece não só a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade [...]” além de manter a presença consciente e atuante do pesquisador no processo de coleta de informações (TRIVIÑOS, 1987, p. 152).

Para Manzini (1990/1991, p. 154), a entrevista semiestruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Nesse sentido, o autor referencia esse tipo de entrevista como motor de emergência de informações de forma mais autônoma correspondendo ao mesmo tempo a respostas não previamente condicionadas.

Daí que, para tentar compreender a relação dos peregrinos, visitantes com o território sagrado no Morro da Gamela e nesse trajeto de subida, lançamo-nos a experienciar junto com aquelas pessoas algumas de suas práticas religiosas, nesse sentido, as visitas ao Monte Horebe, na cidade de Vitória, forneceram-nos importantes alicerces que se constituíram como uma das fases da pesquisa.

As visitas foram iniciadas em 2019 e se estenderam até o ano de 2020 sendo finalizadas na metade do primeiro do semestre do mesmo ano, em alguns momentos aconteceram em dias de semana e em outros momentos durante os finais de semana, nos períodos da manhã, tarde e início do crepúsculo, com os propósitos centrais de averiguar e levantar informações sobre a problemática tecida, além de conhecer melhor o fenômeno estudado e de o experienciar. Assim focados,

assistimos algumas práticas de hierofania no Monte Horebe, acompanhamos a queima de pedidos, a realização de cultos, foram visitadas as barracas de acampamento, conversamos e convivemos com pessoas que no local praticavam a hierofania além de outras atividades diversas objetivando a coleta de dados.

Os instrumentos de pesquisa utilizados foram o roteiro de entrevistas²⁰ ao qual foram escolhidos (5) cinco peregrinos, sendo que destes, descobrimos que (4) quatro deles frequentam o referido espaço sagrado desde a infância, e o formulário de perguntas²¹, este aplicado a um total de 90 peregrinos e visitantes do Morro da Gamela, daí foram extraídos dados de grande relevância para o conhecimento mais detalhado dos inquiridos sobre as motivações, a periodicidade das visitas religiosas, os significados que atribuem ao espaço, os locais de manifestação do sagrado e o tipo de alojamento que encontram na cidade ao peregrinarem ao Monte Horebe.

Uma das inúmeras dificuldades encontradas no decorrer da presente pesquisa foi a delimitação do tamanho da amostra, por conta de não existirem dados precisos e trabalhos sobre a quantidade de visitantes que frequentam o Morro da Gamela. Devido a intermitência das visitas escolhemos entrevistar o maior número possível de peregrinos alcançados por nossas visitas, além de colher a narrativa de quatro pessoas que assiduamente visitam o Morro da Gamela.

Os peregrinos responderam o questionário com questões fechadas que ofereciam respostas previamente definidas, no entanto, foi adicionado o campo outro, para eventual resposta que não estivesse nas alternativas oferecidas para a resposta, dessa forma, objetivou-se reduzir o tempo da aplicação do questionário e facilitar o processamento e análise de dados quantitativos dos formulários a serem aplicados.

No que tange as entrevistas apresentamos questões semiestruturadas que davam espaço para que os entrevistados se sentissem à vontade para emitir seus pensamentos sobre as práticas de hierofania, bem como sobre a importância e o significado de sua ida até o espaço sagrado possibilitando que os mesmos pudessem realizar qualquer outro tipo de comentário, desde que mantendo o foco no

20 Apêndice B, diz respeito ao roteiro da entrevista.

21 Apêndice C, diz respeito ao roteiro de perguntas.

que diz respeito às hipóteses centrais da pesquisa. Assim, as entrevistas tornaram-se muito importantes para o estudo empreendido aqui, uma vez que nos ajudaram significativamente na compreensão do processo de manifestação do sagrado e também nos possibilitou conhecer práticas que revelaram pontos de vista e experiências singulares no decorrer da subida do Monte.

Portanto, aqui serão abordadas em destaque, as respostas chaves catalogadas através do questionário e das narrativas, bem como anotações das conversas, que porventura contribuíram para compreender a importância do referido Monte como espaço sagrado para seus peregrinos. Buscamos também entender, os perfazeres que fomentam a percepção da cidade por parte desses indivíduos em seu cotidiano, apresentaremos, portanto de antemão, quem transforma esse território em um espaço sagrado.

5.2. O MONTE HOREBE, CONFLUÊNCIA DE VISITANTES E A TRANSFIGURAÇÃO EM ESPAÇO SAGRADO

Dada a incessante visitação ao longo do dia por peregrinos, é importante salientarmos que se tornou muito relevante lançar o olhar para esses visitantes e traçar, de forma simplificada nesse primeiro momento, o perfil dessas pessoas, quanto às informações referentes à idade e o sexo, que delineia a princípio o “público” que visita o Parque Municipal Morro da Gamela, tais respostas em um simples questionário se mostram insuficientes para explicar o motivo das intensas visitas ao referido espaço.

Entretanto, foi perceptível certa resistência por parte dos entrevistados, muitos deles mostravam-se receosos com nossas abordagens, pois, imaginavam que se tratava de algum ato de fiscalização municipal que tivesse como objetivo proibir as peregrinações ao Monte Horebe. Tais temores justificam-se pelo fato de que devido à pandemia do novo *coronavírus*, que impôs o isolamento social, e conseqüentemente o fechamento dos templos religiosos, restou apenas o Monte Horebe como espaço possível para a realização de cultos.

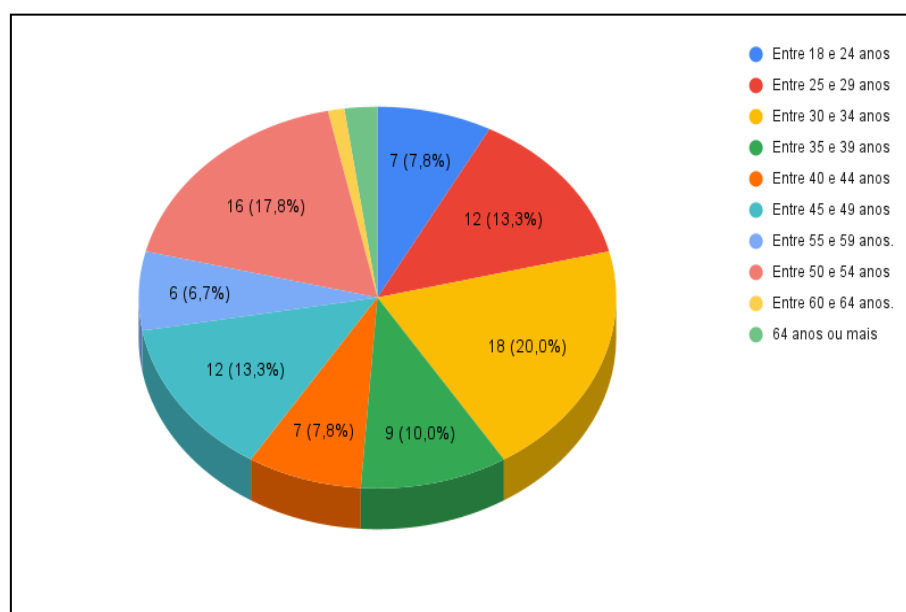
Figura 28: Grupo religioso se aglutinando para a prática de hierofania



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Ao longo do dia, do mês, do ano, há um quantitativo de peregrinos que varia, durante o horário do almoço, no intervalo do trabalho, após o trabalho, nos finais de semana, em dias de semana, sozinhos ou acompanhados em pequenos grupos, por vezes reunidos em quantitativo de três ou mais pessoas, começam a mostrar durante as primeiras incursões a dualidade Sagrado x Profano.

Gráfico 1: Faixa etária dos entrevistados

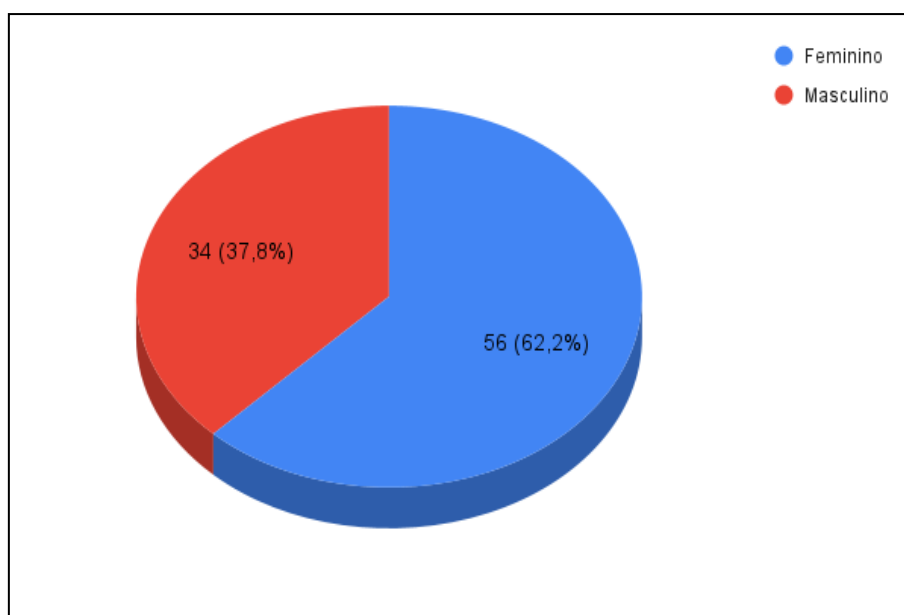


Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Inicialmente, o gráfico representando a idade dos entrevistados (ver gráfico 1) se mostra bem heterogêneo, demonstrando que o referido Parque Municipal recebe um público que varia bastante a faixa etária²², nesse sentido, mesmo com uma variação de altimetria não tão elevada, sua morfologia acidentada não são fatores impeditivos para que pessoas com idade acima dos 60 anos visitem o espaço, contudo observou-se que o público está entre pessoas com idade de 18 a 64 anos ou mais.

Ainda na exposição dos dados captados através do questionário referentes ao perfil etnográfico das pessoas que peregrinam ao referido recorte da pesquisa, no campo sexo, observou-se a preponderância de pessoas do sexo feminino em relação ao masculino (ver gráfico 2), o que denota as transformações ocorridas no neopentecostalismo, que tradicionalmente nas relações de gênero, em especial as igrejas neopentecostais, se caracterizam por uma leitura e interpretação fundamentalista e machista da bíblia.

Gráfico 2: Sexo dos entrevistados



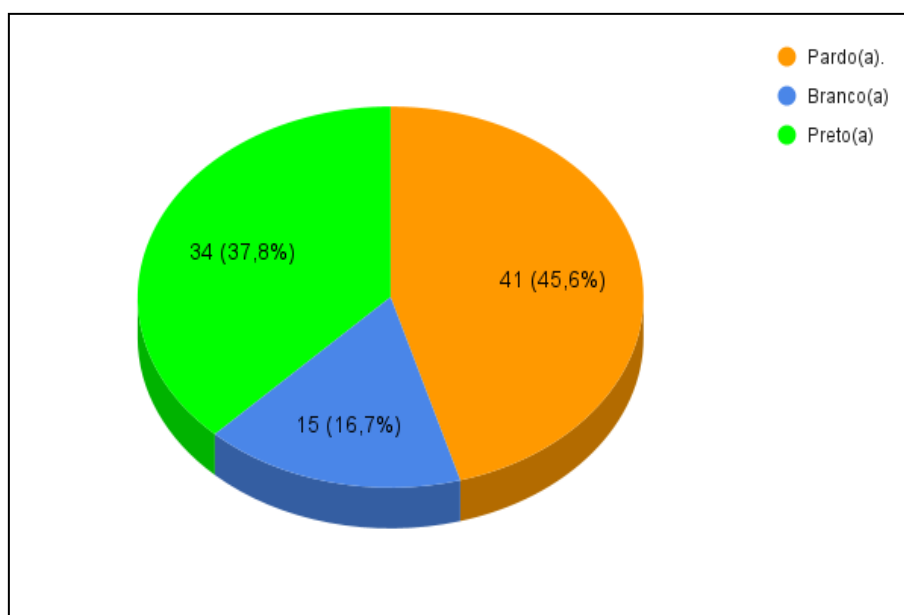
Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

22 Errata, no gráfico as idades referentes aos entrevistados, não foi assinalado nenhum peregrino com faixa etária entre 55 e 59 anos, por outro lado foi assinalado o quantitativo de (dois) peregrino (a)s com faixa etária entre 60 a 64 e, o quantitativo de 1(um) peregrino com faixa etária de 64 anos ou mais, correspondendo então a 2,2% e 1.1% do total de entrevistados.

Descrita a exemplo em I Timóteo 2: 11-12 “A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio”, também em 1º Coríntios 14:34-35 “As mulheres estejam caladas nas igrejas, porque lhes não é permitido falar”. Esta visão machista é mais predominante no Brasil; talvez pela formação pentecostal sócio-histórica predominar uma mentalidade de alienação política (ROLIM CARTAXO, 1987, p. 46).

Dessa forma e apoiado nesse tipo de retórica, as mulheres eram, e ainda são, impedidas em algumas agremiações de serem pastoras, missionárias, evangelizadoras, no entanto, isso tem mudado, haja vista que, há uma franca renovação das gerações cristãs neopentecostais, no bojo da terceira onda pentecostal no Brasil, o que inclui renovação, a mudança do pensamento a cerca das doutrinas, outrora restritivas quanto a vestimentas, a exemplo.

Gráfico 3: Cor dos entrevistados



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

No que tange aos dados que trazem informações sobre as cores²³ que colorem o Monte Horebe (ver gráfico 3), se apresentaram as 3 cores que compõe o cenário populacional brasileiro, dialogando com o movimento religioso neopentecostal, que

²³ Não houve registro de escolha dos itens que designam aos grupos étnicos (asiático ou indígena, na amostra colhida).

se encontra majoritariamente nas periferias. Segundo dados do IBGE tomando como base o ano de 1991/2010²⁴, o movimento neopentecostal capitaneado pela agremiação Assembleia de Deus no Brasil e no Espírito Santo concentra o quantitativo majoritário de pessoas pardas e pretas.

5.3. O MONTE HOREBE, DESTERRITORIALIZAÇÃO E A (RE) TERRITORIALIZAÇÃO NO ESPAÇO SAGRADO

A partir dos resultados obtidos inicialmente, ao aprofundarmos nesse segundo momento a análise do questionário e revisitarmos as anotações no caderno de campo, torna-se relevante trazer em voga a característica que começa a ganhar relevo entre os entrevistados, que ao visitar o Parque Municipal Morro da Gamela, buscam sacralizá-lo transformando-o em Monte Horebe, tal ação de transformação é dotada de uma gama de significações geográficas e sociológicas que denotam temporalidades, que se apresentaram no passado e continuam a se apresentar no presente, a saber, os ditos de Zeny Rosendahl explicitam que as práticas de cultos serviam para unir os indivíduos ou a sociedade, nesta perspectiva, a religião permite que os seus seguidores compreendam o seu espaço do qual são pertencentes (ROSENDAHL, 1996).

Figura 29: Grupo religioso em busca de hierofania, através do círculo de oração



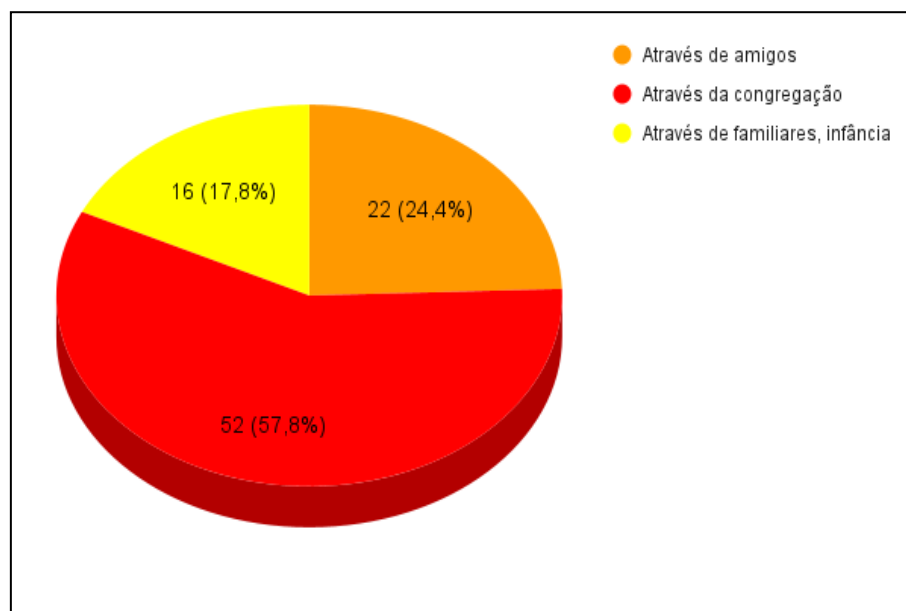
Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

24 Ver Anexo II, tabela fornecida pelo IBGE (1991) com dados referentes a religiões pentecostais, sexo, cor ou raça.

Além disso, ainda segundo Rosendahl (2006) “As palavras religião, sagrado, peregrino, entre outras, não aparecem nos dicionários básicos de geografia, embora indiquem experiências humanas repletas de significados e de nítida dimensão espacial” (ROSENDAHL, 2006, p. 119).

A partir desse pensamento de Rosendahl, fez-se necessário clarear como a ocupação daquele território foi se constituindo e se transformando em Espaço Sagrado para os peregrinos que dele fazem uso e que nele frequentam, assim sendo, uma das mais intrigantes perguntas aplicadas foi de que forma estas pessoas conheceram e tiveram contato com o Monte Horebe, (ver gráfico 4).

Gráfico 4: Por intermédio de quem conheceram e passaram a frequentar o Monte Horebe?



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Os resultados obtidos fornecem três indicativos (ver gráfico 4), o conhecimento do território por meio da própria família, por indicação de amigos e o conhecimento através da congregação e ou agremiação religiosa. Sobre a predominante forma de primeiro contato com o Monte Horebe explicitada pelo gráfico acima, um dos entrevistados ratifica que:

“Comecei a frequentar por volta de 2010, fui convidado, não sabia, não conhecia o que se tratava antes de ir, antes de ser convidado, eu não fazia ideia que existia o espaço ali, comecei a frequentar com Roninho, pessoal

da igreja, alguns conhecidos dele, pessoas em comum que tínhamos conhecimento.” (Rodrigo, 2019).

Importante ressaltar que a preponderância de agremiações pentecostais vai de encontro ao pentecostalismo brasileiro que é dividido em três grandes fases (ou ondas). Tal movimento denominado pentecostalismo ou, neopentecostalismo no Brasil tem sido classificado utilizando as ideias de Paul Freston, e se têm usado a periodização das três ondas.

A primeira onda pentecostal registra a fundação e o surgimento da Congregação Cristã do Brasil e das Assembleias de Deus. A segunda onda pentecostal teve origem na década de 1950, e que se permeia e dá ênfase a cura divina e milagres, a terceira onda, iniciada na década de 70, une o poder clerical e o poder de disseminação das doutrinas através de grande espaço na mídia e suas ideias diferenciadas, com uma série de modificações da teologia pentecostal, dando início a formas de pentecostalismo conhecido com o nome de pentecostalismo brasileiro ou neopentecostalismo.

A Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), a Igreja Cristo Vive (1986), são expressões afirmadas do pentecostalismo brasileiro (MARIANO, 2005). Não obstante, além disso, fornecem outro indicativo que reside no fator de que segundo Rosendahl e Correia (2006) se trata de uma forma de um grupo religioso controlar determinado território, desse modo:

“Territorialidade religiosa, na abordagem da Geografia Cultural, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos no sentido de controlar um dado território. É fortalecida pelas experiências religiosas coletivas e individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. É uma ação para manter e legitimar a fé.” (ROSENDAHL: CORREIA, 2006, p.7).

Assim, as peregrinações são confluências de territorialidades que se fundamentam nas bases da fé dos peregrinos que compartilham o mesmo Espaço Sagrado no Monte Horebe. Tais constatações reverberam sobre o que Haesbart e Bruce (2002) exortam na exposição dos conceitos de territorialização e desterritorialização e a resultante (re)territorialização, onde os agenciamentos coletivos de enunciação e

maquínico dos corpos agem desde os cultos no templo e em suas práticas litúrgicas, perpassando na peregrinação e culminando por fim na (re)territorialização no Monte Horebe.

Assim, o poder que o sagrado passa a exercer sobre o espaço permitindo que as peregrinações sejam tomadas como trajetos nos quais pode ocorrer a manifestação do sagrado, haja vista que as peregrinações são deslocamentos que se faz a um local santo. Em seus estudos Rosendahl, destaca ainda que os indivíduos produzem a manifestação do sagrado como uma realidade para explicar-se e entender-se, e através de Halbwachs (1950), argumenta ainda que há uma similaridade com a necessidade do homem religioso de se movimentar num mundo sagrado:

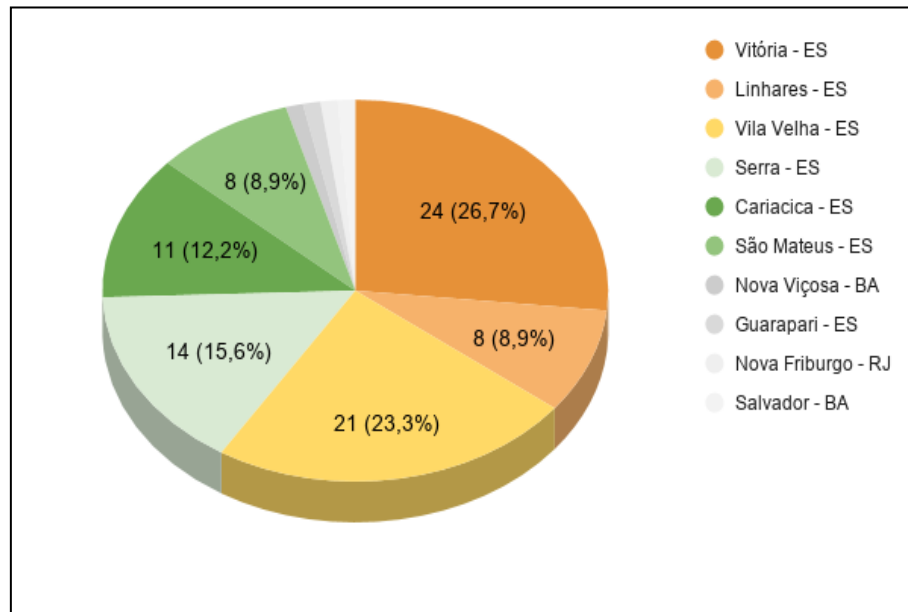
Os lugares sagrados participam da estabilidade das coisas materiais e, somente ao se fixar sobre eles, confiná-los em seus limites e inclinando sua altitude à disposição deles, é que o pensamento coletivo do grupo de fiéis possui maiores chances de se imobilizar e de permanecer: é essa a melhor condição de memória coletiva religiosa. (HALBWACKS, apud ROSENDAHL, 1996, p.34-35).

Nesse sentido cabe ressaltar que a prática de peregrinar ao Monte Horebe, não reside nas liturgias ou em seus escritos sagrados como algo obrigatório, entretanto, na literatura cristã bíblica, é possível encontrar diversas passagens e recomendações a respeito do uso de lugares reservados, em geral, altos, pois tal elevação indica proximidade com o divino, e separação do Profano.

Esses ambientes proporcionam ao crente a certeza de que suas preces serão ouvidas e que sua oferta em forma de dedicação ao Sagrado alcançará uma recompensa, permitindo que seu corpo envolva-se à intimidade da sacralização. Nessa acepção, um dos entrevistados assegura o seguinte:

Para mim o monte horebe é um lugar muito especial, muito além de um aspecto físico, separado para oração, para busca, um lugar que ali cantamos louvores, um lugar que vamos muitas vezes sozinhos, lugar que vamos meditar mesmo, ler a palavra, enfim, o monte horebe é isso. O monte horebe bíblico era um lugar de servos destacáveis, subiam, oravam, e foi ali onde o Senhor se revelava também, então esse aspecto espiritual prolonga no tempo, e chega até nós hoje. (Vinicius, 2019).

Gráfico 5: Região de origem dos peregrinos



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Peregrinar ao referido recorte urbano a fim de buscar a manifestação do sagrado (hierofania), nos coloca na posição de reconhecer o Monte Horebe como um território especial, tal movimento humano dar-se-á das mais variadas formas e meios de transporte haja vista que os peregrinos se locomovem de diferentes municípios (ver gráfico 6). Assim, os municípios de origem dos peregrinos se expressam em sua maioria pelos municípios de Vitória, Vila Velha, Serra e Cariacica destacando também a participação em menor escala de peregrinos de municípios de São Mateus, Linhares e Guarapari bem como em menor número de outros estados, sobre a quantidade de crentes que frequentam o local e quais os seus locais de origem, Cristiano, um pastor que entrevistamos em 2019, afirma que:

[...] eu calculo mais de mil pessoas, porque mal o dia clareia e já tem gente subindo. Quando chove, diminui devido não ter cobertura e o receio de escorregar. Mas aqui vem irmão de tudo quanto é lugar, a pé, de bicicleta. Aqui esta numa boa localização, fácil acesso, não tem proibição, não é uma igreja em si que é dona, proprietária do monte, não é uma área particular [...] (Cristiano, 2019).

O fato é que a quantidade de peregrinos que chegam diariamente ao Monte Horebe é algo que chama nossa atenção. Quando perguntado sobre o número de pessoas que chegam ao local num ato de peregrinação, um dos entrevistados que está, segundo ele, a seis meses acampado no local (ver figura 30), afirma que: “Por dia,

umas duas mil pessoas, às vezes vem 300 pessoas de uma mesma congregação, povo pentecostal avivado, a noite a busca é maior.” (Israel, 2019).

O movimento de pessoas chegando e saindo realmente é constante e numeroso, em uma de nossas visitas a campo, iniciamos a subida até o cume com o dia ainda claro, por volta das 16hs de um sábado, durante o trajeto encontramos diversas pessoas caminhando em sentido contrário, descendo, entretanto, tanto atrás de nós quanto à nossa frente um grande grupo de pessoas também subia. Deixamos o cume por volta das 19hs e presenciamos dinâmica semelhante, ao passo que descíamos víamos muitas outras pessoas fazendo o mesmo, enquanto que, no sentido oposto, muita gente estava subindo.

Figura 30: Acampamento instalado no Morro da Gamela a seis meses.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Alguns dos peregrinos que chegam ao Morro da Gamela ascendem ao lugar com um intuito diferente da maioria dos crentes que costumam ir ao local, eles objetivam ficar acampados no Monte Horebe por algum tempo (ver figura 31), durante esse período não se dirigem às suas casas nem mesmo para realizar necessidades básicas de sobrevivência, como por exemplo, se alimentar.

Sobre essa permanência no Monte Horebe, Israel nos relatou o caso dele e nos detalhou a sua chegada, trouxe com ele apenas o “propósito”, ficar sem se alimentar

e se aprofundar nas leituras bíblicas por alguns dias. Sem lugar para dormir, sem lugar para se abrigar seja do sol, seja da chuva: “Quando cheguei ali no banco a 6 meses atrás (refere-se ao banco do estacionamento), deitei e comecei o propósito de 10 dias sem comer e sem beber, as pessoas passando aqui, acolá e eu quietinho no meu propósito, lendo bíblia [...]. Os objetivos do acampamento podem ser individuais, mas é possível observar também um interesse coletivo nesta prática conforme nos afirmou Israel [...] eu vim em busca de salvação pelas almas, pela minha família, a minha história eclesíástica, pra saber do Senhor uma orientação[...].

Figura 31: Peregrino acampado no Morro da Gamela



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

A chegada de peregrinos que tem como objetivo acampar no monte para a realização de um “*propósito*” nos pareceu ser algo que também acontece com frequência. Caminhando pelo local é possível visualizar barracas montadas e ocupadas por peregrinos. Um dos entrevistados, Filipe, de 25 anos, e que está no Monte Horebe, de acordo com ele, a cerca de três dias, chegou por ali sem portar objetos que poderiam auxiliar sua permanência no local de maneira minimamente confortável. Ao questionarmos sobre onde ele dorme, ele nos respondeu que: “*Durmo nos bancos que os irmãos colocaram no espaço novo*” (ver figura 32), quando indagado sobre a alimentação e higiene pessoais diárias, ele nos esclareceu o seguinte:

Pra comer é prova, desço até a Marechal Campos ou Reta da Penha, porque minha mãe é doméstica na Praia do Canto então ela deixa por volta de umas 17:00 horas, pra tomar banho desço no posto de combustível, encho os galões e subo novamente pra tomar banho aqui no monte mesmo.” (Filipe, 2019).

Figura 32: Local onde o entrevistado Filipe costuma dormir



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Não conseguimos entrevistar moradores das proximidades, tínhamos também como objetivo saber sobre a relação entre esses moradores e a contínua movimentação de pessoas que peregrinam diuturnamente ao Monte Horebe, entretanto, as residências permanecem constantemente fechadas, é possível saber que há alguém em casa pelo fato de haver luzes acesas, porém, não é possível visualizar a presença de pessoas nos quintais ou varanda das casas.

Uma moradora, que reside no Bairro Santa Lúcia, numa área não tão próxima ao Parque Municipal Morro da Gamela, nos fez o seguinte relato:

Já vi polícia subindo, porque foi chamada devido o disque silêncio, então quer dizer, por causa do horário e tem muita gente ali, muitos apartamentos altos próximos e conseguem ouvir. E já vi gente relatando que pessoas caíram, escorregou da pedra principalmente em dias chuvosos, porque ali fica muito limo. (Joelma, 2019).

Um relato de Israel também nos mostra que há algum conflito entre os peregrinos e as demais pessoas que frequentam o parque Municipal, ele narra o seguinte acontecimento:

Rapaz, me denunciaram para a prefeitura, porque eu estava aqui orando, aqui é proibido barraca, por Jesus, eu não sabia dessa placa aí, eu pensava que era só Horebe, mas eu vi que mudou desse tempo que eu não vinha aqui mais. Aí o varão veio, o fiscal, e não me notificaram, já é abuso de poder, e sabe o que acontece? Deus já tinha visto lá do céu a reunião do inferno. O fiscal chegou exclamando: - A barraca é sua? O senhor é cego? Você não leu a placa lá não? O senhor não pode colocar aqui, é proibido e nós vamos quebrar a barraca e o senhor pode descer.

Falei olha, primeiramente bom dia, vocês me perdoem, mas eu não li, e eu frequento desde os 7 anos de idade e essa placa foi colocada depois. Vocês não podem abusar do poder, vocês tinham que me notificar primeiro, e outra, segundo a lei do código penal da nossa constituição brasileira, se vocês ofenderem a minha fé, dentro da minha religião pentecostal, eu tenho base dentro da constituição do Reino do céu para tá aqui, e vou falar pra vocês, está escrito na bíblia, Dá a Cesar o que é de Cesar, Devolva a Deus o que é de Deus. Vocês estão fazendo as suas coisas seculares, vocês estão trabalhando honestamente? Vocês estão falando com cidadão do bem, um servo evangelista de Deus, porque aqui não estou denigrando(sic) nenhum patrimônio público, nem desfigurando o sistema ecológico, estou aqui fazendo a diferença, orando até pela vida de vocês sem conhecê-los, e outra, eu posso não cumprir essa lei, porque essa lei está ferindo a minha fé. (Israel, 2019)

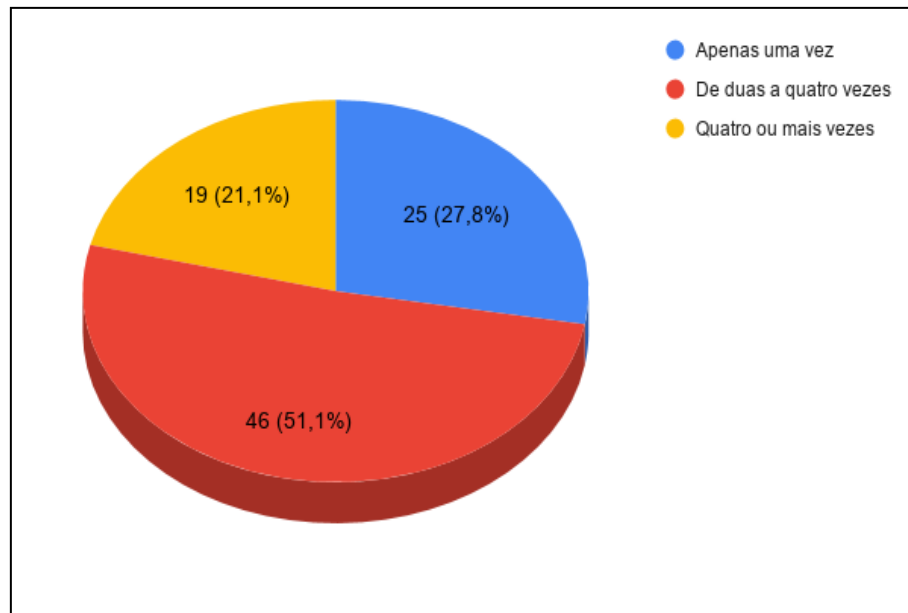
Figura 33: Placa afixada pela prefeitura contendo as normas de utilização do parque



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

O gráfico abaixo nos apresenta a frequência dos peregrinos no Monte Horebe, um fluxo muito significativo, mais da metade dos peregrinos, costuma ir ao espaço entre duas e quatro vezes por semana, esses dados, de certa forma, corroboram as falas apresentadas acima por Israel e Cristiano. Quando perguntado sobre quais dias há mais movimentação de peregrinos no local, Cristiano afirma que segunda-feira, quinta-feira e sexta-feira são os dias de maior movimentação.

Gráfico 6: Frequência das visitas semanais

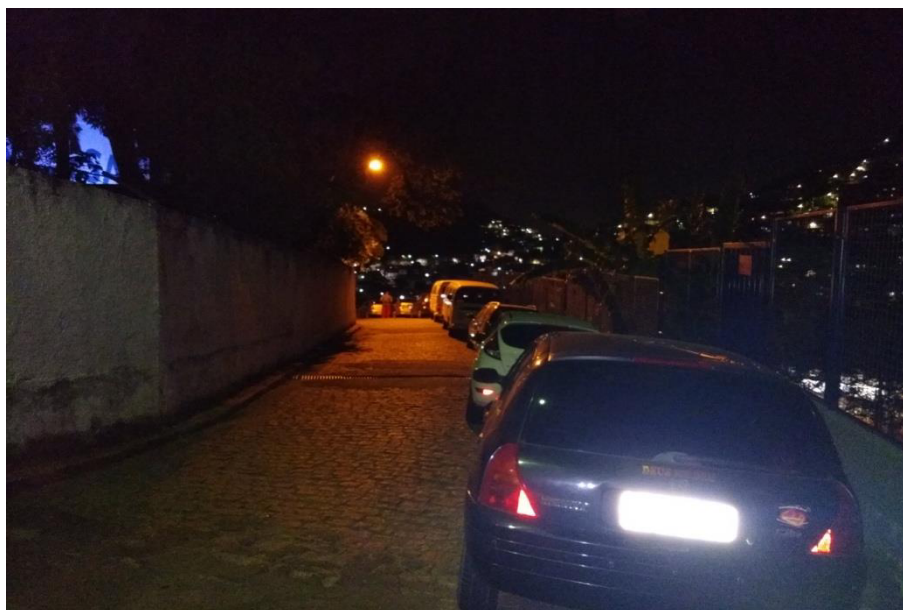


Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Filipe, que está a três dias no Monte Horebe, também fala sobre a movimentação das pessoas no local, quando perguntado qual é o horário mais movimentado ele responde que: *“A noite. Inclusive ontem lotou. Geralmente sexta feira é o dia mais frequentado, os carros ficam até lá embaixo.”* Em uma de nossas idas a campo pudemos registrar alguns desses momentos, de fato, o volume de veículos ao longo da ladeira e no estacionamento no período noturno é bem expressivo (ver imagens 34 e 35).

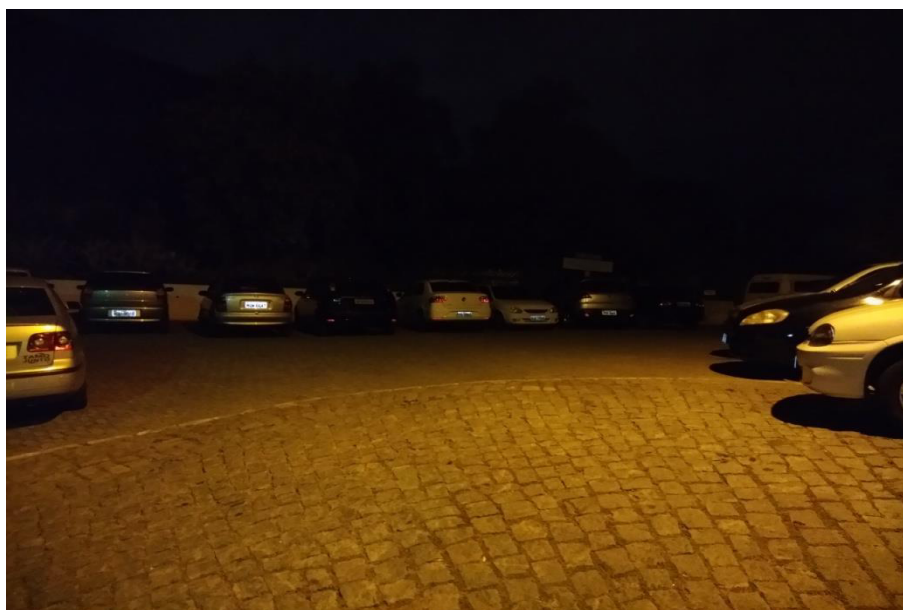
Ao longo da ladeira existem placas que indicam a proibição de estacionamento na mesma, inclusive alguns peregrinos afirmaram que já foram multados por estacionar em local proibido. Tais regulamentações de trânsito foram instaladas no local recentemente, no ano de 2019. Esse é um novo ordenamento que causa surpresa e constrangimentos, pois, até recentemente o estacionamento no local era permitido.

Figura 34: Ladeira que permite acesso ao Parque Morro da Gamela/ Monte Horebe



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Figura 35: Estacionamento Parque Morro da Gamela/ Monte Horebe



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

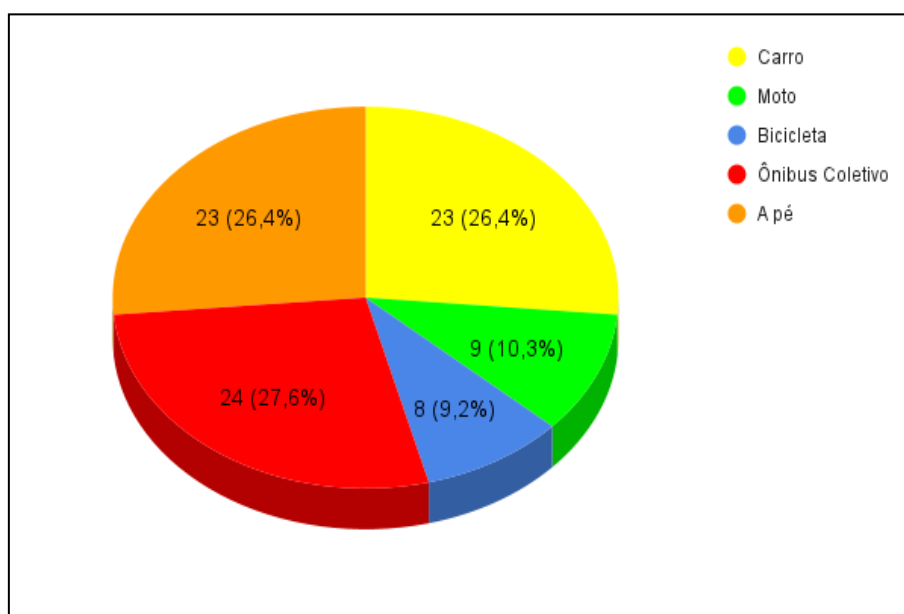
Embora a quantidade de pessoas que chegam ao Monte Horebe por meio de transporte do tipo carro seja muito significativa, o transporte coletivo segue sendo a forma mais utilizada para acessar o lugar, entretanto, se faz importante ressaltar que muitos veículos do tipo Kombi costumam chegar ao local trazendo um grande número de peregrinos, pudemos observar essa particularidade em nossas visitas a campo. Outras formas de transporte também são utilizadas para se chegar até o

Espaço Sagrado, tais como motocicletas, bicicletas, ou até mesmo pé, conforme podemos observar no gráfico 7.

Importante ressaltar também que os peregrinos que se locomovem até o Morro da Gamela, seja a pé, seja de bicicleta, compartilham a mesma via, que também permite acesso à caixa d'água da Cesan, com os veículos automotores, haja vista que não há ciclovias ou calçadas/passeios para estes pedestres. Assim sendo se faz necessária atenção por parte dos peregrinos e dos motoristas no trajeto, tal via de acesso é uma rua com calçamento de paralelepípedos que segue até o estacionamento que é compartilhado entre a Cesan e os visitantes do Parque Municipal (figura 36).

Ressaltamos também que os peregrinos que se dirigem até o Monte Horebe por meio de transporte coletivo, desembarcam na Avenida Nossa Senhora da Penha ou na Avenida Leitão da Silva, a partir daí é preciso realizar uma longa caminhada, que para pessoas com idade avançada ou algum tipo de dificuldade de locomoção, torna-se árdua e cansativa a possibilidade de alcançar o espaço sagrado.

Gráfico 7: Meio de transporte utilizado para chegar até o Parque Morro da Gamela / Monte Horebe



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Figura 36: Ladeira de acesso ao Parque Municipal Morro da Gamela/Monte Horebe e caixa d'água da Cesan



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Assim, o peregrino que se dispõe a sair do conforto do seu lar, ou de suas atividades cotidianas atreladas as relações capitalistas e que engendram a sua sobrevivência na cidade, deve ter em mente uma visão a cerca da busca entendida através da religiosidade. Assim, da mesma forma que se faz necessário estar inserido nas relações de produção capitalistas buscando assegurar atendimento às necessidades fisiológicas, como por exemplo, a fome, também se faz necessário para o peregrino estar dentro da relação com sagrado buscando suprir uma necessidade de algo espiritual e não material. Nesse sentido indagamos aos peregrinos: **“Qual a relação das suas orações com um lugar mais elevado, como um morro ou uma montanha”?** As respostas obtidas foram as seguintes:

“Busca por santificação.”

“Uma relação boa, por ser um espaço de adoração.”

“Lugar de encontro com Deus.”

“Venho Buscar a santificação do meu espírito”.

“É um momento particular que tenho com Deus, tempo dedicado a Deus”.

“A relação é boa, pois é um lugar de conexão com Deus.”

“Gratidão, humildade.”

“Buscar proximidade com Deus, maior intimidade.”

“Muito boa, de comunhão.”

“Momento de experienciar Deus.”

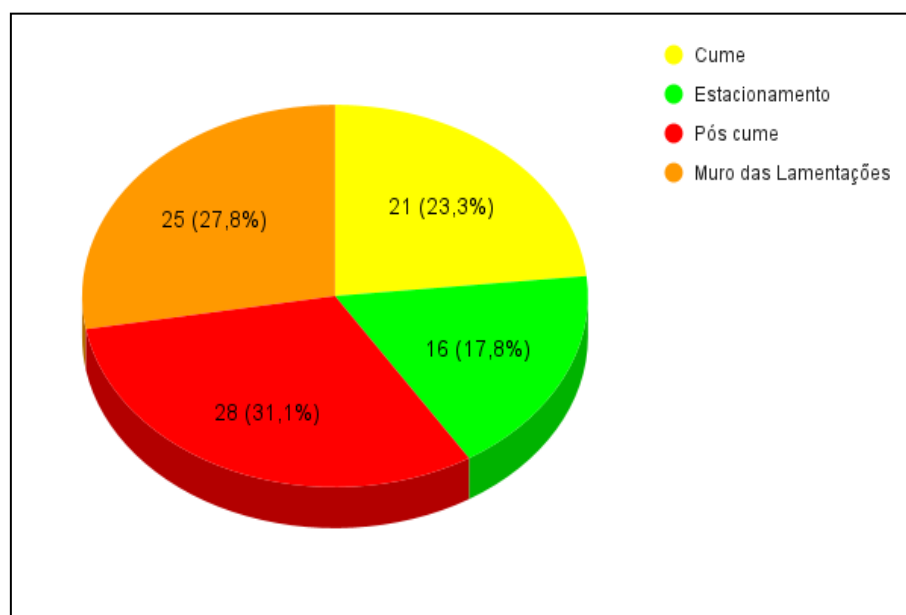
“Santificação, recarga das energias e maior contato com Deus.”

“Uma relação muito boa.”

“Ter mais paz para conectar com Deus.”

Dessa forma, em igual importância, indagamos quais seriam os locais de maior importância para os peregrinos entrevistados no momento da prática da hierofania (gráfico 8), tais lugares escolhidos referem-se a momentos distintos no exercício da fé. Esses locais funcionam como estágios aos quais os peregrinos podem ou não seguir uma determinada ordem, interessante observar a relevante importância atribuída ao pós-cume, provavelmente por ser este, o local onde ocorrem as queimas dos pedidos de orações, ou seja, na visão do peregrino, esse é um local onde sacralidade se manifesta de maneira ainda mais intensa.

Gráfico 8: Locais de maior importância para os peregrinos



Fonte: Maicon Lemos Sathler (2020)

No primeiro estágio (ver figura 37), está o ponto de chegada após a subida pela ladeira que dá acesso ao estacionamento. Neste local é exercido no primeiro momento as orações de santificação, um ritual comum da crença cristã protestante para que se possa iniciar a subida no Espaço Sagrado.

Figura 37: Momento de chegada e santificação dos peregrinos



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Percebemos que o local é bastante limpo, perguntamos a Cristiano se a Prefeitura Municipal de Vitória realiza trabalhos relacionados à manutenção do parque, ele nos respondeu que: *“As vezes a corpus vem, dá uma podada e só. A pintura, a manutenção são os irmãos que fazem. Até a placa de identificação Monte Horebe foram os pastores da convenção que colocaram.”* Cristiano, 2019).

Figura 38: Placa afixada pelos crentes renomeando o Parque municipal Morro da Gamela



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

No segundo estágio (figuras 39 e 40), há uma modificação do relevo, trata-se de um barranco escavado pelos peregrinos, transfigurado em simulacro, e chamado por eles de Muro das Lamentações, também é um Espaço de Cultos, em especial para pessoas com dificuldade de locomoção, e que porventura não conseguem subir até o topo do Monte. Sobre a existência do espaço e sua perceptível transformação física, Cristiano nos explicou que, *“Aquela parte do muro das lamentações foram os irmãos que fizeram, muitos contribuíram um pouquinho para colocar grama, banco, púlpito, fizeram para os que não conseguem subir, para ter acesso.”*

Outra característica que chamou nossa atenção é a existência de algumas plantas que foram introduzidas no local pelos peregrinos, Cristiano explica que:

Algumas árvores que tem aí fui eu e alemão que plantamos, essa mangueira fui eu que plantei, lá pra cima tem outras que nós plantamos, tem umas mudas que estou separando pra trazer pra cá, alí próximo da barraca do Israel tinha uma muda de oliveira que as irmãs trouxeram de Israel (país), mas colocaram fogo e queimaram ela. Aqui os irmãos já plantaram abóbora, muitas outras coisas também, onde hoje tem o milho.(Cristiano, 2019).

Figura 39: Muro das Lamentações, obras de melhorias para conter a erosão



Fonte:Maicon Lemos Sathler. (2020)

Figura 40: Muro das Lamentações, após obras de melhorias.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

É facilmente perceptível o zelo com o local por parte de um grupo de cristãos, bancos novos e espaçosos e uma pequena mesa de granito – púlpito - foram instalados recentemente no local por eles chamado de muro das lamentações. É possível perceber também que o corte realizado no solo, onde está localizado o muro das lamentações, foi efetuado com trabalho humano, pois, devido a localização não seria possível executar o serviço utilizando-se de algum tipo de recurso mecânico, trator ou escavadeira, por exemplo.

No terceiro estágio (figura 41), há o cume, Espaço Sagrado dedicado à realização de cultos. No momento em que a imagem abaixo foi registrada nos foi possível observar e ouvir as orações em voz alta que partiam do casal em destaque na imagem, as preces se referiam a questões pessoais, de emprego e de saúde física e espiritual da filha do casal, em dado momento o homem se pôs de pé e iniciou com as mãos erguidas aos céus, uma interseção onde pedia proteção a toda cidade, inclusive elencou a corrupção como algo a ser combatido a partir de intervenções divinas.

Figura 41: Família em momento de oração.



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2018)

No quarto estágio (figura 42), pós-cume, destina-se a orações e a queima dos pedidos, que também são seguidos por cânticos para finalizar o culto. O ato de queimar os pedidos de oração tem estrita relação com aquilo que os textos bíblicos apresentam, (Êxodo, 30: 6-8), traz o seguinte trecho: E farás um altar para queimar o incenso; de madeira de cetim o farás. O seu comprimento será de um côvado; será quadrado, e de dois côvados, a sua altura; e as suas pontas farão uma só peça com ele.

Um detalhe importante de ser registrado é que a responsabilidade da queima é atribuída a poucas pessoas, na maioria das vezes apenas uma pessoa fica responsável pelo ato, costumeiramente o pastor responsável pela congregação ou ainda o obreiro. Buscando saber mais em relação às queimas dos pedidos, questionamos Cristiano sobre quais denominações religiosas mais realizam essa cerimônia, ele nos revelou que:

“Assembléia, Deus é amor, Batista Renovada, Universal, Mundial. A maioria das igrejas trabalham com atos proféticos, utilizam a palavra, votos, fazem campanha baseado em simbolismos, para os irmãos praticarem a palavra, e não ficar apenas na leitura.” (Cristiano, 2019).

Figura 42: Pequeno altar edificado para queima de pedidos



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Nesse sentido indagamos no questionário a motivação para a peregrinação, tais motivações dizem respeito em seus horizontes, a perspectiva de transformação de sua própria realidade como princípio, além de ter um olhar ativo e participante no processo de transformação do espaço, não obstante, com vistas a buscar uma integração com estas paisagens, interiorizá-las, mas ao mesmo tempo motivado pelo reconhecimento de um processo de transformação da paisagem tornando-a sagrada.

Figura 43: Escadaria que dá acesso ao Cume do Monte Horebe

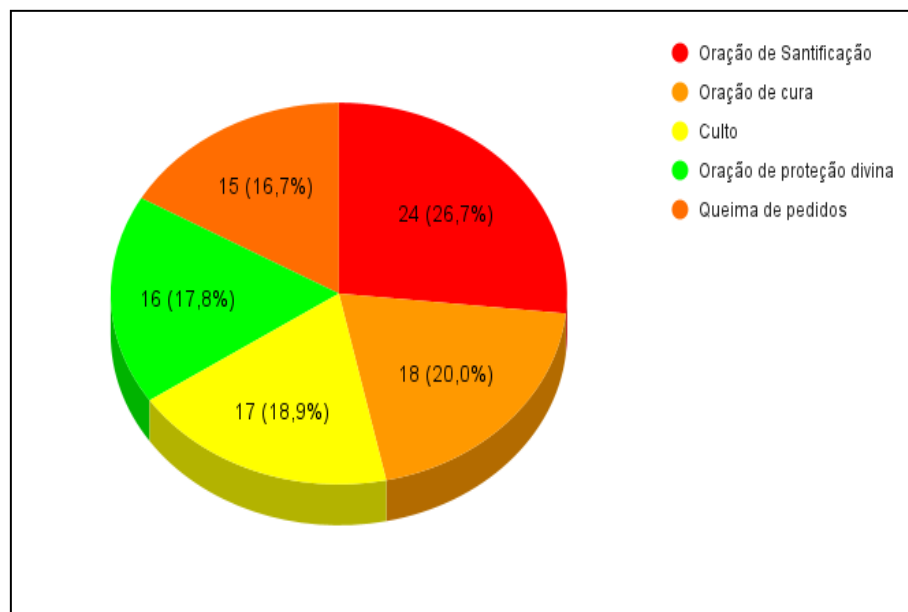


Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Rosendahl (1995) já alertara que existem diferenças nas motivações que movem o turista e o peregrino, no entanto exortando que tanto os turistas quanto os peregrinos deixam suas casas, sua vida cotidiana pelo prazer de chegar a algum lugar, ou em um lugar específico, desse modo à autora expõe que:

“O peregrino associa a caminhada a busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada, na maioria das vezes de sofrimento físico. Já o turista não considera o prazer espiritual associado ao sofrimento. É o “bem-estar”, a “preguiça” a satisfação do lazer, que prevalecem. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de aumentar a santidade pessoal, obter benção e curas especiais. Para o outro grupo a motivação recai no desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade que vive” (ROSENDAHL, 1996, p.95).

Gráfico 9: Qual o motivo pelo qual você peregrina até o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe?



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2020)

Assim, os peregrinos que sobem ao Monte Horebe querem olhar para dentro de si e para a cidade a partir da manifestação do sagrado interiorizando as preocupações da vida cotidiana que os afastam do sagrado, de maneira que a projeção de sua imagem idealizada busque por melhora, progresso e prosperidade derivados de uma alimentação espiritual que transcende o plano material a partir da interação com o

sagrado, haja vista que ao estar inserido na paisagem confere aquele lugar hierofania, assim Rosendahl (1996) explicita que:

“O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que, etimologicamente, significa “algo de sagrado que se revela”. [...] O ser humano ao aceitar a hierofania experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado. Não se trata de uma veneração do objeto enquanto tal, mas sim da adoração de algo sagrado que ele contém e que o distingue dos demais [...] Há uma aptidão do homem em reconhecer o sagrado, como disponibilidade ao divino. O homem religioso busca um poder transcendente que o sagrado contém” (ROSENDAHL, 1996, p.27).

Desta forma, o Monte Horebe também é local de transformação do próprio sujeito para com a cidade, seu sacrifício de peregrinação, a subida até o cume e a introspecção e o afloramento das emoções são catalisadoras dessa transcendência do olhar para com a paisagem, sendo fundamental no momento de sua prece, logo, a paisagem urbana através dos mirantes acabam por se transformar no olhar dos sujeitos que ali buscam peregrinar, funcionando como uma ferramenta para entender as transformações de si, e dos processos pessoais e coletivos relacionados a este, e que acaba por reverberar na cidade, no sentido de contribuir para com a mesma, numa perspectiva de bem comum ou da coletividade, nesse sentido rememora-se a reflexão de Dardel (2011) ao afirmar que:

Muito mais que uma justaposição de detalhes pitorescos, a paisagem é um conjunto, uma convergência, um momento vivido, uma ligação interna, uma ‘impressão’, que une todos os elementos. A paisagem não é um círculo fechado, mas um desdobramento. A paisagem é um escape para toda a Terra, uma janela sobre as possibilidades ilimitadas: um horizonte. Não uma linha fixa, mas um movimento, um impulso (DARDEL, 2011 p.30-31).

Assim, os peregrinos que ali praticam suas hierofanias, possuem individualmente um olhar sobre o que se anseia se manifestando de maneira diferenciada em seu afastamento e procura por lugar reservado, haja vista que o olhar se dá numa

perspectiva privilegiada no sentido temporal e no sentido sutil já que segundo Eliade (2013):

O mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser. Antes de tudo, o mundo existe, esta ali, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmos, e revela-se portanto como criação, como obra dos deuses. Esta obra divina guarda sempre uma transparência, quer dizer, desvenda espontaneamente os múltiplos aspectos do sagrado (ELIADE, 2013, p. 99).

O peregrino observador da paisagem, portanto, não é um sujeito passivo, buscador do cenário por si só, ou para ilustrar apenas uma intenção espiritual subjacente, seu olhar é interessado e ativo, transformador e criador de novas intervenções, sobretudo, para ele não há dicotomias entre paisagem natural ou modificada, nem um sistema de visualidades, para arbitrá-lo, pela vontade daqueles que efetivamente decidem e interferem na modificação destas paisagens, mas apoiado numa imagética, orientada e escolhida, fruto de uma motivação intencional.

Os cristãos protestantes que ali praticam suas hierofanias ao fazerem suas orações, as fazem por musicalidade e cultos, sendo que louvores e preces são feitas em voz alta com o apoio de instrumentos e já no caso dos cultos estes são realizados apenas em voz alta e em grupo, dessa forma, é estabelecida uma coexistência pacífica entre os que são cristãos protestantes mesmo que de outras denominações religiosas.

5.4. O MONTE HOREBE, A CONSTITUIÇÃO DA PAISAGEM TOPOFÍLICA E TOPOFÓBICA

O Espaço Sagrado, ao se constituir no Monte Horebe através da hierofania de seus peregrinos, passa por duas nuances para com os olhares de quem o vê, nesse sentido tem-se a topofilia para os sujeitos que ali usam o espaço, e topofobia para com os moradores das comunidades adjacentes pertencentes a outras matrizes religiosas ou não pertencentes a nenhuma religião. Assim, para alguns, é

estabelecida uma relação de atração para com o Morro da Gamela/ Monte Horebe, enquanto que para outros a relação de afastamento.

Figura 44: Grupo de peregrinos praticando a hierofania pela manhã



Fonte: Maicon Lemos Sathler. (2019)

Tal paisagem topofóbica resulta, sobretudo devido à produção de barulhos, que por vezes a noite incomoda, ou apenas por saberem que ali é um local frequentado por pessoas que vão ali peregrinar no sentido de conseguir no tempo e no espaço uma audiência com o divino. Curiosamente, o Monte Horebe demonstra um marco, desde sua nomenclatura que denota uma aproximação com o mundo cristão protestante em detrimento de outras religiões, o que confere ao lugar característica de uso e ocupação daquele espaço, entretanto, este espaço é aberto ao público.

A paisagem topofóbica aparece no bojo da discussão do uso e ocupação do território, um embate silencioso entre poder público e população que buscava aquele espaço para moradia, destaca-se que, o referido Parque Urbano Morro da Gamela, situa-se entre as duas avenidas de grande importância, seja no sentido da economia local, seja no ponto de vista da fluidez do trânsito.

A Oeste da Avenida Leitão da Silva encontramos moradias populares, que com o passar dos anos, de forma autônoma, foram se consolidando e fazendo surgir várias comunidades, citando alguns dos bairros que compõem temos: bairro São Benedito,

bairro Itararé, bairro da Penha e bairro Bonfim. No outro lado, a Leste da Avenida Nossa Senhora da Penha, encontram-se bairros considerados nobres da cidade de Vitória, são os seguintes: bairro Santa Helena, bairro Praia do Canto e bairro Barro Vermelho, nestes locais o poder público atua com políticas públicas voltadas a população com mais empenho, dessa forma, proporciona aos moradores dessa área melhor qualidade e eficiência no que se refere ao acesso a equipamentos urbanos.

Figura 45: Bairros, São Benedito, Bairro Itararé, Bairro da Penha e Bairro Bonfim



Fonte: Maicon Lemos Sathler (2019)

Logo se ressalta que o Monte Horebe, a priori e a posteriori, em sua paisagem, produz certos tipos de olhares que dizem respeito não só a questão da materialidade, mas também das experiências e relações de identidade, bem como por emanarem nos sujeitos que ali peregrinam emoções ligadas para além da religião e que cativa quem o visita.

“Venho aqui desde a infância, meu pai me trazia aqui para orar, visito o Monte Horebe pelo menos duas vezes na semana”.

“Venho aqui desde pequena, frequento o Monte Horebe a muito tempo, na época não haviam esses prédios, conseguia ver tudo em volta”.

No entanto, para os moradores do entorno, o Morro da Gamela entendido pelos peregrinos como um Espaço Sagrado se configura como algo de caráter repulsivo, tal olhar desses moradores juntamente ao avanço da extração mineral em direção a área, pressionou o poder público que num ato de emergência transformou o espaço em parque municipal.

Logo, a paisagem toposfóbica se funda em um preconceito, alicerçada ora por um olhar que remonta a historicidade de um lugar, ou é advindo de um preconceito sobre quem faz uso deste lugar, no entanto, o que merece ser visto e como deve ser visto se modifica muito na história, pois variam os valores que são associados aos diferentes elementos que se oferecem ao olhar no universo urbano. “Coisas que não eram bem vistas ou estimadas podem passar a ser em outro momento, associações antes indesejáveis podem se tornar o centro de apreciações positivas em um outro momento ou contexto” (GOMES, 2015 p.13).

Tão logo, as afeições que dão contornos a tophilia e tophobia, diz que ambas não são absolutas, retomando o exposto acima, a tophilia, no entanto, resulta de seu inverso, as relações que no Monte Horebe se estabelecem, fundam e refundam o sagrado e o profano naquela área, pois ao saírem dali em direção ao retorno para seus lares, o lugar é transformado em local, deixando de ser sagrado, haja vista que o que lhe confere ser um lugar sagrado é a hierofania presente no ato, no culto, na adoração e também nas orações. Transfigurado agora em local, o espaço não é ocupado sistematicamente por outros sujeitos que ali praticarão novas hierofanias, conferindo novamente o local em lugar sagrado, nesse sentido (ROSENDAHL 2002, p.17), afirma que “A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente se pode generalizar sobre os princípios de lugar sagrado.”

Essa descontinuidade e continuidade residem na tophília, onde se cria um imaginário que perpassa várias escalas, sejam elas do próprio entorno, como também de outras regiões através dos relatos e compartilhamento das experiências que sucedem naquele local, a tophília nada mais é que uma expressiva auto identificação do sujeito com o lugar, onde as práticas da hierofania aproximam o homem com a sua divindade Eliade (2013).

6. MORRO DA GAMELA: A SACRALIDADE AO LONGO DO TEMPO

É provável que muitos crentes que peregrinam até o morro da gamela na atualidade pensem que a sacralidade do lugar seja algo iniciado pelos seguidores do cristianismo, entretanto, ao realizarmos uma busca por textos antigos que tratassem em específico deste morro localizado na cidade de Vitória no Espírito Santo, nos deparamos com publicações de periódicos datadas do século XX que já afirmavam que o Morro da Gamela era um local enxergado por uma parte dos capixabas como sagrado e que ali ocorriam cerimônias religiosas.

Entretanto, de acordo com algumas publicações do periódico Diário da Manhã, tais cerimônias, bem como também a localidade, eram vistos por um seguimento da sociedade capixaba da época como algo afrontoso. Na edição do dia 13 de maio de 1917 o Diário da Manhã publicou uma matéria que tinha como título: “Um antro de reuniões suspeitas” (figura 46), narrando uma ação policial realizada no Morro da Gamela.

Figura 46: Jornal Diário da Manhã, edição de 13/05/1917.

<p>Um antro de reuniões suspeitas</p> <p>A policia atralhada com o celebre Morro da Gamella</p> <p>Um motorneiro em apuros</p> <p>Uma diligencia importante e coroada de pleno exito, realizaram, hontem, as nossas autoridades policiaes, no lugar Morro da Gamella, na praia do Sua.</p> <p>Numa das casas ali existentes, lreside a preta de nome Honorata Maria de Souza, que se entrega com varios individuos e outras mulheres, ao ignobel mister de <i>condomblè</i>, conseguindo por essa forma não só illudir a boa fé dos encautos como tambem attentando contra as nossas leis.</p> <p>Ha dias appareceram affixadas nas proximidades da casa dos assecles do Honorata, uns dizeres humoristicos, attribuindo os sectarios a sua origem ao motorneiro Orozimbo Uchôá, que nada tinha a ver com a brincadeira.</p> <p>Furiosos, juraram vingar-se do pobre homem, preparando-lhe varias formas de supplicios que lhe seriam applicados como merecido e justo castigo.</p> <p>Amedrontado, deante das ameaças e sabendo para quanto dá aquella gente, esse senhor dirigiu-se á policia onde effectivou a sua queixa e pediu as necessarias garantias.</p>	<p>O sr. dr. Samuel Chaves, delegado auxiliar, tomando em consideração a queixa apresentada, confiou ao sr. sub-delegado Henrique Carvalho a incumbencia de intimar a dita Honorata e de seus adeptos a comparecerem na delegacia auxiliar afim de prestar declarações sobre o objectivo daquelle antro de reuniões suspeitas.</p> <p>Cumprida que foi a incumbencia do sub-delegado Carvalho, vimos na policia, o “grupo” do morro da Gamella, tendo á frente a <i>soberana</i> do <i>condomblè</i>, a preta Honorata, perante o sr. dr. delegado auxiliar, prestando declarações sobre a vida mysteriosa do pessoal da Gamella.</p> <p>Além da <i>merè</i> Honorata, pudemos colher os nomes das pessoas que lá aguardavam o momento das suas declarações, U. de Carvalho, Cenciano Manoel da Conceição, Luciola Maria do Rosario, Joanna Rosa da Conceição, a menor Maria da Penha, José Lima, Manoel Luiz Silva, e Luiz José Furtado.</p> <p>Hontem á noite, depois de ouvidas estas pessoas, o dr. Samuel Chaves, em companhia do subdelegado Carvalho, do escrivão Alfredo Cavalcante, do agente Fidelis Coelho, do «reporter» desta folha e praças de policia, dirigiu-se á <i>antro</i>, para effectuar a apprehensão dos objectos uzados na seita.</p> <p>Desta ultima diligencia daremos noticia no proximo numero.</p>
---	---

Fonte: portal memória.bn.br

Nesse sentido, entendemos ser de grande relevância dedicar este capítulo do nosso trabalho ao desenvolvimento de uma discussão que trate do Morro da Gamela como lugar sagrado a partir de uma visão religiosa distinta daquela presente nos dias atuais, nos referimos a prática religiosa de matriz africana do Candomblé, celebrada naquela área durante o século XX. De acordo com Barros (2009), esta religião pode ser definida da seguinte forma:

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos. No candomblé nada se inventa ou se cria, só se aprende e se aprimora. Este saber e este conhecimento são conquistados com a prática, no dia-a-dia, com o tempo, a humildade, o merecimento, a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender. (BARROS, 2009, p. 29).

Para Ribeiro (1994), o Candomblé possibilitou que homens e mulheres sequestrados no continente africano e deslocados para o Brasil aqui mantivessem sua tradição religiosa forte preservando também sua identidade que frequentemente era atacada e desprezada pelo senhor de engenho, nesse sentido ele nos esclarece que:

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas, representando para seus adeptos as tradições dos avós, de um país longínquo, quase fabuloso. Tradições mantidas tenazmente o que lhes deu a força de ficar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo em que eram tidas suas religiões e a obrigação de sujeitar-se à dos senhores. O Candomblé os faz membros de uma família espiritual para a qual eles são praticamente preparados. Essa forma de organização social lhes dava uma segurança e estabilidade que eles não encontraram sempre na nossa civilização. Poucos países há que os descendentes de negros liberados da escravidão conservaram, como na Bahia, esta fidelidade a sua origem africana ainda que dando impressão de adotar as tradições da classe dominante. Com confiança na fé real que guardaram no poder de seus Orixás e de seus Voduns, que ficaram para eles, nas horas de amargura, como o mais seguro rochedo contra a angústia e as humilhações e, nos momentos de alegria, lhes traria o sentimento exaltante do gênio de sua própria raça (RIBEIRO, 1994, p.15).

As cerimônias religiosas de matriz africana realizadas no Morro da Gamela, como é possível perceber pelas manchetes de jornal, eram tidas como algo ofensivo, tratadas de forma pejorativa tais celebrações eram alvo de incursões policiais que

visavam manter a ordem social, haja vistas as acusações de práticas delituosas direcionadas ao lugar. O Diário da Manhã em seu número 226 que circulou pela cidade no dia 15 de maio de 1917, trazia a notícia intitulada “O Morro da Gamella – A policia age – Bruxaria, exploração e objectos aprehendidos”. Um dos trechos dessa matéria diz o seguinte:

A policia ao se aproximar do o local do culto a semelhantes divindades, notou que no templo, ou como melhor queira chamar tal antro de imbecis e exploradores, havia grande agrupamento de homens e mulheres de cores e idades diversas, que numa elacridade bulhenta cantavam e davam vivas a Pae Romeo e Pae Esmeraldo, preconizado sucessor de Pae Romeo. (Diário da Manhã, 1917, p. 2).

Em outra publicação do mesmo jornal desta vez do dia 28 de fevereiro de 1924, uma passagem do texto intitulado “Dois dedos de Prosa” assinada por Frei Lourenço, tendo também como tema central as celebrações ocorridas no Morro da Gamela, diz que:

E não diga que somente néscios e imbecis, cheios de superstição, ali iam em busca de melhoras a um mal qualquer. Muita boa gente, sujando os seus botins na lama dos caminhos talando valles e collinas ia ter na quebrada do monte onde a cura se dava de mão beijada a troca de bugigangas e coisas de pouca valia. (Frei Lourenço, Diário da Manhã, 1924. p. 3).

Nos dois trechos acima fica evidente que os cultos de candomblé celebrados no Morro da Gamela não eram aceitos, entretanto, um detalhe chama a nossa atenção, essas duas publicações nos mostram que o lugar não era visitado apenas por descendentes de escravizados e pobres, “homens e mulheres de cores e idades diversas” frequentavam o lugar, Frei Lourenço pontua que “muita gente boa” caminhava pelo acesso lamacento até chegar na “quebrada do monte”, todos buscando algum tipo de cura, haja vista que era oferecida sem cobrar muita coisa em troca.

A perseguição policial às práticas religiosas de matriz africana é discutida por Maciel (1992), onde o autor nos aponta uma aproximação da macumba com o crime resultando assim em muitas notícias a serem publicadas, dessa forma, o historiador afirma que:

Um dos aspectos também explorados pelos jornais, nas suas abordagens sobre as práticas religiosas africanistas, é o policial. Por sinal, este é um enfoque muito utilizado. É do relacionamento, por exemplo, de Macumba

com crime que resultam muitas notícias, colocando tais práticas nas páginas policiais. Nessas circunstâncias, a Macumba é, quase sempre, enfocada como componente principal do episódio criminoso que gerou a notícia. (MACIEL, 1992, p.218).

Sobre a macumba, Junior (2014), explica que o termo é “de origem banta, porém com étimo controvertido, macumba poderia advir do quimbundo *macumba*, plural de *dikumba*, significando ‘cadeado’ ou ‘fechadura’ em referência aos rituais de fechamento de corpo” (JUNIOR, 2014, p. 250).

A forma como as diligências policiais, ocorridas no morro da Gamela, eram noticiadas pelo periódico Diário da Manhã corrobora a análise desenvolvida por Cleber Maciel em seus estudos sobre as práticas religiosas de matriz africana no Espírito Santo. Abaixo (figura 47) duas publicações do periódico datadas dos anos de 1917 e 1931 respectivamente, demonstram o tratamento que era dispensado aos praticantes do candomblé.

Figura 47: Notícias policiais publicadas em jornais de 1917 e 1931 respectivamente.



Fonte: Jornal Diário da Manhã.

É importante salientar que tais procedimentos policiais eram tidos como legítimos e necessários, pois, os mesmos estavam embasados em um arcabouço legal que sustentava a necessidade de extirpação desse tipo de prática religiosa do convívio social brasileiro. Havia um mecanismo constituído que possibilitava às polícias agirem tranquilamente sobre os espaços de celebração do Candomblé efetuando prisões de pessoas, apreensão de objetos utilizados nas cerimônias, desmobilização dos templos etc. Dias (2019), nos mostra um desses instrumentos institucionais que assegurava e protegia esta prática racista que transformava a simples celebração de uma religiosidade em crime grave, dessa forma, todo sujeito que se mostrasse seguidor dessa religião poderia ser detido ou preso, pois, na visão do Estado

brasileiro, candomblecistas e outros criminosos estavam equiparados e deveriam ser punidos.

Assim, com este espírito de formulação ideológica, o Artigo 157º do Código Penal de 1890 condenava a prática do espiritismo, da feitiçaria, magia, curandeirismo, este último considerado prática ilegal de medicina, bem como a adivinhação, com destaque para a cartomancia, extremamente difundida entre as classes mais altas brasileiras. (DIAS, 2019, p.43).

O mesmo autor também chama nossa atenção para a estratégia cruel e absurda que se desenvolve ao longo dos tempos, inclusive com a utilização de forças policiais, tendo como objetivo maior, e talvez único, se livrar do legado africano presente na sociedade brasileira desde que os primeiros africanos para esta terra foram trazidos, mesmo contra sua vontade, assim sendo, Dias nos diz que:

Há, portanto, um intenso processo de marginalização social e legal, que visa, num quadro de modernidade, livrar-se da marca africana. A memória histórica dos terreiros de Candomblé, veiculada pelas gerações anteriores, relata a necessidade de inscrição dos terreiros em Secretarias de Segurança Pública, e a autorização de culto pela polícia da jurisdição. Há relatos orais e documentais que dão conta da repressão policial vivida. (DIAS, 2019, p.44).

Outro fator que alimentou, e que de certa forma ainda alimenta, o preconceito e o racismo em relação às religiões de matriz africana, é a completa ignorância sobre sua organização, seus ritos e sua sacralidade, tal desconhecimento acaba por desencadear violências de tipos variados. Sobre isso, Góis, 2013, nos traz que:

As agressões verbais relatadas pelos líderes religiosos dos terreiros de Candomblé pesquisados associam estas pessoas e a sua religião ao demônio, e são protagonizadas por cristãos neopentecostais, sobretudo, mas também pelos policiais, pela vizinhança e pelos transeuntes. (GÓIS, 2013, p. 322).

O mesmo também enfatiza a necessidade de se tornar mais conhecida a prática do Candomblé. Dessa forma, há possibilidades de se estabelecer um ambiente social e religioso harmônico, onde seus praticantes não tenham que se sentir inferiorizados ou envergonhados por conta de sua fé.

Uma contribuição para dirimir as dificuldades relativas a essas agressões pode ser o de tornar esse sistema mais conhecido, de modo a justificar a exigência de um discurso tolerante e de respeito à diversidade de todas as crenças. (GÓIS, 2013, p. 322).

Góis ainda aponta para contribuição que o sistema de ensino pode oferecer permitindo que a cultura afro-brasileira seja mais conhecida e debatida no cotidiano escolar. Essa pode ser uma estratégia eficaz no sentido de estabelecer um ambiente respeitoso àqueles que seguem as práticas religiosas de matriz africana.

Apenas quando se assimila a mitologia de uma tradição religiosa podem-se compreender seus ritos e práticas. O desconhecimento da cultura africana é uma das causas do preconceito para com os adeptos do culto afro. A Lei Federal 10.639/03 que obriga o ensino da cultura africana e afro-brasileira nas escolas almeja dirimir esse preconceito. (GOIS, 2013, p. 324).

Conforme podemos perceber a partir das matérias jornalísticas antigas, a sacralidade e as celebrações estão presentes no Morro da Gamela ao longo do tempo. Entretanto, diferente dos dias atuais, a quantidade de pessoas que buscavam a cura no Morro da Gamela, ainda no século XX, eram muito inferior, isso devido ao fato de que os cultos lá praticados eram tidos como uma ofensa social e religiosa e também por ser uma área de acesso complicado, conforme aponta Frei Lourenço em 1924.

6.1. A POSSÍVEL GÊNESE DO SAGRADO NO MORRO DA GAMELA

Não foi possível encontrar registros históricos que afirmam ou indicam o início das cerimônias religiosas no Morro da Gamela, porém, o texto “Dois dedos de prosa” de 1924 escrito por Frei Lourenço nos leva a conjecturar esse início a partir da chegada da senhora Honorata Maria de Souza no lugar, uma praticante religiosa do candomblé, porém, no mesmo texto Lourenço se refere ao Morro da Gamela como o “morro lendário”, o que nos leva a entender que mesmo antes da chegada de Honorata ao lugar, provavelmente, este já era enxergado de maneira particular.

Honorata, conforme relata Lourenço, fixou morada no lugar, que além de afastado do centro da capital Vitória também era de difícil acesso, mesmo assim ela estabeleceu uma relação de proximidade com aqueles que moravam nas redondezas (LOURENÇO, 1924). Sobre as características geográficas do lugar e seu entorno na época, o religioso afirma que a localidade entre o Suá, Praia Comprida, Fazenda Maruípe e o trajeto da linha de bondes era uma área sem nenhum habitante.

Essa área apresentará uma nova configuração geográfica somente na década de 1920 a partir da retomada das obras do Novo Arrabalde, bairro construído com o objetivo de ampliar o espaço da cidade de Vitória na época para que fosse aumentada sua população e suas atividades econômicas. De acordo com Campos Junior (1996), na atualidade, a área do Novo Arrabalde compreende os seguintes bairros: Praia do Canto, Praia do Suá, Praia de Santa Helena, Santa Lúcia, Bento Ferreira e Jucutuquara.

Figura 48: Aterro do bairro Bento Ferreira, mostrando o bairro Praia do Suá (1952).



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Muitos aterros foram realizados para que o espaço territorial da capital capixaba fosse ampliado. Muitas áreas que no passado eram manguezais hoje se apresentam como vias com intensa circulação de veículos, áreas de moradia ou áreas comerciais. Essas transformações na paisagem natural, realizadas por meio de ação antrópica, promoveram alterações significativas no ambiente.

Figura 49: Aterros de mangues nos bairros Bento Ferreira e Praia do Suá (1951)



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Figura 50: Mangue nos bairros Bento Ferreira e Praia do Suá (1951)



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Figura 51: Vista da Avenida César Hilal em obras. Ao fundo a Avenida Leitão da Silva (década 1950)



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Conforme podemos observar pelas imagens acima, a área onde está localizado o Morro da Gamela passará por grandes transformações na segunda metade do século XX, os registros fotográficos corroboram as observações de Frei Lourenço sobre a área, pois, este afirmava que para se chegar até o Morro da Gamela era preciso seguir por caminhos com muita vegetação e lama.

O Frei, se referindo à chegada de Honorata, afirma que: “A essa época, uma bahiana misteriosa, do typo accentuado de mameluca, foi para aquele recanto sombrio e, na aba do morro lendário, armou a sua tosca vivenda.”(FREI LOURENÇO, DIÁRIO DA MANHÃ, 1924. p. 3).

Honorata era uma mulher simpática, atraente e que se comunicava com todos, tais características a transformaram em uma pessoa popular e confiável, suas “beberagens e panacéas” traziam alívio para aqueles que buscavam na medicina natural auxílio para tratar seus males, tais buscas nos sugere um importante conhecimento dessa senhora sobre o uso de plantas medicinais e grande proximidade com a natureza.

A estreita aproximação com a natureza é algo muito comum e importante no cotidiano dos seguidores das religiões de matriz africana, Santos e Gonçalves (2011), nos esclarecem que, de maneira geral, os orixás estão associados aos quatro elementos naturais (terra, fogo, água e ar), neste mesmo trabalho eles nos apresentam o relato de Pai Antenor que ratifica a imensa importância da natureza em relação ao Candomblé e explica que os rituais candomblecistas também agem como fortalecedores da harmonia com a natureza.

Nomeada como “Soberana do Candomblé” pelo Diário da Manhã em uma de suas publicações policiais no ano de 1917, Honorata se mostrava como uma referência religiosa importante no Morro da Gamela. A edição nº 225 de 13 de maio de 1917 narra a chegada de um grupo de pessoas à delegacia de polícia para prestar depoimentos sobre uma diligência ocorrida no morro, segundo o periódico esse grupo era liderado por Honorata que caminhava a sua frente.

Além de praticante do Candomblé a moradora do Gamela também praticava o catolicismo, sendo devota de Santa Bárbara, na edição nº 92 de 03 de dezembro de 1916 o Diário da Manhã traz em sua publicação um pedido de realização de missa em louvor a santa católica, essa solicitação foi realizada por Honorata Maria de Souza (figura 46), tal fato mostra a presença do sincretismo religioso em no cotidiano da candomblecista.

Figura 52: Solicitação de missa em louvor à Santa Bárbara.



Fonte: Jornal Diário da Manhã.

Barros (2009) define o sincretismo religioso com sendo o resultado da fusão de duas religiões, o autor explica que essa foi uma estratégia criada pelos africanos escravizados para camuflar sua religiosidade no Brasil e, ao mesmo tempo, se proteger da imposição do catolicismo, entretanto, ele afirma que na atualidade não se faz mais necessário essa prática e afirma que:

O sincretismo, no passado, ajudou para que a religião pudesse ter continuidade ao permitir que ela se estabelecesse. Porém, nos dias de hoje ele já não é mais necessário e não pode mais ser aceito nem utilizado. Já nos afirmamos e nos impomos como religião! O sincretismo foi necessário e útil 300 anos atrás!

O candomblé, em conjunto, precisa levantar a bandeira do antisincretismo. Esta não é uma luta somente dos brasileiros; é de todo um continente que se viu invadido e vilipendiado em seus direitos de praticar e escolher livremente a sua religião. Por meio do sincretismo, as raízes culturais e religiosas são renegadas, os segredos fundamentais são violados e os conhecimentos armazenados durante séculos são ignorados! A ancestralidade, os valores e a auto-estima dos africanos tornaram-se reduzidas com o sincretismo!

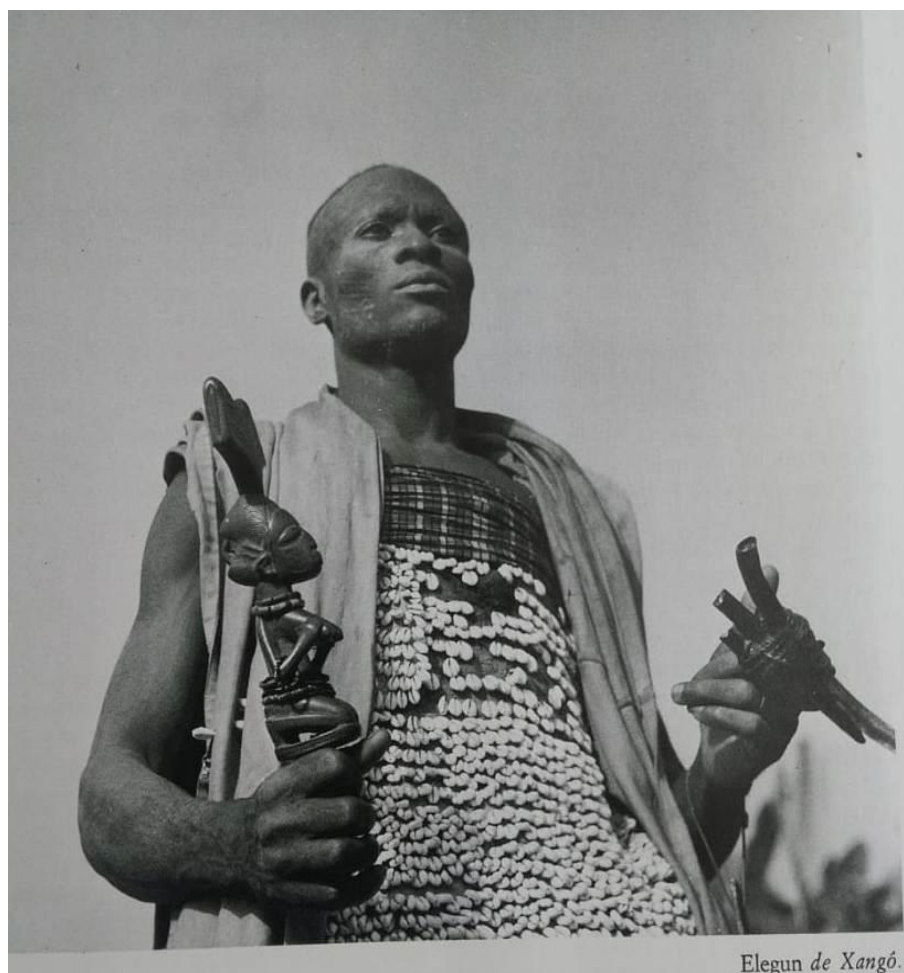
O sincretismo provém da fusão de duas religiões que seguem paralelamente, sem qualquer segmentação. Este amalgamamento de religiões corta a força da cultura, tolhe a inteligência e a liberdade do ser humano, quebrando os elos da tradição, cortando os laços com o passado. Nos dias atuais é impossível alguém aceitar ou mesmo acreditar que São Jorge é Ogum ou que Santa Bárbara é Oíá! (BARROS, 2009, p. 37).

Sobre os cultos de candomblé realizados no Morro da Gamela e a divindade ali cultuada com maior dedicação não é possível apontar qual seria, haja vista a carência de registros históricos escritos, diante desse quadro, nos ocorreu buscar possibilidades de entrevistar pessoas mais idosas que guardam consigo, por meio da história oral, detalhes e informações importantes sobre a história do morro, porém, a pandemia do *Sars-Covi-2* que impôs o isolamento social inviabilizou tais entrevistas, pois, as mesmas só seriam possíveis se realizadas pessoalmente.

Entretanto, em uma conversa informal com Osvaldo, Professor do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e pesquisador de africanidades brasileiras, nos foi revelado que: [...] *a pedreira é um símbolo de Xangô no Candomblé, e a gamela é um recipiente da culinária de Candomblé, é onde eles botam as oferendas para os orixás, sobretudo para xangô [...]* (OSVALDO MARTINS, 2019).

De acordo com Lopes (2011), no estado do Pernambuco, Xangô (figura 53), também é chamado de Itá, palavra oriunda da língua Iorubá e que significa rocha com minério de ferro. As formações rochosas de grande porte estão associadas a Xangô, de acordo com Eyin (2014), a pedra tem relação com a firmeza de caráter desse orixá, simbolizando também a solidez de grandes reis e senhores absolutos, que semelhantes a Xangô, também são incorruptíveis. Xangô simboliza resistência, ele sustenta o fogo e se utilizando desse elemento constrói e destrói e também lança pedras de raios e trovões, Silva (2017).

Figura 53: Xangô



Fonte: Orixás. Deuses iorubas na África e no novo mundo (Pierre Verger, 2002)

Segundo Silva (2017), a nação Ketu apresenta um mito que fala da origem do orixá Xangô. Filho de Oranian e Iamassê foi criado na terra de sua mãe, ainda garoto, já apresentava um temperamento forte, autoritário e viril. Na juventude, Xangô partiu buscando aventuras, levou como companhia seu oxé, machado de duas lâminas, e

um saco de couro onde estavam seus segredos, ou seja, seu poder de cuspir fogo e lançar pedras de raio. Ao chegar à cidade Cossô tentou instalar ali seu reinado, porém, os habitantes o rejeitaram, Xangô então os castigou com seus trovões e pedras de raio não deixando outra alternativa para a população a não ser pedir clemência e aceitar o novo rei. Xangô, foi sincretizado como São Jerônimo no Brasil (VERGER, 2002, p. 140).

Semelhante a outros sistemas religiosos, o Candomblé também possui uma mitologia que o fundamenta, conhecer essa mitologia é essencial para compreender seus ritos e orientações (Gois, 2013). Os itãs, ou seja, os relatos míticos da tradição iorubana (LOPES, 2011, p. 673), permitem conhecer detalhes importantes relacionados aos orixás e suas particularidades dentro dos rituais candomblecistas.

Conforme a descrição de Prandi (2003), o itã de Xangô nos revela que um dia o orixá foi ao encontro de Oxalá, seu grande amigo, para levá-lo a uma festa que acontecia em suas terras, como Oxalá estava velho e lento, Xangô o carregou nas costas. Quando estavam próximos ao destino, Xangô quis levar Oxalá até o cume de uma grande pedreira para que pudesse mostrar ao amigo seu império e poderio. Chegando ao alto da pedreira Xangô avistou uma linda mulher mexendo uma panela, era Oiá, que preparava o amalá para o rei. Xangô, seduzido pela beleza de Oiá e pelo amalá, perdeu a cabeça e partiu em direção a Oiá deixando Oxalá para trás rolando na poeira e caindo pelas valas. Oxalá enfurecido com tamanho desrespeito mandou vários castigos para o povo de Xangô. O orixá muito arrependido ordenou que seu povo trouxesse água fresca e panos limpos e que banhassem e vestissem Oxalá, este aceitou as desculpas e também o banquete de caracóis e inhames oferecidos por vários dias. Porém, Oxalá castigou Xangô por toda a eternidade, ele que tanto gostava de se fartar de boa comida, não mais poderia utilizar recipiente de porcelana ou louça para tal. Xangô deve utilizar somente gamela de pau para comer, dessa forma, ele se equipara aos bichos das casas, ao gado e aos escravos.

Assim, conforme ratifica Alvarenga (2017), referenciado no itã de Xangô, a utilização da gamela de madeira como utensílio único para o recebimento do amalá, corresponde ao atendimento de uma severa determinação de Oxalá a Xangô. Essa ordem também deve ser obedecida por seus súditos e fiéis.

Figura 54: Gamela de madeira



Fonte: Maicon Lemos Sathler (2020)

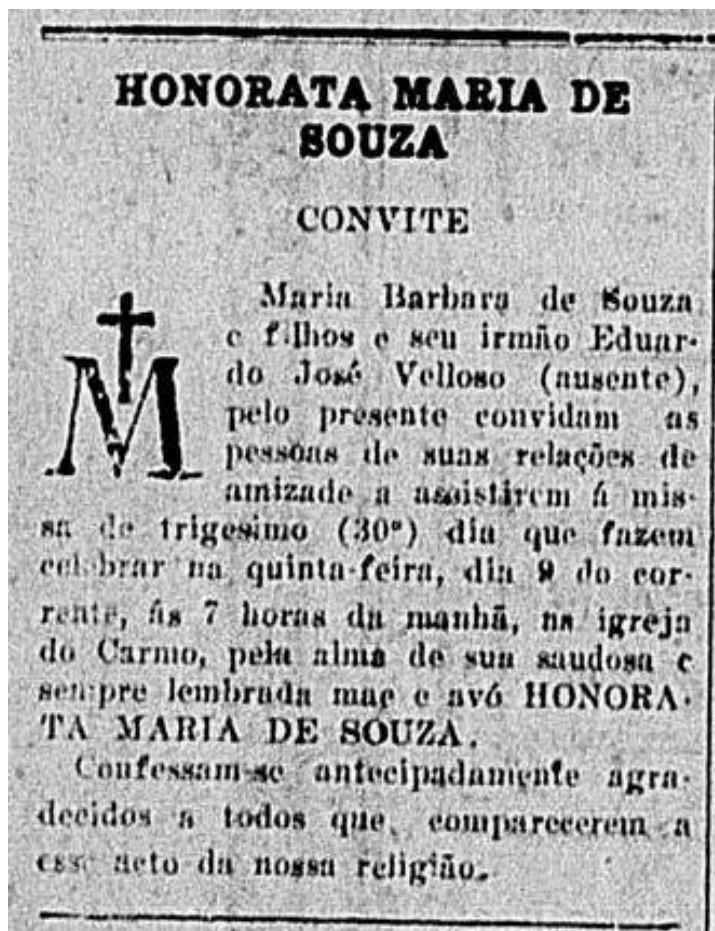
Conforme dito no início deste item, não podemos afirmar que as celebrações de Candomblé ocorridas no Morro da Gamela no século XX estavam voltadas para Xangô, mas a partir do conhecimento do itã de Xangô, mesmo que de maneira não aprofundada, entendemos ser possível levantar essa hipótese. Entretanto, independente de quaisquer hipóteses a serem levantadas sobre os cultos candomblecistas no Morro da Gamela, não poderíamos deixar de registrar a importância de Honorata Maria de Souza, “a soberana do Candomblé”, uma mulher negra, forte, determinada e dedicada a sua religiosidade.

A obra de Monjardim (1983), que tem como fio condutor a História, as lendas e o folclore no Espírito Santo, se refere ao Morro da Gamela e Honorata afirmando que:

Há quarenta anos a Gamela era celebrado recanto da macumba. Ali se amiudavam os terreiros, quando as suas noites se transformavam em autênticos sabás, com as bruxas soltas. Mestre Pedro e a negra Honorata, o ases da mandinga. Muita gente boa freqüentava os terreiros, mormente

nas efervescências políticas. Caminhando as coisas para um Canudos, a polícia pôs cobro ao abuso. (MONJARDIM, 19883, P.113).

Figura 55: Convite para a missa de 30º dia de falecimento de Honorata



Fonte: Diário da Manhã, edição de 08 de maio de 1929.

Honorata faleceu em 1929, mas deixou como legado uma importante contribuição para história do Candomblé na cidade de Vitória, sobretudo para o Espírito Santo. É de fundamental importância que os atuais frequentadores do Parque Municipal Morro da Gamela/ Monte Horebe, independente de suas crenças, conheçam a história e a importância deste lugar.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho e a trajetória desta pesquisa nos remeteram a pensar sobre a experiência religiosa como um processo de origem das cidades, mas também na sua constante transformação, ainda que até agora não obtivéssemos êxito em desvendar alguns elementos que apresentam as bases desta transformação. Contudo, foi possível compreendemos que o peregrino não é um sujeito passivo, pois seu olhar é interessado e ativo, transformador e criador de novas intervenções, sua vontade efetivamente interfere na modificação da paisagem.

Não obstante a isso, a Geografia humanista define o espaço sagrado como um vetor que lança outros valores além dos materialistas e que eleva o homem acima de si mesmo. Ao elevar seus olhos para o céu, transpõe lugares para além de seu cotidiano, mas, sobretudo, ressignificando tais lugares através da prática religiosa. Agindo dessa forma ele se insere como agente transformador do espaço ao mesmo tempo em que se percebe transformado por ele.

Ao tentarmos nos aproximar das explicações norteadoras dessa vontade de se relacionar através do sagrado, mais nos aprofundamos nas dimensões percebidas do espaço. Há diversos elementos que nos restam ainda por compilar e que não se apresentam neste relatório devido seu desenvolvimento ainda estar em curso. Por exemplo, o levantamento de possíveis morros que podem estar sendo ocupados com objetivos semelhantes ao do Monte Horebe.

Extrapolar o olhar a partir da perspectiva humanista nos mostra a importância da observação daquilo que é vivido no espaço e na paisagem e também se mostra como uma ferramenta fundamental para compreender as suas transformações e desenhar novas maneiras de pensar e planejar esse espaço. Exercer uma qualificação continuado olhar buscando sempre possibilidades de construirmos novas interpretações do espaço de maneira ativa, deslocando-nos no espaço e no tempo, ressignificando o uso do lugar, como território sagrado ou na ausência de consagração, sendo território profano, e nesta aparente dicotomia observamos uma conexão que caracteriza as contradições e antagonismos da cidade moderna.

Dessa forma, nosso trabalho pretendeu demonstrar também que as modificações ocorridas nos espaços são contínuas, independente de seu uso, muitas vezes o elemento diferencial será o tempo, algumas modificações ocorrem mais rapidamente ao passo que outras se desenvolvem em um ritmo mais lento. Sabemos que esse entendimento não se trata de algo novo, afinal a Geografia já entendeu essa dinâmica a muito tempo e segue ativamente contribuindo nessa discussão por meio de pesquisas, publicações etc.

Entretanto, entendemos ser importante destacar o caso do Morro da Gamela. Ao tratarmos desse espaço da capital capixaba no âmbito acadêmico, objetivamos também, contribuir no processo de desenvolvimento da história dos lugares capixabas por meio da Geografia. É provável que muitas pessoas sejam elas peregrinos cristãos, sejam elas frequentadores esporádicos do Parque Municipal Morro da Gamela/ Monte Horebe, acreditem que a as peregrinações cristãs até lugar seja uma prática que se dá apenas a algumas décadas. Também é provável que poucos religiosos praticantes do Candomblé saibam dos cultos afro-brasileiros que ocorriam no Morro da Gamela/ Monte Horebe ainda no século XX. Trazer essas memórias ao conhecimento público é importante não somente para a Geografia e História capixaba, é indispensável aos seguidores de religiões de matriz africana conhecer cada vez mais e melhoras trajetórias de sua sacralidade pelo território nacional.

Além disso, entendemos ser importante pontuar também, o protagonismo feminino negro de Honorata, uma mulher negra vivendo no período pós-abolição e praticando cultos que eram fortemente reprimidos pelo Estado a partir da utilização de forças policiais. É importante, sobretudo, para as mulheres negras capixabas, terem ciência da existência e da atuação da “soberana do candomblé”, mas é igualmente importante para as mulheres não negras também tomarem conhecimento da existência de Honorata, afinal, em um Estado que quase diariamente os telejornais locais noticiam violências dos mais variados tipos contra as mulheres sempre é importante resgatar as memórias de resistência feminina no Espírito Santo.

8. REFERÊNCIAS

ALVARENGA, M. “**Cozinha também é lugar de magia**”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. Distrito Federal: Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Departamento de Antropologia – UNB/ 2017.

BARROS, M. (Org.) **O Candomblé bem explicado**: Nações Banton, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BESSE, Jean Marc. **Ver a Terra**: seis ensaios sobre a paisagem e a Geografia. São Paulo: Perspectiva.2006.

BÍBLIA, N. T. **2 Coríntios**. In: BÍBLIA. Sagrada: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: José Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, p.1143.

BÍBLIA português. **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corrigida. Rio de Janeiro - RJ :CPAD-1995

BITAR, O. Y. **Avaliação da recuperação de áreas degradadas por mineração na região metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado em Engenharia) — Curso de Pós-Graduação em Engenharia Mineral, USP, São Paulo, 1997. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/3/3134/tde-25102001-165349/>>. Acesso em: 1º out. 2019.

BOURDIEU, P. **A economia das Trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva. 2007.

CAMPOS JUNIOR, C.T de. **O novo arrabalde**. Vitória: PMV, Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, 1996.

CORRÊA, R. L. **A Geografia Cultural e o Urbano**. ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L (Org). Introdução à Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, R. L. **Formas simbólicas e o espaço**: algumas considerações. Revista Aurora, Geography Journal, Universidade do Ninho, n.1, ano 1, 2007.

CORRÊA, A. M. **Espacialidades do sagrado**: a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural. In: SERPA, A., org. Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 161-179.

CLAVAL, P. **Terra dos homens: a geografia.** Tradução de Domitila Madureira. São Paulo: Contexto, 2010.

DARDEL, E. **O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica.** Tradução WertherHolzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DIÁRIO DA MANHÃ. Um antro de reuniões suspeitas: a polícia atrapalhada com o celebre Morro da Gamella. Espírito Santo, 13 mai.1917. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&pesq=gamela&pasta=ano%20191&pagfis=8434>. Acesso em 08 ago. 2020.

_____. O Morro da Gamella – A policia age – Bruxaria, exploração e objectos apreendidos. Espírito Santo, 15 mai. 1917. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&pesq=gamela&pasta=ano%20191&pagfis=8438>. Acesso em 08 ago. 2020.

_____. Secção religiosa. Espírito Santo, 03dez. 1916. Disponível em:<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&Pesq=honorata&pagfis=7874> Acesso em 11 ago. 2020.

_____. Pequenos factos policiaes. Espírito Santo, 12abr. 1931. Disponível em:<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&Pesq=candombl%C3%A9&pagfis=35950> Acesso em 11 ago. 2020.

DIAS, J. F. “Chuta que é macumba”:O percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. **Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana.** Ano XII, NºXXII, maio, 2019.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** 34ª ed, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa,** São Paulo: M. Fontes, 2000.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, M. **O sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ENTRIKIN, J. N.O Humanismo Contemporâneo em Geografia. **Boletim Geografia Teorética,** Rio Claro, v. 10, n. 19 p. 5-30, 1980.

EYIN, P. C. de O.**Okutá**. A pedra sagrada que encanta orixá. São Paulo: Alfabeto, 2014.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisas**. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL FILHO, S. F.**Espaço Sagrado**: estudos em Geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008.

GIL FILHO, F; PEREIRA, C. J. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Revista Eletrônica Ateliê Geográfico**. Goiânia-GO, nº1, v 6, abr/2012, p 35-50. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index/atelie/article/view/18760>>. Acesso em: 02 ago. 2019.

GÓIS, A. J. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, janeiro/ março, 2013.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4ª ed, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

HAESBAERT, R.; BRUCE, G. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, Niterói, v. 4, n. 7, 2002. Disponível em: <<http://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13419/8619>>. Acesso em: 19 abril. 2019.

IJSN. **Processo de Revisão do Plano Diretor Urbano de Vitória**. Vitória: IJSN, 2018. (Nota Técnica, n. 55).

JUNIOR, A. B. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2017.

LARA, L. M.**As Danças no Candomblé**: Corpo, Rito e Educação. Maringá: Eduem, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico.21ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LOPES,N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. [recursoeletrônico]4ª ed.São Paulo: Selo Negro,2011 .

LOURENÇO, F. Dois dedos de prosa. **Diário da Manhã**, Espírito Santo, 28 fev. 1924. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&pesq=gamela&pasta=ano%20191&pagfis=21215>. Acesso em: 08 ago. 2020

MACIEL, C. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo**: práticas culturais, religiosas, afro-capixabas. [Vitória, ES]: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

MANZINI, E. J. **A entrevista na pesquisa social**. Didática, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola. 1999.

MONJARDIM, A. P. **O Espírito Santo na História, na lenda e no folclore**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1983.

OLIVEIRA, C.D.M. Festas religiosas, Santuários naturais e vetores de lugares simbólicos. **Revista da ANPEGE**, N° 8, p. 93-106, 2011. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6530> Acesso em: 25 abril. 2020.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PADEN, W. E. **Interpretando do Sagrado**: Modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

PIAZZA, W. O. **Introdução a fenomenologia religiosa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PREFEITURA MUNICIPAL DE VITÓRIA. Decreto nº 8905, de 26 de setembro de 1992. Cria a Reserva Ecológica Municipal do Morro da Gamela. [acesso em 01 Jan 2020]. Disponível em: <http://sistemas.vitoria.es.gov.br/webleis/Arquivos/2007/D13376.PDF> Acesso em 12ago 2020

PREFEITURA MUNICIPAL DE VITÓRIA. Decreto nº 13.376, de 05 de junho de 2007. Revoga o Decreto nº 8905 e cria o Parque Municipal do Morro da Gamela. [acesso em 01 Jan 2020]. Disponível em: <http://sistemas.vitoria.es.gov.br/webleis/Arquivos/1992/D8905.PDF> Acesso em: 12 ago. 2020

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo (SP): Ática, 1993.

RIBEIRO, J. **A magia do Candomblé**. 3ª edição, Rio de Janeiro: Pallas, 1994.

ROLIM CARTAXO, F. **O Que É Pentecostalismo**. São Paulo: Editora Brasilense, 1987.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: Uma abordagem Geográfica**. Rio de Janeiro: EdUERJ/NEPEC, 2002.

ROSENDAHL, Z. **Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião**. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. Espaço e Cultura: Pluralidade Temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 47-78.

ROSENDAHL, Z. **Região cultural – Um tema fundamental**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Espaço e cultura: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p.11-43.

ROSENDAHL, Z. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

_____. **Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. X CONGRESSO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, p. 12928-12942. Anais. São Paulo: 2005.

_____. **A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo**. In: Geo-Working Papers [on line]. Guimarães – Portugal: Lasics, Série Investigação. N.14. p. 5-14. 2008. Disponível em: <<http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/geoworkingp/article/view/444>>. Acesso em: 01/02/2018.

_____. **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2010.

_____. **O sagrado e o espaço**. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa (Org.). Explorações geográficas: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Geografia da Religião: Uma proposição Temática**. GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, N° 11, p.9-19, 2002.

RUIZ, J. O. **Los Ciudadinos de laCalle**, Nomadas Urbanos. Nómadas. Bogotá, n. 10, p. 72-177, abr. 1999.

_____**Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: HUCITEC, 1988.

SANTOS, M. da G. M. P. **Conhecimento geográfico e peregrinações**: contributo para uma abordagem teórica. In: ROSENDHAL, Z. (Org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

SANTOS, R. O. dos.; GONÇALVES, A. G. B. A natureza e seu significado entre adeptos das religiões afro-brasileiras. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, janeiro, 2011 Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/002%20-%20Rosalira%20Oliveira%20dos%20Santos%20e%20Antonio%20Giovanni%20Boae.pdf> Acesso em 10 ago. 2020.

SILVA, M. A. P da.**Pedra de Xangô**:um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de salvador. Bahia: Dissertação de Mestrado (Arquitetura e Urbanismo). PPGAU/FAUFBA – UFBA, 2017.

SOUZA, J. A. X. de. **Espaço sagrado e religiosidade: significados das peregrinações a pé**. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 10,Anais eletrônicos... Campinas-SP, Unicamp, 2013. 1 CD.

RABELO, M. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica do lugar no Candomblé e Pentecostalismo. **Ciências Sociais y Religión**, Porto Alegre, v.7, n.7, p.11-37, 2005.Disponível em <http://www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/3073> Acesso 22jul. 2020

SOUZA, J. A. X. de. **Geografia e Peregrinação**. Caderno de Geografia. V. 28, n. 54. 2018. <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/geografia/article/view/17617/13336>> acesso em 14/07/2020

SOPHER, D. **Geography of Religions**. Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1967

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio (Org). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982, p. 218.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL.1980.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**; tradução: Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.p. 342

TUAN, Yi-Fu..**Espaço e Lugar: A perspectiva da experiência**.São Paulo/Rio de Janeiro:Difel, 250 p.(ed.norte-americana:SpaceandPlace: The Perspective of Experience. Minneapolis: Universityof Minneapolis Press, 1977, p. 235)

VERGER, P. F. **Orixás** deuses iorubas na África e no novo mundo.

ANEXOS

ANEXO I - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS, CCHN -
UFES

TERMO CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, MARCELO LEMOS SATILAN, portador de CPF nº 025.878.777-11, telefone: 93335.1131, residente em Rua ..., número 145, AC. 03, professor responsável pelo projeto intitulado "ESPAÇO E RELIGIÃO: TERRITORIALIDADES DO SAGRADO E DO PROFANO EM VITÓRIA - ES" cujo(s) objetivo(s) é (são) estudar os fenômenos da morro da Gamela

Como responsável do projeto, afirmo que no ato das entrevistas, irei providenciar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, bem como no ato das entrevistas, os usuários do Parque Municipal Morro da Gamela serão informados da participação no projeto de pesquisa intitulado "ESPAÇO E RELIGIÃO: TERRITORIALIDADES DO SAGRADO E DO PROFANO EM VITÓRIA - ES" para a realização da pesquisa e colhimento de dados

assim como a utilização de resultados de pesquisa obtidos pelo estudo em publicação de artigos científicos e divulgação em eventos científicos. Para fins de publicações e apresentações científicas, a identidade do proprietário será preservada.

Local: Vitória Data: 29 de 01 de 2020
de 20...

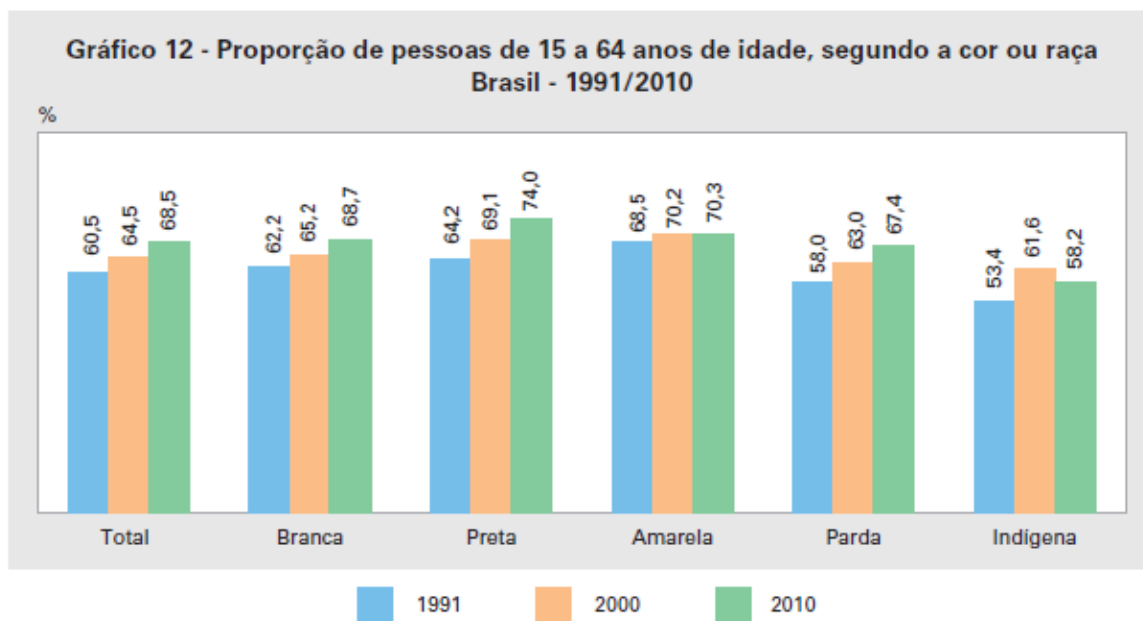
De acordo.

Prefeitura Municipal de
Vitória

Prof. Dra. Ana Lucy O. Freire
PPGG / UFES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
PPGG/CCHN/UFES-MESTRADO

ANEXO II – Proporção de pessoas de 15 a 64 anos de idade segundo a cor ou raça



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Termo de Consentimento e Participação em Pesquisa

TERMO DE CONSENTIMENTO E PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA

ENTREVISTA N° :..... DATA:

.....

ENTREVISTADO(A):

.....

PROFISSÃO/CARGO/FUNÇÃO:.....

.....

Aceito participar da pesquisa de dissertação sobre ESPAÇO E RELIGIÃO: UM ESTUDO SOBRE SACRALIDADE EM VITÓRIA (ES). O CASO DO MONTE HOREBE (MORRO DA GAMELA), do professor MAICON LEMOS SATHLER, aluno do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, na linha de pesquisa Espaço, Cultura e Linguagens. Orientadora: Prof.^a Dra. Ana Lucy Oliveira Freire.

Declaro que fui informado(a) que a pesquisa pretende analisar a percepção social e da paisagem acerca do Parque Municipal Morro da Gamela, conhecido como Monte Horebe de Vitória, localizado na região central da cidade de Vitória, Espírito Santo, Brasil.

Como participante da pesquisa declaro que concordo em ser entrevistado uma ou mais vezes pelo pesquisador em local e duração previamente ajustados, permitindo a gravação das entrevistas.

Fui informado(a) pelo pesquisador que tenho a liberdade de deixar de responder a qualquer questão ou pergunta, assim como recusar, a qualquer tempo, participar da pesquisa, interrompendo minha participação, temporária ou definitivamente.

() Autorizo / () Não autorizo que meu nome seja divulgado nos resultados da pesquisa, comprometendo-se, o pesquisador, a utilizar as informações que prestarei somente para os propósitos da pesquisa.

Vitória, de..... de 2020.

Assinatura do Entrevistado

Contato do entrevistado:

Assinatura do pesquisador:

APÊNDICE B - Roteiro e Questões - Entrevista

ROTEIRO E QUESTÕES - ENTREVISTA

ENTREVISTA Nº :..... DATA:

.....

ENTREVISTADO (A):

.....

PROFISSÃO/CARGO/FUNÇÃO:.....

.....

MUNICÍPIO ONDE

RESIDE:.....

IDADE:.....

.....

ESCOLARIDADE:.....

.....

RESPONDA DE FORMA OBJETIVA ÀS SEGUINTESS QUESTÕES:

1. Qual a sua religião/Denominação?
2. Como e quando o Sr./Sra. conheceu Parque Morro da Gamela / Monte Horebe?
3. Com que frequência o Sr./Sra. visita o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe?
4. Por que razão o Sr./Sra. frequenta o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe?
5. O Sr./Sra. sabia que o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe pertence à Prefeitura de Vitória?
6. Qual é o meio de transporte que o Sr./Sra. utiliza para frequentar o Parque Morro da Gamela / Monte Horebe?
7. O senhor ou senhora sabe que a prefeitura controla o acesso ao morro, acha certo a prefeitura controlar o acesso? Por quê?
8. O Sr./Sra. acha que os aspectos naturais do Parque Morro da Gamela / Monte Horebe devem ser preservados? Por que?
9. O Sr./Sra. acha que as pessoas têm direito à alterar os aspectos naturais do Parque Morro da Gamela / Monte Horebe por motivos religiosos? Por que?
10. O Sr./Sra. acha que as pessoas que residem no entorno do Parque Morro da Gamela / Monte Horebe se incomodam com a sua utilização para fins religiosos? Por que?
11. O Sr./Sra. frequenta outro monte sem ser o do Parque Morro da Gamela / Monte Horebe? Se sim qual?
12. Quais dias da semana o Sr./Sra. prefere frequentar Parque Morro da Gamela / Monte Horebe? Por que?
13. O Sr./Sra. sabe por que o Parque Morro da Gamela também é chamado de Monte Horebe?
14. Como o Sr./Sra. entende que pode ser resolvidos eventuais conflitos entre interesses das pessoas que residem no entorno do Parque Morro da Gamela / Monte Horebe e seus frequentadores religiosos?
15. O Sr./Sra. sabe informar quando e como se deu a ocupação do Parque Morro da Gamela / Monte Horebe por frequentadores religiosos?

APÊNDICE C - Questionário étnico-cultural e socioeconômico de usuários do Parque Urbano Morro da Gamela – Monte Horebe

**QUESTIONÁRIO ÉTNICO-CULTURAL E SOCIOECONÔMICO
DE USUÁRIOS DO PARQUE URBANO MORRO DA GAMELA –MONTE
HOREBE**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA - PPGG

Prezado(a) entrevistado(a).

As questões abaixo se referem a uma pesquisa de campo para a composição da Pesquisa Científica do mestrando Maicon Lemos Sathlersob orientação da Professora Dr. Ana Lucy Oliveira Freire, do Curso de **PÓS-GRADUAÇÃO** em **GEOGRAFIA** da **UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO – UFES**.

Responda a todas as questões, considerando a alternativa que melhor corresponda às suas características.

Data de preenchimento do questionário: ___/___/____.

Município: _____/ES.

Data de Nascimento: ___/___/____.

Nome completo do(a) Entrevistado (a):

_____.

Município onde reside:

_____.

1 – Informações pessoais

1.1 Qual o seu sexo?

- (A) Feminino.
- (B) Masculino.

1.2 Qual a sua idade?

- (A) Até 17 anos.
- (B) Entre 18 e 24 anos.
- (C) Entre 25 e 29 anos.
- (D) Entre 30 e 34 anos.
- (E) Entre 35 e 39 anos.
- (F) Entre 40 e 44 anos.
- (G) Entre 45 e 49 anos.
- (H) Entre 50 e 54 anos.
- (I) Entre 55 e 59 anos.
- (J) Entre 60 e 64 anos.
- (K) 65 anos ou mais.

1.3 Como você se considera?

- (A) Branco(a).
- (B) Pardo(a).
- (C) Preto(a).
- (D) Amarelo(a).
- (E) Indígena.

1.4 Onde você reside atualmente?

Estado:

Município:

Bairro: _____

1.5 Como soube do morro/monte Horebe ou como passou a frequentá-lo?

1.6 Quando você visita o Parque Morro da Gamela / Monte Horebe quais lugares você mais visita?(enumere de acordo com o nível de importância do lugar na visita entre 1 e 4)

() Pós Cume () Cume () Muro das Lamentações() Estacionamento

1.7 Qual é o meio de transporte utilizado para se locomover até o Parque Morro da Gamela / Monte Horebe?

- (A) Carro.
- (B) Ônibus Coletivo.
- (C) Moto.
- (D) Bicicleta.
- (E) Outros: Quais? _____

1.8 Qual o motivo pelo qual você peregrina até o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe?

- (A) Oração de agradecimento (B) Oração de cura (C) Oração de Santificação (D) Culto
- (E) Passeio/Diversão (F) Oração de proteção divina (G) Queima de pedidos de outras pessoas
- Outro: _____

1.9 Com que frequência você visita o Parque Morro da Gamela/Monte Horebe?

- (A) Todos os dias da semana
- (B) Ao menos um dia da semana
- (C) Ao menos um dia no mês
- (D) Ao menos um dia no ano
- (E) Outro: _____