

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, FÉ EVANGÉLICA E ESPAÇO

GEOGRAPHY OF RELIGION, EVANGELICAL FAITH AND SPACE

GEOGRAFÍA DE LA RELIGIÓN, FE EVANGELICA Y ESPACIO

DIEGO MARTINS DA CRUZ¹

¹ Professor da educação básica em Geografia da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (MG) e Pesquisador do Grupo de Estudos em Ensino e Pesquisa em Geografia (GEPEGEO), Instituto de Geociências (IGC/UFMG), Av. Antônio Carlos, 6627 - Pampulha, Belo Horizonte (MG), Brasil, CEP: 31270-901, Fone: (+55 31) 3409.5410, diegomartins23@yahoo.com.br, <http://orcid.org/0000-0003-0615-6981>.

Histórico do Artigo:

Recebido em 10 Novembro, 2017.

Aceito em 21 Fevereiro, 2018.

RESUMO

Esta pesquisa busca, por meio de revisão literária, identificar se e como a literatura disponível em Geografia da Religião fornece subsídios para interpretar a espacialidade evangélica no território brasileiro bem como a expansão territorial desta fé verificada nas últimas décadas. Da mesma maneira, busca-se mostrar como as ressignificações identitárias, culturais e evangelísticas, decorridas neste meio, prefiguram diversas formas de interpretação do texto bíblico que por sua vez repercutem em distintas formas de apropriação e cognição espacial por esses sujeitos. Percebe-se que a sacralidade do espaço condicionada à presença, percepção e consenso dos fiéis evangélicos assume um caráter cambiante que supera aspectos materiais e locais para se enquadrar conformação simbólica e subjetiva do espaço.

Palavras-chave: Geografia da Religião. Espaço sagrado. Fé evangélica.

ABSTRACT

This research seeks, through literature review to identify whether and how the available literature on Religion Geography provides grants to interpret the Gospel spatiality in Brazil, in order to understand the elements that make up the territorial expansion of faith seen in recent decades. Likewise, it seeks to show how the identity reinterpretation, cultural and outreach, elapsed in this medium, prefigure various forms of interpretation of the biblical text which in turn have repercussions on different forms of appropriation and spatial cognition. It is noticed that the sacredness of the space conditioned to the presence, perception and consensus of evangelical believers assumes a variable character overcomes materials and locational aspects to fit symbolic and subjective conformation space.

Keywords: Geography of Religion. Sacred space. Evangelical faith.

RESUMEN

Esta investigación busca, por medio de revisión literaria, identificar si y cómo la literatura disponible en Geografía de la Religión proporciona subsidios para interpretar la espacialidad evangélica en el territorio brasileño así como la expansión territorial de esta fe verificada en las últimas décadas. De la misma manera, se busca mostrar cómo las resignaciones identitarias, culturales y evangelísticas, transcurridas en este medio, prefiguran diversas formas de interpretación del texto bíblico que a su vez repercuten en distintas formas de apropiación y cognición espacial por esos sujetos. Se percibe que la sacralidad del espacio condicionada a la presencia, percepción y consenso de los fieles evangélicos asume un carácter cambiante que supera aspectos materiales y locacionales para encuadrar conformación simbólica y subjetiva del espacio.

Palabras clave: Geografía de la Religión. Espacio sagrado. Fe evangélica.

INTRODUÇÃO

A Geografia das Religiões se configura um campo fértil e necessário de estudos acerca de sua influência política e social, na composição e organização do espaço brasileiro. Registra-se, portanto, o fato de ser uma área de estudos recente na Geografia e ainda incipiente de linhas de pesquisa, apesar de dispormos no Brasil de rica e singular matriz religiosa que incorpora influências cristã ocidental, tradicional indígena e africana. Os estudos realizados em Geografia da Religião no Brasil tenderam a concentrar-se na esfera da discussão do Catolicismo em um primeiro momento. Fator compreensível, pelo fato de a fé Católica Apostólica Romana ter sido por muito tempo a religião oficial da nação e ter feito

dela a principal religião em numero de adeptos no Brasil ainda hoje, o tornando a maior nação católica do mundo.

Nas ultimas décadas, contudo, como apontam os últimos censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – tem-se um crescimento vertiginoso de outro segmento cristão: o Evangélico. Essa religião no Brasil nos últimos quarenta anos saltou de 5,2% para 22,2% de adeptos, perfazendo um total de 42,3 milhões de brasileiros. Tal crescimento se deu mediante a um recuo da influencia católica que em 1970 compreendia 91,8% dos brasileiros e já em 2010 somavam 64,6% da população brasileira.

O crescimento do número de evangélicos no Brasil decorre, em grande medida, de mudanças verificadas em sua postura social e econômica, uma vez que, se mantiveram em um primeiro momento, sectários para com o restante da sociedade, para depois assumirem uma atuação política e social engajada, sobretudo a partir de 1980, aliada a incorporação dos meios de telecomunicação em massa como estratégia evangelística de expansão em território nacional. Tais fatores, por sua vez, tem feito crescer o numero de pesquisadores empenhados em investigar o “*modo de ser evangélico brasileiro*”, compreendido por Magali Cunha (2007) “pelo entrecruzamento de aspectos tradicionais do modo de ser protestante construído no Brasil com as manifestações da modernidade presentes em propostas pentecostais no espaço urbano e rural brasileiro, no avanço da ideologia de consumo e na cultura das mídias”.

Busca se aqui investigar a forma como a religião evangélica produz e se apropria do espaço geográfico visando assim compreender sua expansão e as tensões inerentes a este processo. A reorientação da Geografia das Religiões proporcionada pelos estudos fenomenológicos tem permitido uma tardia, mas significativa produção geográfica no Brasil sobre a religião, sobretudo em torno do conceito/categoria de sagrado. Os estudos mais recentes das relações entre religião e espaço no Brasil possuem várias abordagens, alguns estudos focam na influencia da religião no arranjo da estrutura espacial, enquanto outras abordagens buscam a análise da percepção espacial e do espaço de ação do(a) religioso(a).

Identificada esta carência nos estudos geográficos busca-se nesta pesquisa, primeiramente, apontar os paradigmas desenvolvidos na Geografia da Religião Brasileira, para, em seguida, verificar se estes fornecem subsídios teóricos que auxiliem na compreensão do *modo de ser evangélico* construído no Brasil. Pretende-se, portanto, desenvolver uma pesquisa teórica que parte da bibliografia existente na Geografia para investigar a forma como a religião evangélica produz e se apropria do espaço geográfico, visando compreender sua expansão para então analisar também as tensões inerentes a este processo.

Para responder a estas perguntas, num primeiro momento será feito um levantamento bibliográfico tomando como referência parte da produção literária e artigos publicados em periódicos nacionais de Geografia nas últimas quatro décadas para comparação e reflexão do fenômeno religioso evangélico no Brasil. Tomarei como referencial os periódicos recomendados pela Associação dos Geógrafos Brasileiros – AGB – em sua página oficial, que possuem publicações na área de Geografia da Religião, a saber: Akrópolis (UNIPAR), Ateliê Geográfico(UFGO), Boletim Goiano de Geografia (UFGO), Caminhos de Geografia (UFU), Geotextos (UFBA), RA'E GA (UFPR), Okara (UFPB), Geografia e Pesquisa (UNESP), Geografar (UFPR), RLGG (UEPG), Mercator (UFC), Geografia (UFF), Espaço & Cultura (UFRJ), Revista Formação (UNESP), Revista Geografares (UFES), Cadernos de Geografia (PUC MG), Revista Geo-Paisagem (UFRJ). Com isso espera-se identificar as contribuições e possíveis fragilidades ou limitações conceituais da Geografia na leitura da orientação geográfica do fenômeno religioso evangélico na sociedade e espaço brasileiro.

Esta pesquisa se justifica pelo interesse em reunir e problematizar os esforços teóricos no âmbito da Geografia que contribuem para compreensão de um fenômeno emergente em território nacional, buscando-se atestar o potencial das proposições metodológicas disponíveis em tornar inteligível o comportamento espacial destes fieis.

Os estudos mais recentes das relações entre religião e espaço no Brasil possuem várias abordagens, alguns estudos focam na influência da religião no arranjo da estrutura espacial, enquanto outras abordagens buscam a análise da percepção espacial e do espaço de ação do(a) religioso(a). Dessa maneira, desenvolveram-se no Brasil duas orientações de estudo no campo da religião distintas. Uma representada pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, coordenado pela pesquisadora Zeny Rosendahl. Os estudos desenvolvidos no NEPEC tem uma orientação inspirada nos contributos de Mircea Eliade (1992) e procuram se ater às estruturas espaciais das religiões formadas pela dicotomia sagrado e profano, a estudos funcionais sobre cidades-santuário (*Hierópolis*) e a dispersão espacial das *hierofanias*.¹ Buscam apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem. A segunda, representada pelo Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER-Curitiba) e o Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER), ambos ligados à Universidade Federal do Paraná e coordenados pelo professor Sylvio Fausto Gil Filho são inspiradas pela teoria filosófica de Otto (1936) e se ancoram na filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico para, posteriormente, compreender as estruturas de dada religião. Parte do pressuposto de que é pela ação do religioso que se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso (PEREIRA, 2013, OLIVEIRA, 2012).

Esse diálogo possibilitou o desenvolvimento de uma Geografia da Religião mais interessada na essência do fenômeno religioso. Através de bases fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas a materialidade imediata. A dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião. No entanto, a abordagem recorrente até início do presente século é aquela que está circunscrita às expressões concretas da religião no espaço. (SILVA, A. S. 2009 p38)

Visando estabelecer um panorama de toda produção acadêmica no âmbito da Geografia acerca da Religião no Brasil foi realizado um levantamento no banco de dados Qualis Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) das revistas de Geografia nacionais que são recomendadas pela Associação de Geógrafos Brasileiros (AGB) chegando a um resultado de 59 revistas. Vejamos:

¹ Determinado por Mircea Eliade como auto-revelações do sagrado. Trata-se de algo de ordem diferente, de uma realidade que não pertenceria ao mundo natural, profano. SCHELESINGER;PORTO (ORGS) Dicionário Enciclopédico das Religiões, Vol.1, Petrópolis: Vozes, 1995, p.1265

REVISTAS ELETRONICAS DE GEOGRAFIA NO BRASIL - SEER		
NOME	IES-CIDADE	UF
1. AKRÓPOLIS	UNIPAR/UMUARAMA	PR
2. ATELIÊ GEOGRÁFICO	UFGO/GOIÂNIA	GO
3. BOLETIM GOIANO DE GEOGRAFIA	UFGO/GOIÂNIA	GO
4. CAMPO TERRITÓRIO	UFU/UBERLÂNDIA	MG
5. CAMINHOS DE GEOGRAFIA	UFU/UBERLÂNDIA	MG
6. ESPAÇO PLURAL	UNIOESTE/MARECHAL CÂNDIDO RONDON	PR
7. PERSPECTIVA GEOGRÁFICA	UNIOESTE/MARECHAL CÂNDIDO RONDON	PR
8. GEOAMBIENTE ON-LINE	UFG/JATAÍ	GO
9. GEOGRAFIA	UNESP/AGETEO/RIO CLARO	SP
10. ESTUDOS GEOGRÁFICOS	UNESP/ESTGEO/RIO CLARO	SP
11. CLIMEP	UNESP/RIO CLARO	SP
12. ESPAÇO@AÇÃO	UNESP/RIO CLARO	SP
13. GEOTEXTOS	UFBA/SALVADOR	BA
14. PERCURSOS	UDESC/FLORIANOPOLIS	SC
15. RAÍZES	UFPR/CURITIBA	PR
16. PLURAIS	UNICAMP/ANÁPOLIS	GO
17. REVISTA DE ESTUDOS AMBIENTAIS	FURB/BLUMENAU	SC
18. ÁGORA	UNISC/SANTA CRUZ DO SUL	RS
19. REDES	UNISC/SANTA CRUZ DO SUL	RS
20. REVISTA BRASILEIRA DE GEOGRAFIA FÍSICA	UFPE/RECIFE	PE
21. GEOGRAFIA (LONDRINA)	UEL/LONDRINA	SC
22. HYGIA	UFU/UBERLÂNDIA	MG
23. GEOGRAFIA: ENSINO E PESQUISA	UFSM/SANTA MARIA	RS
24. GEOINGÁ	UEM/MARINGÁ	PR
25. OKARA	UEPB/JOÃO PESSOA	PB
26. GEOGRÁFICA ACADÊMICA	UFG/GOIÂNIA	GO
27. GEOGRAFIA E PESQUISA	UNESP/OURINHOS	SP
28. GEOGRAFAR	UFPR/CURITIBA	PR
29. GEOUERJ	UERJ/RIO DE JANEIRO	RJ
30. SOCIEDADE & NATUREZA	UFU/UBERLÂNDIA	MG
31. REVISTA PRETEXTO	FUMEC/MINAS GERAIS	MG
31. RLGG	UEPG/PARANÁ	PR
32. MERCATOR	UFC/FORTALEZA	CE
33. BOLETIM DE GEOGRAFIA	UEM/MARINGÁ	PR
34. REVISTA PERCURSO	UEM/MARINGÁ	PR
35. REVISTA DA ANPEGE	ANPEGE/UBERLÂNDIA	MG
36. GEOGRAFIA	UFF/RIO DE JANEIRO	RJ
REVISTAS ONLINE DE GEOGRAFIA NO BRASIL		
NOME	IES-CIDADE	UF
1. TERRA LIVRE	AGB/SÃO PAULO	SP
2. GEOUSP	USP/SÃO PAULO	SP
3. REVISTA TERRITÓRIO	UFRJ/RIO DE JANEIRO	RJ
4. ESPAÇO E CULTURA	UERJ/RIO DE JANEIRO	RJ
5. REVISTA BRASILEIRA DE GEOGRAFIA	IBGE/RIO DE JANEIRO	RJ
6. NERA	UNESP/PRUDENTE	SP
7. REVISTA FORMAÇÃO	UNESP/PRUDENTE	SP
8. BOLETIM GAÚCHO DE GEOGRAFIA	AGB/PORTO ALEGRE	RS
9. AMBIENTE & SOCIEDADE	UNICAMP/SÃO PAULO	SP
10. REVISTA GEOGRAFARES	UFES/VITÓRIA	ES
11. REVISTA INFOGEO	CURITIBA/INFOGEO	PR
12. REVISTA PEGADA ELETRÔNICA	UNESP/PRUDENTE	SP
13. REVISTA CIÊNCIA GEOGRÁFICA	AGB/BAURU	SP
14. GEONOTAS	UEM/MARINGÁ	PR
15. CADERNOS DE GEOGRAFIA	PUC/BELO HORIZONTE	MG
16. GEOPUC	PUC/RIO DE JANEIRO	RJ
17. EXPRESSÕES GEOGRÁFICAS	UFSC/FLORIANOPOLIS	SC
18. GEOPAISAGEM	UFF/RIO DE JANEIRO	RJ
19. TERRITÓRIO GEOGRÁFICO ONLINE	USP/SÃO PAULO	SP
20. ESPAÇO & GEOGRAFIA	UNB/DISTRITO FEDERAL	DF
21. REVISTA DO LAB. DE GEOGRAFIA AGRÁRIA	USP/SÃO PAULO	SP
22. REVISTA DO DEPTO DE GEOGRAFIA	USP/SÃO PAULO	SP
23. REVISTA PAISAGENS	USP/SÃO PAULO	SP

Disponível em: agb.org.br/ Acessado em: 16 de agosto de 2016

Verificou-se que apenas 17 das 59 revistas tiveram algum artigo publicado na área de Geografia da Religião até o desenvolvimento desta pesquisa. Nestas revistas foram identificados ao todo 76 estudos em Geografia da religião ao passo que apenas 4 destas investigaram a fé evangélica. De todos os 76 artigos verificados 47 se referenciavam nas proposições metodológicas de Zeni Rosendahl, majoritariamente publicados na revista *Espaço e Cultura* enquanto que 14 guardavam influência da abordagem proposta por Gil Filho. Houveram 15 estudos que não se basearam em nenhum destes autores, porém verificou-se que ou se tratavam de publicações anteriores à sistematização proposta por Rosendahl ou Gil Filho ou não traziam em sua composição sugestões metodológicas que se distanciassem do arcabouço teórico mobilizado por estes autores em seus estudos de Geografia da Religião. Será analisado aqui se e como tais correntes analíticas oferecem subsídios para se pensar a espacialidade evangélica no território brasileiro.

O ESPAÇO SAGRADO

Segundo Rosendahl (2002), ambas, Geografia e Religião, se encontram através da dimensão espacial. Uma por que analisa o espaço, a outra por que como fenômeno cultural, ocorre espacialmente. Em seu livro *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica* propõe quatro modos de análise geográfica do fenômeno religioso, a saber: difusão e área de abrangência das religiões; os centros de convergência e irradiação religiosa; território e territorialidade da religião e, finalmente, a percepção e a vivência do espaço sagrado. Para isto se alicerça nos referenciais teórico-filosóficos de Mircea Eliade e sua ideia de essência dicotômica das religiões na relação entre Sagrado e Profano que será explorada a seguir.

O espaço sagrado e profano, conforme a filosofia Elidiana se definem justamente pela oposição que sobre si exercem, que por sua vez repercutem em maneiras distintas de se vivenciar o espaço. É o sagrado que delimita e possibilita o profano, portanto estabelece-se uma relação dialética. A palavra sagrado tem por definição o sentido de separação, em manter separadas as experiências sagradas das não sagradas, isto é experiências profanas. Esta sacralidade de um espaço se estabeleceria pelas *hierofanias*, que se consistem na auto revelação do sagrado, que transporta o ser humano do cotidiano ordinário a uma nova ordem inteiramente distinta da decorrência de sua existência, ordem esta que seja dotada de relevância aos sujeitos. (ROSENDAHL, 2002, p. 30)

A ideia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes auxiliaria o ser humano a suportar as dificuldades diárias. A experiência do espaço sagrado se opõe a do espaço profano para a pessoa religiosa, pois, o primeiro assume um valor referencial a esta. A descoberta de um ponto fixo, um centro, equivaleria à orientação na homogeneidade caótica. É esse trabalho humano de consagrar um espaço e essa necessidade de continua sacralização do mundo que permitem com que se identifique espaços qualitativamente diferentes de outros. “Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação do poder sagrado em determinados lugares os diferenciam dos demais lugares” (ROSENDAHL, 2002, p. 68).

Dentro da perspectiva de Gil Filho, ancorada em Cassirer a noção de espaço sagrado estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento Elidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjunção de espacialidades da experiência religiosa do que uma base material. Pois para ele, o que se está em pauta não seriam os fatos em si (a materialidade), mas os sentidos e significados (idealidade) (PEREIRA; GIL FILHO, 2012). A partir da premissa de Cassirer de que existe um *modus operandi* da interpretação e conformação simbólica da realidade que Gil Filho orienta sua investigação. Os mecanismos de conformação da realidade atuam organizando o devir da existência onde as formas simbólicas geram suas espacialidades.

A tese da conformação da cultura parte do pressuposto de que vivemos em um mundo simbólico onde atuam formas simbólicas específicas: o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência. O processo de conformação do mundo se realiza a partir dessas formas, sendo que a linguagem é a base destacada onde a energia simbólica opera. “(...) Desse modo, o conhecimento teórico compreendido enquanto criações do pensar assim como o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência não podem ser consideradas metáforas do real, mas como a tessitura da realidade”. (GIL FILHO, 2012 p. 82) Por conseguinte, para Gil Filho (2012) o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência, são formas simbólicas criadoras de seus próprios mundos significativos. A estrutura do pensamento religioso e mítico seriam formas de apreensão e conformação simbólica da realidade.

APROPRIAÇÃO SIMBÓLICA DO ESPAÇO E FÉ EVANGÉLICA: ESTABELECENDO CORRELAÇÕES

Segundo Magali (2007), se no Brasil, o catolicismo de alguma forma se acomodou a matriz religiosa brasileira, convivendo com os sincretismos e considerando católicas todas as pessoas alcançadas pelos sacramentos (eucaristia, batismo, crisma, matrimônio, unção dos doentes, penitência, ordem) e no protestantismo teria sido diferente: a marca foi a rejeição. Ao chegarem ao Brasil, as missões protestantes históricas (Congregacionais, Presbiterianas, Metodistas, Batistas e Episcopais) desqualificaram as expressões religiosas nativas, bem como as diversas manifestações culturais populares, ambas associadas ao “atraso e paganismo”. “A pregação apresentava o protestantismo como única e verdadeira religião, e a postura de negação das manifestações culturais autóctones apresentava as práticas e costumes anglo-saxões como verdadeiros valores culturais”. (CUNHA, 2007 p.36).

Somente com a ascensão do pentecostalismo a partir da década de 70 e sua abertura ao movimento Gospel é que houve rompimento com a tradição da hinologia protestante, pela introdução de novos ritmos e estilos mais populares nas canções, incluindo instrumentos musicais antes considerados profanos como instrumentos de percussão e sopro, violão, teclado, e posteriormente guitarras e baterias, fator que contribuiu para ampla adesão de jovens. Nasceram novas formas de evangelização, formas de comunicação, estilos de culto e consequentemente novas denominações. Essa revolução musical introduzida nos anos de 1970 no Brasil abre precedentes para uma modernização do jeito de ser evangélico no país que passou a se abrir os templos para o mundo circundante.

Cria-se uma mudança no perfil do segmento evangélico que começa a mudar seu estigma de conservador e isolado no imaginário social para pessoas modernas, que observam a moda, frequentam shoppings, se divertem e consomem música. Estratégias de *marketing* passam a se direcionar a esse público cujo evangelismo tende a se direcionar essencialmente a jovens, com investimento em mídia para a disseminação de música e realização de megaeventos. Consubstanciou-se no cenário evangélico brasileiro nas últimas décadas um novo modo de ser nas igrejas – diferentes formas de realização de culto, de expressão verbal e não verbal e de comportamento, construídas pelos fieis denominada *Cultura Gospel* que segundo Cunha (2007) se manifestaria em três dimensões: na música, no consumo e no entretenimento. Mas essa se daria mediante a preservação de elementos de tradição puritana como destino manifesto, pietismo, sectarismo, fundamentalismo, anti-intelectualismo, e o dualismo “igreja-mundo” formadores da identidade evangélica brasileira.

Assim, a mídia, o mercado e o entretenimento indicam que o Gospel não se restringe a um movimento musical. “O que ocorreu nos anos 1990 foi uma explosão do gospel como um movimento cultural religioso, de um modo de ser evangélico, com efeitos na prática religiosa e no comportamento cotidiano” (CUNHA, 2007, p. 87). A música daria sentido a esse modo de vida religioso não como simples expressão litúrgica, mas como mediação com o sagrado. Rosendahl (2003) em suas reflexões sobre Espaço, Cultura e Religião sugere três níveis de análise, a saber: o nível econômico, político e do lugar sob os quais se tecem algumas correlações entre a apropriação simbólica do espaço e a fé evangélica.

Para a autora caberia a dimensão econômica dos estudos de religião “interpretar os arranjos religiosos e seus sucessivos arranjos espaciais frente às novas funções e significados oriundos da mudança de demanda do grupo de leigos, isto é, dos grupos sociais que impõe novas demandas por bens de salvação (ROSENDAHL, 2003 p. 202)”. Assim, a primeira correlação que podemos tecer seria na esfera do consumo. Pois o ato de consumir deixou de ser pecado para parte do segmento evangélico que rompeu com os valores escatológicos e milenaristas cristãos, à medida que passou a priorizar uma vida “*do aqui e agora*” e a aceitar o acúmulo de bens e conforto na Terra – desde que provenientes por capitais do meio evangélico. Sacraliza-se, portanto, um nicho de consumo – desde que este ocorra sob determinadas condições de organização do espaço. Como consequência ocorre uma fidelização de clientela e a criação de um aspecto de logomarca que leva o consumidor evangélico ao desejo e necessidade de consumir o produto. A interpretação em voga é de que aquilo que adquirem os colocaria mais próximos do divino, pois seriam produtos *consagrados* por Deus e para Deus.

A partir da noção de “divisão do trabalho religioso” BOURDIEU (1987) aponta para a demanda dos novos bens de salvação do público leigo assumirem a condição de consumidores de bens simbólicos, destituídos do capital religioso e excluídos do trabalho simbólico. Diante dessa assertiva caberia aos gestores do sagrado se adaptar aos novos anseios de seu público consumidor, fator que asseguraria sua manutenção e expansão no território nacional. Pois conforme Mariano (1999) chama atenção “enquanto seus fieis foram esmagadoramente pobres e estiveram privados dos mais elementares bens materiais, culturais e educacionais, o sectarismo e o ascetismo pentecostal não geraram grandes tensões internas”.

Porém, com o rápido processo de modernização do Brasil e, a partir da década de 1970, com a ascensão social de parte dos fieis, as tensões poderiam se intensificar – já que o ascetismo, nesse caso, requereria sacrifícios e acarretaria descontentamentos se não fosse a acomodação ao mundo ou dessecratização que tomou corpo em diversas igrejas pentecostais e neopentecostais. Diante da mobilidade social de parte dos fieis, das promessas da sociedade do consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, dos sedutores apelos do mundo da moda, do lazer e das opções de entretenimento criadas pela indústria cultural, ou essa religião se mantinha sectária e ascética, aumentando sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais e materiais dos crentes ou fazia concessões. Transpondo para linguagem de Bourdieu (1987) temos a constituição de um novo “habitus”: “O poder religioso utilizado como poder de transformação das representações e as práticas dos leigos demonstram como a gestão dos bens religiosos pode imprimir um novo habitus como base no pensamento, ação e percepção, segundo as normas de determinada representação religiosa do mundo” (GIL FILHO, 2008, p. 53).

Tornou-se comum nos últimos anos, por exemplo, os evangélicos darem visibilidade a essa crença ao colocarem nos produtos que adquirem um adesivo com certas frases como “*Propriedade exclusiva de Jesus*” ou “*A Serviço do rei*”, dentre outras. Deste modo, diz-se buscar *testemunhar* (tornar público) que o dono do bem é cristão. No entanto, o discurso diz mais: com os adesivos, a pessoa está mostrando que adquirir o bem (ou seja, buscar inclusão no sistema) é sinal da presença de Deus (*benção*) na sua vida (*Teologia da prosperidade*) e, como gratidão, ele é algo consagrado a Deus. Significaria isso um alívio de culpa do consumo inconsciente? É comum também “*Atletas e artistas de Cristo*”, que aproveitando da imensa visibilidade de suas profissões, sempre que possível se dedicam a difundir e *glorificar* o nome de Jesus. Além disso, tem-se tornado comum também empreendedores evangélicos atribuírem nomes bíblicos aos seus empreendimentos como sinal de benção e/ou como estratégia para atrair os fieis como consumidores. Cria-se, portanto um mercado de consumo

seletista, pois uma vez que determinado produto ou algum tipo de serviço não promova o Reino de Deus, direta ou indiretamente não sobrevive no mercado evangélico.

Isso nos remete a analisar outro aspecto do fenômeno religioso evangélico. Mircea Eliade (1992) nos aponta que o homem religioso teria de se movimentar no espaço sagrado, bem como o desejo de participar do ritual de construção deste espaço. Pressupõe-se diante desta assertiva que estes resistiriam à possibilidade de se movimentar num espaço desconhecido e não consagrado. Partindo deste pressuposto percebe-se que estes religiosos (as) tendem a frequentar, seja para seu lazer, consumo ou exercício das atividades diárias, espaços apropriados por outros evangélicos (conhecidos e “irmãos”) que buscam corresponder a certas exigências morais (que podem ser muito relativizadas conforme diferentes interpretações do relato bíblico) e demandas deste público.

Percebemos isso quando vemos a deflagração de bares e danceterias evangélicas, feiras de exposição como a *expo-cristã*, shows, blocos de carnaval, jogos e outras distrações, que outrora eram condenados, mas passaram a ser tolerados e customizados para atender uma ética crista. Percebe-se, portanto, a organização de todo um mercado para atender desde vestuário, estética e instrumentação musical até cartões de crédito com planos especiais e passeios turísticos – como viagens a “terra santa”. Acaso esta procura pelo segmento evangélico de ambientes que procuram atender padrões supostamente bíblicos e morais seria um sintoma desta necessidade do (a) religioso (a) em se movimentar em espaços consagrados como apontado por Eliade?

O consumo de espaços e produtos consagrados podem refletir sim uma pressuposta necessidade do (a) religioso(a) evangélico(a) de produzir e se movimentar em espaços sagrados desde que adquiram caráter de transcendência, ou seja, que mediem uma relação com o sagrado. Por sua vez, a agenda moral estabelecida na política partidária conceitualmente não, pois, não estabelece *hierofanias* e, portanto, estaria mais vinculada à ordem profana das coisas. Gil Filho (2008) nos elucida bem acerca de como se desenvolve a sacralidade de um espaço quando diz:

Mircea Eliade enfatiza a realidade diferenciada do sagrado como oposição ao profano e que se distingue deste ultimo qualitativamente, visto que remete às relações simbólicas com as quais o homem religioso impregna de significados o mundo. Desse modo, o homem percebe o sagrado, pois este é um ato de manifestação simbólica do transcendente. O autor indica que o termo hierofania, que corresponde à própria revelação de algo sagrado e possui um quadro de referencia abrangente, pois indica tanto a sacralização de todo e qualquer objeto, como a manifestação do transcendente e pessoal. Então, o sagrado impõe a assertiva da manifestação de uma ordem diferente, de uma lógica que não pertence a esse mundo. E essa diferença contextualizada constitui o dilema pelo qual percebemos o sagrado (GIL FILHO, 2008, p.15).

DIMENSÃO POLÍTICA

Segundo Rosendahl (2003) caberia à dimensão política dos estudos geográficos em religião investigar as distintas territorialidades como estratégias políticas de assegurar o controle e influencia sobre os fieis e a vida em sociedade. Sob esta perspectiva mostra-se oportuno trazer uma reflexão aqui sobre as tensões sociais provocadas pela chamada *teologia do domínio* que tem exercido muita influencia sobre as igrejas neopentecostais, que se baseia nas “batalhas espirituais” contra demônios hereditários e territoriais e na quebra de maldições de família, concepções doutrinarias forjadas e popularizadas pelo Fuller Theological Seminary no final do anos 80. Nela há exacerbação de uma cosmologia dualista, fundamentada na crença de que, na atualidade, vivemos e participamos de uma empedernida guerra cósmica entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade. A teologia do domínio ostenta igualmente um ideário de dominação sociopolítica ou concepções de recristianização da sociedade pelo alto, quer dizer, pela via político partidária e pela mídia eletrônica (MARIANO, 1999, p.44).

Os neopentecostais creem que, o que se passa no mundo material decorre de uma guerra travada entre as forças divinas e demoníacas no mundo espiritual. Guerra esta que não estaria circunscrita apenas a Deus/anjos vs Diabo/demônios. Os seres humanos, conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha. Agem, cada qual, segundo seu *livre arbítrio*. Voluntariamente engajados no lado divino, creem deter poder e autoridade, concedidos a eles por Deus, para que, em nome de Cristo, revertam “*as obras do mal*”. Isto é, acreditam ser capazes de alterar realidades indesejáveis do “mundo material” por meio do seu vínculo com a fé nas forças divinas.

Incumbidos por suas igrejas (que se dizem erguidas por Deus para combater o Diabo, atividade que veem como pré-condição para conseguirem evangelizar lugares e indivíduos submetidos ao demônio) se engajam no “bom combate.” De modo que os neopentecostais passaram a enfrentar agressivamente a este inimigo de Deus e da humanidade (MARIANO,1999). O problema é que tal interpretação tem repercutido em embates com outros grupos religiosos, como os católicos, e sobretudo os religiosos de tradição afro. Disseminam preconceitos no imaginário social popular à medida que tais grupos, sobretudo neopentecostais, têm ao seu dispor ampla programação midiática no rádio e TV aberta. Do ponto de vista desses crentes, o Diabo e seus asseclas agem no mundo material por meio das religiões mediúnicas, e de seus adeptos “*idoltras*” para levar os seres humanos à perdição. Daí a premente necessidade de combatê-los.

A teologia do domínio envolve tudo o que se refere a luta dos cristãos contra o Diabo. Nessa nova formulação teológica, porém, a guerra é feita contra demônios específicos, os *espíritos territoriais e hereditários* que no Brasil são remetidos aos santos católicos, em razão de muitos terem seus nomes associados à cidades e as entidades das religiões mediúnicas. Considerados demônios de alta posição na hierarquia satânica, os espíritos territoriais estão distribuídos pelo diabo para agir sobre determinadas áreas geográficas (bairros, cidades, países), instituições e grupos étnicos, tribais, culturais e religiosos. Para expulsa-los, os crentes fazem intercessões nos cultos e, de preferência, no próprio local ou território que desejam “*libertar*”, evangelizar e tomar posse para Deus. Se determinado território, ou as pessoas nele presentes, não estiverem libertos da presença demoníaca, não haveria como evangeliza-los (MARIANO,1999).

Podemos perceber influências desta corrente teológica no âmbito cultural brasileiro, por exemplo, pela atuação do influente *Ministério de Louvor Diante do Trono*, iniciativa da Igreja Batista da Lagoinha de Belo Horizonte, que se trata de uma igreja independente que experimentou um forte crescimento numérico nos anos 90. Este grupo, ganhou projeção e aceitação nacional por meio de seus cânticos e pela produção de megaeventos em espaços públicos e privados ao longo das capitais do Brasil. O objetivo, segundo as lideranças do grupo “é chamar o povo ao arrependimento pelos pecados da nação”.

Segundo o grupo, sua turnê, mais do que apresentações evangelísticas seria uma jornada profética: *adorar a Deus nas cinco regiões brasileiras*, como metáfora referente a conquista espiritual do país, fator que segundo eles mudaria sua realidade e ajudaria a nação a ter um futuro promissor (CUNHA,2007). A gravação de um DVD ao vivo em Barretos (SP) tradicionalmente vinculada ao *country* foi considerada estratégica e simbólica pelo grupo no âmbito desta apropriação sacralizante de espaços que estariam remetidos a profanidade. Comportamentos como este também podem ser vistos em outros ministérios de louvor profissionais como os do grupo *Renascer Praise* ligados a Igreja Renascer em Cristo que além de megaeventos culturais promove anualmente a *Marcha para Jesus* em São Paulo, iniciativa também copiada em outras capitais e cidades médias.

Finalmente, a terceira dimensão analítica do fenômeno religioso sugerida por Rosendahl (2003) e explorada neste estudo seria a perspectiva do lugar, que guarda relação com o espírito comunitário, a formação de identidades e o significado das práticas e lugares na vida do homem religioso. Abumanssur (2004), cientista social e teólogo, nos alerta para a necessidade de circunscrever e situar a ideia de sagrado para protestantes e pentecostais, pois, conforme afirma, o espaço litúrgico não é sagrado para eles, mas trata-se apenas de um território delimitado, ocupado pelo sagrado. É uma diferença sutil, mas de grande repercussão para o ethos protestante, a perspectiva de que Deus pode ocupar espaços profanos sem alterar-lhe a natureza (estabelecer hierofanias), ou seja, o mundo em profanidade também é lugar onde Deus faria sua morada. Isto nos leva a pensar em que medida o instrumental geográfico em estudos de religião Brasil atendem a especificidade da apropriação simbólica do espaço pelo religioso evangélico.

Para esse ramo do cristianismo, a sacralidade de um espaço passa pela mediação da vida comunitária, e esta se coloca em uma posição dependente do consenso entre os indivíduos, construído a todo momento, em cada manifestação e celebração.(...)Para os protestantes, o verdadeiro templo de Deus é o coração e o corpo dos homens e sua casa é a igreja, sem seu aspecto comunitário. Por isso o templo é entendido como um lugar de reunião de fieis. É morada de Deus enquanto os membros de uma comunidade de fé estiverem ali reunidos para celebração e comunhão (ABUMANSSUR, 2004 p.10).

A teologia protestante não trabalha com a ideia de espaço sagrado. No entanto, para ela há o tempo sagrado que é o da ação de Deus no mundo. “A igreja, que se entende como comunidade de fieis, quando reúne-se para o culto ou da testemunho de fé, sacraliza o lugar onde esta. O espaço sagrado é então, qualquer lugar onde a comunidade reúne-se ou atue” (ABUMANSSUR, 2004, p.101). Isso pode explicar, em parte a característica do protestantismo missionário que não se organiza em paróquias territoriais.

Outro aspecto do protestantismo é que a realidade esta polarizada em uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente decaída, que, devido a sua natureza corrompida, está destituída de qualidades sagradas. Por isso, comparado ao catolicismo, o protestantismo significou um imenso encolhimento das esferas do sagrado na realidade. O numero de sacramentos é reduzido e despojado de qualidade *numinosas*. Ou seja, paira no universo protestante uma radical transcendência e inacessibilidade de Deus além de uma redução da possibilidade de comunicação com o sagrado. Além disso, outra característica marcante do protestantismo é seu caráter *iconoclasta* que restringe uso de símbolos, imagens e representações artísticas à medida que, ao contrario dos católicos, são vistos como desprovidos de qualquer caráter e legitimidade transcendental (ABUMANSSUR, 2004).

Seus templos comumente se assemelhavam a aparência de residências comuns devido a histórica restrição arquitetural e espacial que sofreu enquanto o catolicismo foi religião oficial da nação. “As sobreditas igrejas e capelas eram construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes sejam permitidos para o anunciarem publicamente as horas do serviço divino” (ABUMANSSUR, 2004, p. 100).

Ainda, segundo o mesmo autor, embora os pentecostais, sobretudo em sua vertente “neo”, sejam, a seu tempo e modo, herdeiros do mesmo entendimento a respeito do espaço sagrado, eles vivem certa volatilidade territorial desses espaços pios de modo distinto dos protestantes históricos. Os protestantes entendem que a casa de Deus é também a dos homens e vice-versa. Para os neopentecostais o templo não é, necessariamente, a morada de Deus, contudo, levaram ao extremo a ideia de que o espaço sagrado é dependente de um olhar de fé e reduziram esse olhar à sua dimensão individual, de modo que seus templos – geralmente constituídos em galpões, oficinas, restaurantes, garagens, academias de ginástica, cinemas, teatros, ginásios de esportes – perderam a característica de memória do conjunto dos usuários. “Neste caso a palavra usuário é bastante adequada se por ela pudermos perceber o

esvaziamento dos compromissos e responsabilidades pessoais e comunitários em relação ao espaço de culto” (ABUMANSSUR, 2003 p.10).

Seus templos tendem a ficar cada vez mais diluídos na paisagem urbana, aspecto que lhe roubaria sua expressão hierofânica e interfeririam no processo de construção de uma memória comunitária. As casas de culto neopentecostal ao perderem o caráter monumental e o sentido de permanência, perdem-se, na paisagem urbana e confundem-se com os demais edifícios de uma rua. A lógica que informa a escolha de um local para uma dessas igrejas é a mesma que qualquer empreendedor usaria para abrir um ponto comercial: afluxo de pessoas, facilidade de acesso, transporte abundante, capacidade de lotação e disponibilidade de estacionamentos. Sagrado, portanto, seria o que se faz lá dentro e os edifícios são sob esta ótica apenas funcionais.

Lugar se constituiria a contraface do não lugar. Para Augé (1994) e Certeau (1996) o lugar possui um sentido inscrito e simbolizado. Trata-se de um lugar antropológico (em que se inscrevem os percursos deambulatorios e míticos que nele se efetuam). “São indititários relacionais e históricos e simbolizam a relação do lugar do indivíduo consigo mesmo, com os outros ocupantes e do mesmo modo com a história comum a todos eles” (ABUMANSSUR, 2004 p.178). A apropriação e usufruto dos espaços de culto pelos neopentecostais seria desprovida destas características e disso deriva sua interpretação como não lugares. “O Não lugar seria aquele ao qual não se pode atribuir nenhum sentido identitário, relacional e histórico” (ABUMANSSUR, 2004 p.178).

Abumanssur (2004) salienta outro aspecto importante: a comodidade dos não lugares na contemporaneidade. Estar em lugares que nada representam para ninguém remete a não ter de dar satisfações e isenta-as de envolvimento e compromissos. Os lugares fortemente marcados por uma identidade e uma história estabeleceriam barreiras entre possíveis novos integrantes e as pessoas daquele lugar. Garante, ao contrario da primeira onda pentecostal, em que a participação e o compromisso costumam ser cobrados pelos próprios membros da igreja, que você usufrua daquele espaço sem estabelecer vínculos ou obrigações.

A significativa presença evangélica nos grandes centros urbanos indica que seus problemas com a modernidade foram resolvidos, e como vimos isto se deu pela sacralização do consumo, pela mediação da tecnologia, dos meios de comunicação da comunidade evangélica e pela relativização da tradição de santidade protestante puritana de restrição nos costumes que repercutiram na introdução de um novo *habitus*. O protestantismo (e o pentecostalismo que dele derivou), “é moderno em sua busca de racionalidade administrativa intramundana” (Abmanssur, 2004). Essa reflexão nos traz uma indagação importante: como falar sobre a experiência do sagrado numa situação na qual ela não é mais o ponto fixo ordenador da vida coletiva urbana e mesmo pessoal? Essa indagação surge da constatação que a vida na metrópole fragmenta significados e valores da vida coletiva e individual.

À proximidade física desses indivíduos, corresponde um distanciamento social. Embora os contatos sejam primários, as relações sociais tendem a ser impessoais, fragmentarias e transitórias. A reserva, o recolhimento e a indiferença tornam formas de autopreservação contra exigências, cobranças e expectativas de terceiros. (...) A essência dessa atitude “consiste no embotamento do poder de discriminar”. Para o homem das grandes cidades as coisas todas se equivalem, não há diferença de significado ou valor entre elas, a realidade adquire uma mesma tonalidade cinza, uniforme (ABUMANSSUR, 2004 p. 33).

Como então, a proposição teórico metodológica em Geografia da Religião encontrada em Rosendahl e Correa (2002, 2003), que se sustentam na construção filosófica hierofânica de Eliade (1992) como elemento sacralizante do espaço, podem ser efetivas na compreensão espacial do fenômeno evangélico, se para os protestantes o espaço sagrado não depende de uma hierofania, mas da aquiescência de uma comunidade de fé?

O espaço sagrado na concepção de protestante é mutável e cambiante, não fixo e definitivo como na definição de Eliade. A sacralidade de um espaço seria, antes de tudo, na visão de Abumanssur (2004) uma experiência religiosa. É essa experiência que tem o poder

de conferir sentidos diferentes a realidades cotidianas modificando-lhes os atributos e arrancando-as de uma pretensa naturalidade. Inspirado na ideia de Certeau (1996) de que o espaço é o lugar praticado cotidianamente o autor vai defender que no meio evangélico não são os homens que escolhem o lugar para a manifestação da hierofania; ele é simplesmente descoberto ou, em outras palavras, ele revela-se aos homens. “Mas, mesmo que essa revelação esteja sujeita a autonomia e liberdade do sagrado, ela também depende de um reconhecimento por parte do homem” (ABUMANSSUR, 2004 P. 162). Neste viés partiríamos de uma hierofania para uma “*sociofania*”:

O caráter sociológico desse pensar possibilita atribuir o espaço sagrado numa plasticidade maior em função do fato de que sua sacralidade não esta remetida a hierofania e nem dela depende. O espaço sagrado é feito de e por pessoas, com suas vicissitudes, itinerários, ritmos e memórias. Para entende-la, há que se olhar para o grupo social que o criou. (ABUMANSSUR, 2004.p175)

Por isso a compreensão de Gil Filho (2012) de que o Espaço Sagrado não é simplesmente um *locus* de manifestação talvez seja a que mais fornece subsídios para compreensão da apropriação e vivência evangélica do espaço. Nela reconhece-se que o espaço sagrado é configurado por dimensões não-materiais (simbólicas), que constroem as relações em seu meio, dando sentido ao ser e a realidade religiosa e são tão ou mais importante que a própria localização do fenômeno.

A experiência do espaço concreto é importante para as configurações da dinâmica religiosa; porém seu realce somente se dá quando está vinculado à manifestação simbólica do indivíduo/grupo. Não possuindo autonomia, tal enquadramento material, apenas ganha vida nos rebatimentos subjetivos e intersubjetivos dos sujeitos (GIL FILHO;PEREIRA,2012 p. 44).

O SAGRADO EM PERSPECTIVA: SINGULARIDADES ENTRE PROTESTANTES E PENTECOSTAIS

O sagrado apresenta-se como campo natural de resposta à perda de sentido da modernidade que, ao mesmo tempo em que restringiu e debilitou o mundo visto pelos parâmetros religiosos, enfraqueceu suas instituições e valores e se obrigou a um exercício de criatividade na busca de novas saídas e configurações. Assim, enquanto de um lado assiste-se a uma nova crise nas igrejas tradicionais, de outro tem-se uma profusão de novas igrejas e expressões religiosas em que o sagrado que em “(...) sua forma plural de se manifestar submete o a uma concorrência entre as agências religiosas fazendo com que a religião, incapaz de impor-se autoritariamente, tenha de tornar-se crível e desejável” (ABUMANSSUR, 2004. p.148).

Exemplo é a Igreja Universal do Reino de Deus, expoente máximo do neopentecostalismo no Brasil que não exige necessariamente a conversão de seus frequentadores. Na contemporaneidade o indivíduo recebe influencia de diversas instituições ideológicas produtoras de sentido, sejam formais ou informais (igrejas, estado, escola, família, amigos) e faz sua síntese individual e particular que tende a prevalecer (REFKALESKY, 2012 p. 32). Religiões que dão liberdade para os indivíduos terem autonomia para elaborar suas próprias representações em função da sua sensibilidade pessoal se garantiriam melhor na manutenção de sua influencia no tempo e no espaço (ABUMANSSUR,2004).

Cabe assim clarificar a distancia entre a forma como os protestantes históricos e os pentecostais lidam com o espaço sagrado e o interpretam. Diferenças podem ser percebidas, por exemplo, na forma como se vestem, como conduzem os cultos públicos e na atitude em relação à pesquisa bíblica e teológica – valorizada entre os protestantes e vista com desconfiança pelos pentecostais. Essas diferenças se originam, entre outros motivos, de matrizes histórico-espaciais distintas e guarda relação também com o embate teológico histórico entre Arminianos e Calvinistas. A racionalidade protestante como vimos é produto do desenvolvimento da compreensão de que o ser humano do século XVI tinha acerca de Deus. Entendia-se que este não poderia ser alcançado por gestos ou palavras mágicas e isso

evidencia como estes eram marcados por um ascetismo intramundano. O pentecostalismo, por sua vez, possui uma racionalidade própria devido a própria realidade em que se manifesta, pois como Abumanssur (2004) comenta, “(...) a doutrina da graça de Deus luterana e da predestinação calvinistas não são capazes de atribuir à realidade cotidiana um sentido compreensível ou aceitável. É difícil entender a graça de Deus em meio a doenças, violência e pobreza. Mais difícil ainda é entender que essa situação é resultado dos desígnios de Deus” (ABUMANSSUR, 2004 p.85). Por isso a racionalidade pentecostal encontrou na batalha espiritual entre o bem e o mau, uma ótica na qual dota de sentido e inteligibilidade todas as intempéries vivenciadas pelo crente, que passam a ser justificáveis.

Portanto, são razões diferentes que levam um segmento religioso ao comportamento ascético e o outro às relações mágicas com a divindade. Os pentecostais com sua espiritualidade veem o sagrado como algo racional e manipulável. Os protestantes com sua racionalidade percebem-no por sua vez, como algo distante infenso a manipulações. Por este motivo, no momento de escolha de terminologias que melhor atenderiam ao estudo proposto, bem como proporcionariam maior tranquilidade em transitar em toda amplitude deste fenômeno religioso, optou-se pelo uso do termo evangélico, visto que este na América Latina cobre o campo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas na Reforma protestante europeia do século XVI e suas descendentes. Por ser um termo com o qual os fieis de ambas as vertentes se identificam, à medida que significa justamente “o anúncio das boas novas”, abrange tanto as igrejas históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista e Batista) como as pentecostais (Congregação Cristã do Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é amor, Casa de Benção, Universal do Reino de Deus, entre outras (MARIANO, 1999).

O espaço sagrado na concepção do protestante é mutável e cambiante, não fixo e definitivo como na definição de Eliade (1992). Para os pentecostais existem duas tradições, uma que compreende que é no templo, devidamente consagrado, que se manifesta o poder de sacralização do espaço. E outra tradição, que fundada num tempo de carência material dentro dessas igrejas, crê que a hierofania que sacraliza o espaço é assembleia de crentes, sua dinâmica e efervescência (ABUMANSSUR, 2004).

Se observarmos que mesmo mediante ao caráter de mediação da experiência do sagrado, onipresente no movimento evangélico, sobretudo neopentecostal, é recorrente a argumentação dos pastores de que é nos templos que estão as maiores bênçãos, perceberemos o caráter estratégico que isso pode representar para o controle dos dízimos. Ou seja, mesmo que o fiel possa assistir aos cultos de sua casa pela televisão, há uma ênfase na importância da reunião dos fieis nos templos como pré requisito para que haja manifestação do sagrado. Porém cabe reconhecer que no oposto isto também ocorre, já que uma hierofania pré-estabelecida também garante a procura dos fieis e, conseqüentemente a manutenção do dízimo.

A interpretação dos espaços neopentecostais de Abumanssur, embora muito importante e elucidativa, encontra limites quando avaliamos por exemplo a construção do suntuoso templo de Salomão empreendida pela Igreja Universal do Reino de Deus na região do Braz, em São Paulo. Seus recursos vieram de várias partes do Brasil e do mundo, oriundo de fieis e simpatizantes. Os membros se sentiam como participantes na construção de um bem comum e era comum à época de suas construções ouvir expressões como “*Nossa casa esta sendo construída*”. Houveram caravanas programadas de todas as filiais do Brasil para que os fieis pudessem conhecer o espaço na sua inauguração fazendo com que se tornasse um símbolo referencial para os mesmos. Portanto se o critério utilizado para enquadrá-los como não lugares se baseia na ideia de lugar como aquele em que há a relação do lugar da pessoa consigo mesma, com os outros ocupantes e do mesmo modo com a história comum a todos eles. É possível que este templo constitua sim um lugar para os mesmos, no sentido que Augé (1994) e Certeau (1996) o conferem, que neste caso seria fixo e não cambiante e que também se destaca no espaço pela sua conjuntura.

Lembremos que para o religioso, o espaço não é homogêneo, há lugares que são qualitativamente diferentes pois seriam mais significativos e mais *forte* para os sujeitos. Esses são os espaços sagrados que se destacam, por contraste, de outros espaços profanos, que se perdem na homogeneidade caótica e amorfa. A experiência do espaço sagrado é que possibilitaria a pessoa religiosa sua orientação territorial. Diz o texto bíblico que “*Deus não habita em templos feitos por mãos humanas*”. Mas diz também que a casa de Deus é casa para oração para todos os povos. Portanto, Deus não habita em templos, mas teria uma casa entre os homens. Tais moradas funcionaram mais como lembrança e memória da presença divina da comunidade do que abrigo para Deus propriamente dito. Portanto, é no sentido da guarda da memória coletiva que podemos falar em moradas de Deus de modo a não cairmos, no contexto da fé evangélica em contradição.

Outro elemento desconcertante que encontra dificuldades de se encaixar nas categorias propostas por Abumanssur (2004) e que vai na contramão do que Rosendahl (2003) advoga, é a ideia de que não existem peregrinações no âmbito evangélico. Tem crescido entre os pentecostais o hábito de (inclusive em sua vertente neo) buscar lugares altos – na linguagem popular: “*montes*”, para realizar suas orações e vigílias. É recorrente também em suas pregações alegorias metafóricas tais quais Tuan (2012) também percebeu em seus estudos de religião. Termos como *montanha* e *vale* que no pensamento científico são tipos de uma categoria topográfica mas assumem no pensamento metafórico religioso outra conotação. No segmento evangélico, por exemplo, estas palavras carregam simultaneamente valores de “*altos e baixos*”, ambos representando momentos de sucesso e frustração cotidiana da vida dos fiéis.

Nos relatos bíblicos muitos momentos de agonia e provação teriam ocorrido nos desertos e vales como a escravidão dos hebreus no Egito, a provação de Jesus no deserto e o próprio *exodus*. Em contrapartida os momentos de manifestação da Glória de Deus recorrentemente ocorreram no alto das montanhas conforme relatos bíblicos. A busca por “*montes*” para ficar mais próximo de Deus se respaldaria em episódios bíblicos em que os montes são figura central – Moisés recebeu os Dez Mandamentos das mãos de Deus no Monte Sinai, o episódio do sacrifício de Isaac ocorreu no monte Moriá no velho testamento, mas, sobretudo, devido ao costume de Jesus de subir nos montes para orar segundo o Novo Testamento, tornando famoso, por exemplo, o monte das Oliveiras, no qual ele fez o último sermão aos apóstolos antes de ser preso e crucificado.

Exemplos podem ser encontrados em todo o Brasil como o Monte da Cordinha, na região de Ribeirão Preto em São Paulo que atrai centenas de evangélicos diariamente na busca de encontrar Deus, conforme informações da Folha de São Paulo², e o monte localizado no Bairro Palmares, na região Nordeste de Belo Horizonte que tem servido de local de oração para muitos evangélicos, que sobem sessenta degraus bem íngremes até a parte mais elevada do Parque Ecológico Renato Azeredo para clamar a Deus e pregar. A peregrinação ao monte, localizado a cerca de 100m do Anel Rodoviário, teve início há mais de 10 anos. Hoje, a movimentação é constante ao longo do dia e ainda mais intensa no período noturno conforme informações da Câmara Municipal de Belo Horizonte, que inclusive teve de acionar a **Comissão de Meio Ambiente e Política Urbana para uma audiência pública com a finalidade de discutir a autorização da Prefeitura para utilização do Monte do Bairro Palmares para oração, meditação e cultos religiosos, assim como providenciar a implantação de infraestrutura para viabilizar essa utilização.** Existem também muitos outros lugares conhecidos entre os moradores dos bairros, sobretudo os periféricos, que atraem este tipo de peregrinação, mas que não assumem projeção midiática.

² Monte atrai evangélicos em busca de cura na região de Ribeirão Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/ribeiraopreto/2014/08/1498236-monte-atrai-evangelicos-em-busca-de-cura-na-regiao-de-ribeirao-preto.shtml> Acessado em 14/04/2015

Silva (2013) assinala em sua teorização da espacialização da religião a capacidade da narrativa religiosa em oferecer ao ser humano a possibilidade de objetivar essa afetividade primária de espaço e transpô-la a um espaço de representações.

A vivência afetiva com o espaço significa negativamente ambientes imaginariamente povoados por animais “demoníacos”, onde reinam as trevas, consuma-se à queda e a morte (abismo, vale obscuro, fundo do mar, interior da terra, etc); através de antítese a esses espaços são afetivamente positivados ambientes de ascensão e purificação (cumes das montanhas, as torres, locais com luz banhados pelo dourado do sol e azul do céu), por meio de eufemização são positivados ambientes de segurança, intimidade e encontro como as navegações, a casa, o templo, etc (SILVA, 2013, p. 60).

A noção de que, o espaço só é sagrado enquanto os fieis estão reunidos em celebração a Deus e que, portanto, a sacralidade estaria condicionada a uma temporalidade e não ao espaço, mostra-se insuficiente para compreender a relação dos pentecostais e também neopentecostais com o espaço. Pois, existem algumas tradições que orientam as práticas destes evangélicos, tais como o “*lançamento da pedra fundamental dos templos*”, que é recorrente quando da inauguração de algum espaço novo para celebração de cultos. É uma solenidade simbólica que assinala a colocação do primeiro bloco de pedra ou de alvenaria simbolizando o início de determinada edificação. Trata-se de um símbolo de apropriação simbólica e espiritual do espaço e denota que a partir de tal feito, que aquele espaço se constituiria qualitativamente diferentes dos outros – um espaço sagrado.

Para exemplificar, trago aqui a fala do Bispo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) Edir Macedo no ato de lançamento da pedra fundamental da réplica do templo de Salomão em São Paulo. Para este momento ele disse as mesmas palavras de Jesus a Pedro, comumente utilizada pela igreja católica para justificar a premissa do vaticano: “Também te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (Mateus 16:18). “*A pedra não é Pedro e sim a fé no Deus vivo*”, complementa. Pediu, em seguida, para que as pessoas estendessem as suas mãos e orou: “*Essa pedra será aquela que salvará o povo que chegar até este lugar a partir de hoje.*”. O bispo continuou explicando que “*a Casa de Israel somos nós, o verdadeiro templo do Espírito Santo e o segredo para nos mantermos salvos é nos mantermos no Altar de Deus, na Sua presença*”³. Esse discurso se mostra ambíguo, pois enquanto num primeiro momento ele consagra aquele espaço distinguindo-o da ordem circundante a ser reconhecida pelos seus fieis, num segundo momento os lembra de que o caráter sacralizante estaria na presença dos fieis e não no espaço consagrado propriamente dito ao dizer que “*a casa de Israel somos nós*”. Trago aqui um exemplo pentecostal desta prática feito pela assembleia de Deus de Conjumbim em Rondonia:

Durante o culto o lançamento foi conduzido com as primícias históricas congregacionais, a caixa simbolizando o alicerce, foi composta pela Palavra de Deus (Bíblia Sagrada), o livro de Ata e assinaturas dos propositores a construção, revista e jornais simbolizando a expansão das Boas Novas, a biografia da história da igreja em Cujubim, a planta da futura obra conduzida pelo o irmão na qual iniciou o primeiro culto da Assembleia de Deus em sua residência e por último o engenheiro que irá acompanhar a estrutura do templo com direito a galeria e outros compartimentos que melhorará no conforto dos membros e visitantes na Igreja. (Fonte: Rondoniareal.com.br Notícia Postada Acessado em: 10-10-2015)

Portanto, a reflexão de Abumanssur (2004) nos fornece um importante arsenal para compreender a forma como os protestantes históricos lidam com o espaço e o sacralizam, mas é ainda insuficiente para compreensão do fenômeno pentecostal e sua relação com o espaço. Gil Filho (2008) já esclareceu que o tempo não é apenas a sequência dos acontecimentos, mas o sentido espacial dado a identificação das singularidades de cada período e que suas temporalidades religiosas são as da hierofanias e da gestão do espaço sagrado.

³ Conforme informações do site da IURD. Fonte: www.iurd.com.br Acessado em: 10-10-2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A difusão da fé evangélica no Brasil teve como motor a ascensão do movimento pentecostal. Este teve ampla adesão, sobretudo, nas parcelas menos privilegiadas da população, que se identificaram com sua mensagem e nela encontraram alento para significar suas vidas cotidianas. A abertura do pentecostalismo ao movimento Gospel estabeleceu pontes entre as igrejas históricas pré-estabelecidas marcadamente sectárias ao restante da sociedade. Sua reinserção social e popularização rompeu com certos estigmas históricos e nasceram novas práticas de evangelização e comportamento.

Mudanças verificadas no perfil social e econômico além nas condicionantes espaço-temporais prefiguraram em novas demandas por bem simbólicos a serem assimilados pelos encarregados em gerir o sagrado. A inserção na modernidade pelo segmento evangélico deu-se pela sacralização do consumo, pela mediação da tecnologia e dos meios de comunicação da comunidade evangélica e pela relativização da tradição de santidade protestante puritana de restrição dos costumes, que, por sua vez, repercutiram em novas formas destes sujeitos vivenciarem esta fé. Consequentemente reverbera-se uma diversidade denominacional, cuja membresia apresenta caráter desterritorializado, revelado no não enraizamento da vivência religiosa a um grupo evangélico específico.

Pelo entrecruzamento de aspectos tradicionais do modo de ser protestante construído no Brasil com as manifestações da modernidade presentes em propostas pentecostais, no fenômeno urbano brasileiro, no avanço da ideologia do mercado de consumo e na cultura das mídias consubstanciou-se a cultura Gospel como um modo de vida e mediação do sagrado. Cabe ressaltar que trata-se de um fenômeno religioso heterogeneamente diverso que é marcado pelo rompimento com teologia apocalíptica para ascensão da teologia da prosperidade.

Na busca de proposições teórico-metodológicas de âmbito geográfico para interpretação de fenômenos religiosos percebeu-se a desenvolvimento na Geografia da Religião de duas apropriações distintas do conceito de espaço sagrado, atinentes a distintos atributos do fenômeno religioso que, atualmente, prevalecem no cenário acadêmico brasileiro. Uma se atém às estruturas espaciais das religiões constituídas pela dicotomia sagrado e profano (lôcus material), outras buscam compreender as manifestações religiosas a partir do espaço de ação e percepção espacial do (a) religioso (a) tomando suas representações, expressões e percepções como dimensões estruturantes da religião (conformação simbólica).

No entendimento evangélico o verdadeiro templo de Deus é o coração e o corpo dos homens e sua casa é a igreja, em seu aspecto comunitário. A compreensão de espaço sagrado na fé evangélica está submetida a uma aquiescência de fé e não depende de uma hierofania primordial, mas da reunião da igreja (comunidade de fieis) e do consenso entre os indivíduos, construído a todo momento, em cada manifestação e celebração. O espaço só possui caráter transcendente enquanto os membros de uma comunidade de fé estiverem ali reunidos para celebração e comunhão. Estabelece-se, portanto uma superação do locus material presente na proposição teórica de Rosendahl (2003). Essa característica presente no protestantismo histórico é superdimensionada no pentecostalismo e neopentecostalismo cujos templos tendem a se diluir na paisagem urbana, aspecto que rouba-lhes expressão hierofânica e memória comunitária.

Por isso embora as proposições de Rosendahl tenha se mostrado profícuas na condução do estudo o apriorismo de Gil Filho (2005) da conformação simbólica trazida por Cassirer, que não interpreta o Espaço Sagrado como um locus de manifestação, se aproximaria mais na compreensão da apropriação e vivência evangélica do espaço. Pois nele reconhece-se a primazia da manifestação simbólica do indivíduo/grupo na configuração da experiência religiosa evangélica sob a concretude do espaço, que só assume caráter transcendente nos reatamentos subjetivos e intersubjetivos destes religiosos. O espaço sagrado é configurado, portanto por dimensões não-materiais (simbólicas), que constroem as relações em seu meio,

dando sentido à realidade religiosa tornando se tão importantes quanto a localização do fenômeno per si.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edim Sued. **As moradas de Deus**: arquitetura de igrejas Protestantes e Pentecostais. São Paulo Editora: Novo Século, 2004.200 p.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, Papirus,1994. 111p.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução: CNBB Conferencia Nacional de Bispos do Brasil. 10ª edição. São Paulo Ed: Canção Nova, 2002. 1563p.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sérgio Miceli et al. São Paulo, Perspectiva, 1987. 361p.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo, Martins Fontes, 2001. 400p.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petropolis, Vozes, 1996.352p.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio De Janeiro, Mauad X: Instituto Mysterium, 2007. 231p
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 1996. 609p.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109p.
- GIL FILHO, Sylvio F. Espacialidades de Conformação Simbólica em Geografia da Religião: um Ensaio Epistemológico. **Espaço e Cultura UERJ** (RJ) n. 32, p.78-90, Jul./ Dez. de 2012. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/> Acessado em: 13/05/2015.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado**: estudos em Geografia da religião. Curitiba: Ed. IBPEX, 2008.
- GIL FILHO, Sylvio. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo critico. *In*: GIL FILHO, Sylvio F; KOZEL, Salete; SILVA, Josué D.C. (orgs.) **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da Geografia cultural e humanista. São Paulo, Ed: Terceira Margem, 2006.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3ªed. São Paulo: Loyola, 1999. 246p.
- PEREIRA, Clevisson Junior; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia Da Religião E Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de locus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, Goiânia (GO) v. 6, n. 1, abr/2012, p.35-50.
- ROSENDAHL, Zeny; CORREA; Roberto Correa.(orgs). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003 224p.
- ROSENDAHL, Zeny **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. 2 ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, [1996] 2002.
- _____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. *In*: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org). **Introdução à Geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- SANTOS, Alberto Pereira. Introdução à Geografia das religiões. **GEOUSP**: Espaço e Tempo, São Paulo, nº 11, p.2133,2002.
- SYLVESTRE, Josué. **Irmão vota em irmão**: os evangélicos, a constituinte e a bíblia. Brasília. Pergaminho,1986.