

# EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E DIMENSÃO ESPACIAL

CARVALHO, Caê Garcia<sup>a\*</sup>

(a) Msc em Geografia. Universidade Federal da Bahia (UFBA). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1112-6680>. CURRICULUM LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7234560101345225>

## (\* CORRESPONDING AUTHOR

Address: UFBA - Rua Barão de Geremoabo, s/n, Campus Universitário de Ondina. CEP: 40170290 - Salvador (BA), Brasil. Tel: (+55 71) 32838569  
E-mail: [cae\\_garcia@hotmail.com](mailto:cae_garcia@hotmail.com)

## RESUMO

Pretende-se discutir neste artigo a dimensão espacial da experiência religiosa entre candomblecistas e evangélicos, o que envolve as práticas espaciais destes agentes e, igualmente, suas representações acerca do espaço. Esta tarefa será realizada estabelecendo-se um paralelo entre a Geografia Mítica e a Geografia Profética com o Candomblé (Terreiro do Cobre) e com o neopentecostalismo (Igreja Universal do reino de Deus), respectivamente. Tais geografias (Mítica e Profética) foram descritas por Dardel (2015) e expressam variados modos de relacionamento do ser humano com a Terra. São esses modos de relacionamento com o espaço – sintetizados no conceito de geofricidade – que se pretende discutir com base em distintos credos em que entram em cena maneiras diferenciadas de perceber, representar e agir na realidade sustentadas através de duas formas simbólicas (CASSIRER, 1994), a do mito – o que substantia uma Geografia Mítica – e a da religião – o que dá origem, por sua vez, a uma Geografia Profética.

**Palavras-chave:** Geografia Mítica; Geografia Profética; Forma simbólica; Geofricidade; Terreiro do Cobre e Igreja Universal do Reino de Deus.

## ABSTRACT / RESUMEN

### SPATIAL DIMENSION OF RELIGIOUS EXPERIENCE

This article discusses the spatial dimension of the religious experience between candomblecistas and evangelicals, which involves these agents' spatial practices and equally, their representations of space. This is done by establishing a parallel between Mythical Geography and Prophetic Geography with Candomblé (Terreiro do Cobre) and Neo-Pentecostalism (Universal Church of the Kingdom of God), respectively. These geographies (Mythical and Prophetic) were described by Dardel (2015) and express various ways of human beings relating to the Earth. It is these modes of relationship with space - synthesized in the concept of geofricity - that are discussed based on distinct creeds in which different ways of perceiving, representing and acting in reality are presented through two symbolic forms (CASSIRER, 1994), that of myth - which substantiates a Mythical Geography - and that of religion - which in turn gives rise to a Prophetic Geography.

**Keywords:** Mythical Geography and Prophetic Geography; symbolic form; geofricity; Terreiro do Cobre and Universal Church of the Kingdom of God.

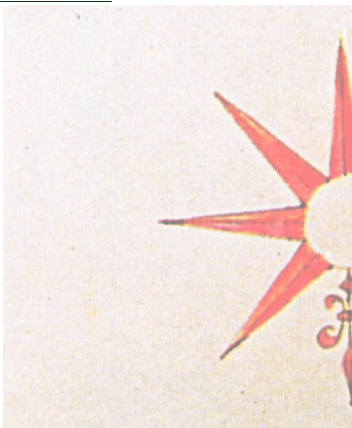
### DIMENSIÓN ESPACIAL DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

En este artículo tenemos la intención de discutir la dimensión espacial de la experiencia religiosa entre los miembros del Candomblé y evangélicos, lo que implica las prácticas espaciales de estos agentes y, igualmente, sus representaciones del espacio. Esta tarea se cumplirá estableciendo un paralelo entre la Geografía Mítica y la Geografía Profética con el Candomblé (Terreiro do Cobre) y con el neo-pentecostalismo (Igreja Universal do Reino de Deus), respectivamente. Tales geografías (Mítica y Profética) fueron descritas por Dardel (2015) y reflejan diferentes formas de relaciones de los seres humanos con la Tierra. Son estos modos de relación con lo espacio – sintetizados en el concepto de geofricidad – que tenemos la intención de discutir con base en distintos credos, los cuales disponen de maneras diferenciadas de percibir, representar y actuar en la realidad sostenidas por dos formas simbólicas (CASSIRER, 1994), la del mito – lo que nos lleva a una Geografía Mítica – y la religión – lo que origina, por su vez, una Geografía Profética.

**Palabras clave:** Geografía Mítica; Geografía Profética; Forma simbólica; Geofricidad; Terreiro do Cobre y Igreja Universal do Reino de Deus.

Article history:

Received 10 November, 2017  
Accepted 15 February, 2017  
Publisher 15 March, 2018



## INTRODUÇÃO

Este artigo explora o conceito de geograficidade tal qual expresso por Erick Dardel (2015), entendido como a relação que se estabelece entre o(s) indivíduo(s) e a Terra. Em outras palavras, a geograficidade perpassa e baliza a dimensão da experiência humana que os sujeitos (individual e/ou coletivamente) adquirem/mantém/constroem com o espaço.

Ao elaborar a “sua” História da Geografia (um dos capítulos de seu famoso livro *O Homem e a Terra* [1952; primeira edição]), o autor frisa que seu estudo não se confunde nem com uma história da descoberta da Terra nem com uma historiografia do pensamento geográfico. De fato, seu objetivo é compreender as “atitudes duráveis do espírito humano frente a frente com a *realidade circundante* e cotidiana, em correlação com as formas dominantes de sensibilidade, do pensamento e da *crença* de uma época ou civilização” (DARDEL, 2015, p. 46; grifo nosso). Neste contexto, o autor apresenta três geografias: a Heroica, das Velas Desfraldadas e a Científica. A Geografia Heroica vê o espaço geográfico como um espaço a descobrir, em que pese o apelo às aventuras e ao papel do herói ao manifestar certa distância do poder dos mitos, do poder do clã, da tradição, sobre o indivíduo; a Geografia das Velas Desfraldadas, por sua vez, é ela própria um capítulo da predecessora, relacionada à expansão marítima e à descoberta de “novos mundos”; por fim, a Geografia Científica se pauta no conhecimento da realidade terrestre que já estava sendo forjado nos movimentos de descobrimento e que buscava, justamente, debruçar-se sobre a realidade para conhecê-la de modo racional, objetivo, universal.

Tais geografias – certamente muito interessantes para continuar sua exploração, mas, para os propósitos deste artigo, não se fazem de todo necessário – compõem o capítulo citado da obra de Dardel, preocupado em compreender a relação entre o Homem e o espaço, sua interface, nessas diferentes concepções geográficas.

Mas, na realidade, os itens que inauguram esse capítulo são A Geografia Mítica e A Geografia Profética, discutindo essa interface – o relacionamento do ser com a Terra – entre os povos “primitivos” e seu mundo mítico, e aqueles que alcançaram a concepção teológica do Deus uno.

O objetivo do presente artigo é, então, apresentar e retomar essas geografias Míticas e Proféticas estabelecendo um paralelo entre a geograficidade – o modo e o resultado pelos quais as experiências espaciais e as percepções do espaço se efetivam – dos candomblecistas (assentados na visão Mítica) e dos evangélicos (assentados na visão Profética).

Assim, pode-se dizer dupla a perspectiva deste trabalho: num primeiro plano, discorrer acerca destas duas formas de relacionamento com a realidade circundante, balizada por determinada crença, e, por outro lado, discutir como distintos agentes (candomblecistas e evangélicos), de fato, empiricamente, experienciam o espaço em diferentes “geografias”. Afinal, como lembra Dardel:

Essas ‘geografias’ se ligam cada uma delas a certa concepção global do mundo, a uma inquietude central, a uma luta efetiva contra o ‘fundo escuro’ da natureza circundante. É dizer que essa história só faz sentido se compreendermos que a Terra não é um dado bruto a medirmos como ela se dá, mas que sempre transita entre o Homem e a Terra uma interpretação, uma estrutura e um ‘horizonte’ de mundo, um ‘esclarecimento’ que mostra o real no real, uma ‘base’ a partir da qual a consciência se desenvolve (DARDEL, 2015, p. 47-48).

Para se compreender cabalmente esta citação, resta assinalar que “geografia” ou “geografias” se referem, antes de tudo, ao modo de relacionamento do Homem com a Terra, do ser com o espaço, e não necessariamente se configura enquanto conhecimento científico – e a tarefa da própria Geografia científica é dar conta da pluralidade das relações entre o elemento humano e a superfície terrestre.

Destaca-se ainda o grifo que o autor confere à *interpretação* que marca a relação do humano com a Terra, o cerne desta interface. Nesta seara, Cassirer (1994, p. 74) postula que o espaço e o tempo são a estrutura em que a realidade está contida e que se deve “analisar as formas da cultura humana para podermos descobrir o verdadeiro caráter do espaço e do tempo do nosso mundo

humano”, ou seja, para desvelar essas diferentes “geografias” das quais fala Dardel é necessário compreender o elemento-chave da cultura da sociedade e seus grupos, e veremos ainda como a concepção de tempo para candomblecistas e evangélicos incide em sua relação com o espaço, em suas “geografias” – ou melhor, em suas geograficidades específicas.

O alicerce empírico que sustenta nossas discussões com o enfoque na diferenciação entre práticas (espaciais) e representações (do espaço) – fundamentos basilares da geograficidade – para evangélicos e candomblecistas foi discutida na dissertação de mestrado do presente autor ao abordar como tais agentes, integrantes do Terreiro do Cobre e da Igreja Universal do Reino de Deus, experienciavam e representavam o bairro onde estavam localizados esses templos religiosos (situados no Engenho Velho da Federação, Salvador-BA), apontando para a dimensão espacial da experiência religiosa (CARVALHO, 2016).

Deve-se ressaltar a advertência de Belzen (2009[a]; 2009[b]; 2010) no que tange ao perigo das generalizações realizadas a partir de fenômenos observados em estudos particulares respaldados numa perspectiva cultural (o autor fala da Psicologia, porém sua asserção pode se estender a todas as ciências humanas). Belzen relata que cada estudo de caso tem sua esfera e singularidade própria, difícil às generalizações; porém, algumas considerações sobre a dimensão espacial da experiência religiosa, ainda que fundamentadas em agentes específicos – grupos restritos de candomblecistas e evangélicos –, permitem ponderações que extrapolam o particularismo da Igreja Universal e do Terreiro do Cobre e se estendem às religiões cristãs (com maior ênfase, na realidade, entre as vertentes pentecostais e neopentecostais) e ao Candomblé como um todo.

E a possibilidade de levantar essas generalizações no que diz respeito ao modo de relacionamento do sujeito com a Terra se justifica porque as experiências espaciais e as representações do espaço destes grupos religiosos se sustentam através da coesão da crença religiosa e sobre ela nos deteremos nos próximos itens deste artigo. Começaremos apresentando a Geografia Mítica, posteriormente, a Profética, para depois debatermos a fundo o modo de vivência e experiência dos candomblecistas e evangélicos.

O primeiro passo, porém, é a compreensão do mito e da religião como formas simbólicas de estruturação e explicação da realidade humana, seguindo a esteira da abordagem de Cassirer.

## A RELIGIÃO ENQUANTO FORMA SIMBÓLICA

As primeiras palavras já expostas do filósofo citado mostram que para a compreensão da existência humana é necessário desvelar e explicitar a própria cultura em que estão inseridos. Isto porque, na escalada evolutiva da humanidade, quando a seleção natural nos dotava não somente nos aspectos físico-corporais, mas também nos cognitivos (VALLE, 2001), se deixa de viver num universo meramente físico e se passa a habitar um universo simbólico. A linguagem, mito ou religião, ciência e arte são constituintes desse universo, são, pois, formas simbólicas de estruturação da realidade:

[As formas descritas compõem] os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por esta rede, e a fortalece. O homem não pode mais vê-la [a realidade], por assim dizer, frente a frente [...]. Invés de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos, ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica quanto na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos. ‘O que perturba e assusta o homem’, disse Epíteto, ‘não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas’ (CASSIRER, 1994, p. 48-49).

É esta abordagem a ser seguida para entendermos a fundamentação da Geografia Mítica e da Geografia Profética. Nos interessa perguntar como essas formas simbólicas criam esse “meio artificial” que explicitam e desvelam, permitem a compreensão, da realidade. Aqui se nota a vinculação dessas argumentações com o conceito de cultura, pois este é essencialmente semiótico, portanto, simbólico. De acordo com Geertz (2008, p. 64), a cultura denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos e se sustenta a partir de “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

Neste contexto é que se pretende debater como tais formas simbólicas – o mito e a religião – se correlacionam com uma geograficidade específica em modos de experienciar e perceber o espaço para candomblecistas e evangélicos, assentados em “lentes” diferenciadas em seus modos de enxergar, viver e representar a realidade.

E agora podemos precisar o que temos em mente ao tratarmos da experiência religiosa. Sem dúvidas, como assevera Amatuzzi (2004, p. 91), “a religião remete ao que há de mais básico em nossas estruturas psíquicas. Pois ela diz respeito, se não necessariamente a um Deus, com certeza a algo *último*” (grifos do autor), caráter universal da experiência religiosa (MASSIMI, 2004). Tal experiência relacionada a uma realidade última recebeu de Boulad (autor que está na análise do pensamento de Amatuzzi) algumas qualificações: fundo de si mesmo, fonte de seu ser, centro de tudo, absoluta transcendência e total imanência, presença que tudo preenche, dentre outras adjetivações. Essas expressões, pode-se dizer, “apontam mais para um conteúdo da experiência do que para conceitos elaborados. Quase mais sugerem do que designam” (AMATUZZI, 2004, p. 101).

Quase mais sugerem do que designam porque não se está propriamente na esfera conceitual ou representacional, mas da experiência (apesar da relação entre ambas), experiência pautada na absoluta transcendência. Se trata, pois, da experiência do sagrado – o que encarna, inclusive, a realidade última, o fim último, apontados pelos sistemas religiosos. O sagrado é, afinal de contas, a fundamentação da religião, sua base e seu espírito. Assim, quando falamos da dimensão espacial da experiência religiosa estamos buscando estabelecer uma relação entre o sagrado, da vivência do grupo religioso sob os auspícios do sacro que é e alimenta a própria realidade última apresentada pela religião, e o espaço. Em outras palavras e de maneira mais direta, buscamos verificar como o sagrado permeia e baliza um modo relacionamento peculiar dos seus adeptos com a Terra, criando específicas geograficidades, manifestadas em práticas espaciais e nas representações do espaço a partir de tais experiências religiosas.

Antes de adentrarmos num dos pontos principais deste artigo e discutirmos a Geografia Mítica e a Profética, vale destacar que não se atribui um juízo de valor à distinção entre mito e religião, no sentido de valorar qual seria a melhor forma de culto. Apesar de Cassirer defender que todo e qualquer mito apresenta uma moral embutida, o autor estabelece uma distinção – como veremos de maneira aprofundada mais à frente – entre estas duas formas simbólicas e afirma que apenas a religião se assenta integralmente no problema moral do bem e do mal<sup>1</sup> e considera, portanto, a religião moral e espiritualmente superior ao mito.

Certamente há algum grau de razão na argumentação de Cassirer quando ele se refere à ação em si e ao toque divino/maldito do acaso,<sup>1</sup> mas talvez haja um olhar enviesado pautado na cultura

(1) “Em seu sentido original e literal, o tabu parece significar apenas uma coisa que é marcada – que não está no mesmo nível das outras coisas comuns, profanas e inofensivas [...]. Tal perigo foi com frequência descrito como sendo sobrenatural, mas de modo algum é moral. Se é diferenciado das outras coisas, essa diferenciação não significa uma discriminação moral, e não implica um juízo moral” (CASSIRER, 1994, p. 172). Quando o mito cede passagem às religiões, estas não alteraram os tabus propriamente ditos, mas os motivos que estavam por detrás deles. No sistema original esses motivos eram totalmente irrelevantes: “uma coisa que pertença a esse campo fica marcada, mas é apenas a distinção em si, e não a direção desta, que lhe confere sua marca especial. Ela pode ser tabu por sua superioridade ou inferioridade, por sua virtude ou por seu vício, por sua excelência ou por sua depravação”, na qual “o perigo de tornar-se tabu é um perigo físico. Está inteiramente fora do alcance dos poderes morais. O efeito é o mesmo no caso de um ato involuntário ou voluntário [...] [em que] o modo ou a intenção da abordagem não conta” (CASSIRER, 1994, p. 176-176). Às religiões, “o ideal de pureza significa algo totalmente diferente de todas as concepções míticas precedentes. Procurar por pureza ou impureza em um objeto, passou a ser impossível [...]. A única pureza que tem significado e dignidade do ponto de vista da religião é a pureza do coração” (CASSIRER, 1994, p. 177).

ocidental-cristã em sua abordagem que lhe confunda o próprio problema da moral. Se o Candomblé não apresenta tão concisamente como no cristianismo o problema do bem e do mal, do certo e do errado – como evidenciado, por exemplo, nos dez mandamentos – não quer dizer que inexistam uma ética e uma moral consolidadas que, tal qual as religiões cristãs, se assentam (cada uma a sua maneira e de acordo com a visão religiosa inerente aos respectivos credos) nos problemas diretrizes da comunidade e do bem-estar humano.

Da mesma maneira, quando afirmamos que o Candomblé propicia uma interpretação mítica da Terra, uma Geografia mítica e se aproxima da forma simbólica do mito – e os exemplos fornecidos a *posteriori* evidenciarão esse paralelismo sem deixar dúvidas quanto a essa relação – *não queremos deslegitimar, de forma alguma, tal credo e subsumir que não se trata de uma religião*, mas de magia, feitiçaria, mito, macumba etc., como é ainda, infelizmente, frequentemente tratado pela sociedade.

## A GEOGRAFIA MÍTICA

Vimos que cada forma simbólica “rearranja” a realidade de acordo com o seu quadro interpretativo e, na visão mítica, seu mundo é um mundo dramático das qualidades fisionômicas (CASSIRER, 1994, p. 128). Expliquemos tal concepção a partir de um contraste com o comportamento científico. Neste, a grosso modo, procuramos discriminar a realidade e seus objetos a partir de qualidades fixas, determinadas, distinguindo o que é acidental ou substancial, essência ou aparência etc., no compasso da classificação e da sistematização.

Esse processo analítico está em clara oposição com a estrutura da percepção e do pensamento mítico, segundo Cassirer. Aqui, a realidade é um mundo de ações, de forças, poderes mágicos conflitantes – e em todo fenômeno mundano se explicita a colisão e ação destes poderes, condicionando-o. É por isso que

a percepção mítica está sempre impregnada dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido está rodeado por uma atmosfera especial – uma atmosfera de alegria ou pesar, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão. Não podemos falar aqui de ‘coisas’ como matéria morta ou indiferente. Todos os objetos são benignos ou malignos, amistosos ou hostis, familiares ou estranhos, atraentes e fascinantes ou repelentes e ameaçadores (CASSIRER, 1994, p. 128-129).

É por conta desta percepção nunca indiferente e racionalizada (nos termos científicos, pois mesmo o mito não é desprovido de componentes racionais) que o mito se prende às qualidades fisionômicas dos objetos – como expressão dos poderes sobrenaturais – condicionadas pela própria mitologia que, enquanto forma simbólica, sustenta a interpretação do mundo e confere à realidade tais qualidades.

Todo e qualquer objeto, bem como a comunidade humana, participam dessa relação em que se evocam poderes e forças mágicas (sobrenaturais) porque tudo e todos participam da unidade da vida. Essa unidade da vida é possibilitada pela concepção religiosa (mitológica) de que tanto nos seres humanos como na natureza – nas pedras, rios, plantas, animais etc. – há uma energia mágico-divina que possibilita a fruição da vida (e aqui podemos fazer uma primeira aproximação da interpretação mítica e o Candomblé, uma vez que este último também apresenta como basilar em seu sistema religioso a crença na unidade da vida permeada e possibilitada pelo axé – um “fluido mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe” [BENISTE, 2004, p. 278], palavras praticamente idênticas àquelas de Durkheim [1996] para descrever o Mana – o mesmo princípio da unidade da vida – nas tribos australianas em seu clássico estudo sobre *As Formas Elementares da Vida Religiosa*).

Esta unidade é um dos impulsos mais fortes e mais profundos do pensamento mítico, na qual esse sistema de crenças “só pode funcionar no contexto da percepção radical da unidade de coisas” (AMATUZZI, 2004, p. 95). E como o princípio sacro permeia toda a esfera da vida (o mana ou o

axé, por exemplo), “o homem não possui uma posição de destaque sociedade”, faz parte dela “mas não é em aspecto algum superior a qualquer outro membro” (CASSIRER, 1994, p. 139) (e, mais uma vez, diga-se de passagem, tem-se um paralelo notório destas ideias com os valores religiosos do Candomblé). Assim, a divisão científica em “territórios” separados uns dos outros, em que se distinguem os reinos das plantas, dos animais, do homem, levando em conta as diferenças entre espécies, famílias e gêneros, é rejeitada pelo pensamento mítico. “A vida não é dividida em classes e subclasses. É sentida como um todo contínuo em que não admite distinções nítidas e claras”<sup>2</sup> (CASSIRER, 1994, p. 136). Em outras palavras, “sua visão da vida é sintética, e não analítica” (ibidem).

Geograficamente isso se revela em múltiplos aspectos e começemos por discutir aquele relacionado com esse mundo dramático que envolve o homem e o condiciona, inclusive em sua subjetividade:

[...] é o homem que se sente e que se vê como *objeto*: produto ou brinquedo de forças que se manifestam para ele em seu ambiente, e sobre os quais ele rege com sua magia e seus ritos. Mesmo os estados emocionais e afetivos como o medo, o ciúme ou o amor, lhe parecem como a infusão de algum poder difuso do seu entorno e que, do *exterior*, vem lhe invadir. E é para aí, para esse exterior pleno de vida e de poder, que ele se transporta naturalmente, tomando distância de si mesmo para se observar, para fincar pé sobre um ser mais forte, mais durável e mais ‘essencial’ que ele mesmo (DARDEL, 2015, p. 50-51, grifos do autor).

Nesta perspectiva, a Terra é, no universo mítico, origem. Ela é a fonte da vida, de onde os homens emergem, assim como suas divindades e demônios. A Terra, porém, não é apenas origem, mas é, igualmente, presença: “a realidade humana se atualiza como possibilidade, convocando o ser pelo conjunto das presenças que o cercam” (DARDEL, 2015, p. 52) – aquelas que compõem o mundo dramático da visão mítica, como discorre Cassirer – e “a Terra se manifesta como atualização que não cessa de se renovar em função da virtude da função eternizante<sup>3</sup> do mundo” (ibidem).

A Terra como origem e presença têm uma incidência particular, pois, no modo de relacionamento existencial para com a realidade geográfica, como veremos em sequência quando discutirmos as práticas espaciais e as representações do espaço para o povo de santo. Ainda no que tange a essa relação originária com a Terra – que perdura após a morte, se fazendo presente na comunidade terrena – a mesma é vista como a “Mãe de tudo o que vive, de tudo que é”, de acordo com Dardel (2015, p. 49; grifo do autor), o que cria, pode-se frisar novamente, esse laço de parentesco com tudo o que o cerca, com as outras formas de vida. Neste contexto em que a Terra é a chave da existência, “vir ao mundo é se destacar da terra, mas sem romper jamais, inteiramente, o cordão umbilical pelo qual a terra nutre o homem” (DARDEL, 2015, p. 48). Nesta concepção “mais ‘vívida’ do que concebida” (ibidem), o espaço mítico é sempre permeado pela dimensão da experiência, da vivência.

Esta experiência é, contudo, coletiva e não individualizada. Esse todo orgânico que compõem a realidade e dilui as diferenças entre humanos e animais/plantas é a mesma que baliza uma coesa união entre o grupo sócio-religioso. Daí se entende as palavras de Dardel ao afirmar que “a Terra

(2) “O etnólogo Karl von den Steinen relata que os membros de certos clãs totêmicos de uma tribo indígena afirmavam ser uma única e mesma coisa que os animais de que derivavam a sua origem: declaravam expressamente que eram animais aquáticos ou papagaios vermelhos. Frazer conta que na tribo Dieri, na Austrália, as pessoas falavam do chefe de um totem que consistia em um tipo especial de semente como sendo a própria planta que dá a semente” (CASSIRER, 1994, p. 138). De maneira análoga, Berkenbrock (1999) traz palavras de entrevistados, pais de santo, que afirmavam ser a planta em si, ela própria, o Orixá, não uma representação num prisma simbólico, mas concretamente no plano empírico.

(3) “O mito não é de forma alguma a narrativa de um acontecimento ocorrido em uma data precisa e única. Ele é absoluto, isento do tempo como data ou momento. Essencial, ele engloba todos os existentes. Essa ‘essência’, realidade típica e exemplar, os diversos seres a atualizam, a repetem e manifestam” (DARDEL, 2015, p. 52). Essa atualização da realidade a partir de um passado imemorial que o condiciona também é explícito na concepção de tempo africana, vide os trabalhos de Duda Oliveira (2006) e Julvan Oliveira (2009) em mais uma aproximação da visão mítica e o Candomblé.

é o maior princípio da unidade do grupo, clã ou tribo, a forma e a condição do homem *ser-com*”,<sup>4</sup> assentado num lugar geográfico preciso que cumpre uma função cosmológica, num mundo em que “a pessoa individualmente não tem ‘existência’, onde o indivíduo *só é* como parte de um todo, membro de um clã”, na qual “a Terra é a base do sujeito coletivo, o suporte concreto da existência permanente e invisível atualizada no grupo vivo” (DARDEL, 2015, p. 56, grifo do autor).

São esses elementos da Geografia Mítica que podem ser realçados quando se pretende explicitar a dimensão espacial da experiência religiosa e veremos, doravante, como tal interpretação se manifesta geograficamente quando analisarmos o caso empírico do povo de santo. Antes de prosseguir nesta linha, resta apresentar a Geografia Profética.

## A GEOGRAFIA PROFÉTICA

De acordo com Cassirer, a principal distinção entre a forma simbólica do mito e a da religião reside, sobretudo, na nova faceta do Divino – o seu caráter ético. Abandona-se a difusão do sagrado entremeadado em todas as coisas (o mana, o axé, wakan, orenda etc.), os deuses antropomórficos (com respeito à religião grega) e essa nova religiosidade concentra-se “em um único ponto, o problema do bem e do mal” (CASSIRER, 1994, p. 164).

No mundo mítico as forças sobrenaturais poderiam ser usadas para qualquer propósito – benigno ou maligno (o que também ocorre no Candomblé) – e a própria manipulação do sagrado dependia do conhecimento ritualístico em si e por si. Esse veio maligno e essa absolutização das regras rituais, digamos, de sua metodologia, são atacadas pelas religiões que alcançaram a concepção teológica do Deus uno entre as quais o sentido estritamente ético supera o sentido/sentimento mágico e toda a vida do homem torna-se uma luta ininterrupta em prol da virtude, verificada em suas ações e pensamentos. O divino não é mais, pois, procurado ou abordado por poderes mágicos, mas pelo poder da virtude de quem vive moralmente de acordo com os preceitos celestiais. Como afirma Cassirer (1994, p. 166), “[...] não há mais um único passo na vida cotidiana prática do homem que seja considerado, em um sentido religioso e moral, insignificante ou indiferente. Nada pode ficar de fora no combate entre o poder divino e o demoníaco” – palavras verdadeiramente sublinhadas pela visão religiosa dos membros da Universal.

A distinção entre o que é o bem e o mal fica a cargo das leituras dos profetas que anunciam e desvelam as vontades de Deus, e, em relação ao mundo mítico, a posição monoteísta configura-se como uma verdadeira revolução que lhe atinge em suas bases. Pautando-se no ideário do profetismo bíblico, Dardel argumenta que

as exigências internas das revelações bíblicas destroem os quadros da experiência e da concepção mítica do mundo; ela quebra a ligação orgânica<sup>5</sup> entre o homem e a Terra [...]; ela não é mais experimentada como uma presença, e, a partir desse fato, perdeu sua ‘alma’ (DARDEL, 2015, p. 67).

Esta “dessacralização” do mundo que acompanha as religiões monoteístas vai se reverberar geograficamente nos modos de percepção e de experiência da realidade. A destituição deste mundo dramático o torna não mais palco dos poderes conflitivos, de seres mágicos; a natureza não é mais “a grande e benigna mãe, o regaço divino do qual toda a vida se origina”, mas é concebida “como a esfera da lei e da obediência às leis” (CASSIRER, 1994, p. 165).

(4) Aqui há uma referência implícita às considerações de Martin Heidegger (2005), quando, em suas discussões acerca da ontologia da realidade humana, este autor afirma que uma das características mais elementares de nossa existência é *ser-com* os outros, junto a eles, condição indelével de nosso próprio ser.

(5) O pensamento cristão, por exemplo, é oposto ao do Candomblé no que tange à relação com a natureza, sendo o homem o centro e a medida de todas as coisas, pois, “na tradição cristã, o poder santificante está investido no homem, vice-regente de Deus, mais do que na natureza. A igreja não se adapta ao espírito da terra: ela transmite espírito para seus arredores” (TUAN, 2012, p. 207).

Ao perder tais atributos, a Terra deixa de ser presença, ela não tem “alma” nem valor absoluto. Ela perde seus componentes e o próprio mundo não é nada mais que passagem:

a grande sublevação que ocorre na realidade geográfica, sob o efeito do profetismo, dos avisos, da promessa, é a temporalização da Terra e do espaço concreto. Os conceitos de criação, de encarnação, de apostolado, de anúncio de aproximação de uma nova era, a profecia relativa a ‘novos céus’ e de uma ‘nova terra’ alteram os rumos da Terra na dimensão temporal [...]. Um ‘porvir’ se coloca diante da Terra, como realidade atual [...], o lugar de uma história, de uma espera (DARDEL, 2015, p. 68).

Se na visão mítica de maneira geral e, especificamente, quanto ao Candomblé, a esteira do tempo “*move-se para trás mais do que para frente*” (RIBEIRO apud OLIVEIRA, 2006, p. 49; grifos da autora), na concepção profética a modelização do “tempo de ouro” segue outro rumo, é posta à frente, no futuro, no porvir, a cumprir a profecia anunciada. E, logicamente, o lugar que lhe cabe neste futuro anunciado é fruto da vida moral dos sujeitos.

O cristianismo apresenta, indelevelmente, essa característica em sua cosmologia ao prometer aos fiéis a recompensa do céu a partir de suas ações nesta terra mundana e acreditamos que a Igreja Universal eleve e explicita esse caráter ao centrar-se em sua liturgia na polaridade Deus/Diabo, o bem e o mal, a moral e a sua contraface.

Expostas essas considerações gerais sobre a Geografia Mítica e a Profética, passemos à discussão acerca das práticas espaciais e das representações do espaço pelos candomblecistas e evangélicos.

## A DIMENSÃO ESPACIAL DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Começaremos este tópico com a análise empírica do estudo de caso comentado que se debruça sobre as experiências no bairro do Engenho Velho da Federação (Salvador-BA) e suas representações (do próprio bairro) para candomblecistas do Terreiro do Cobre e evangélicos da Igreja Universal, correlacionando às respectivas formas simbólicas do mito e da religião. Num segundo momento trataremos algumas generalizações acerca da dimensão espacial da experiência religiosa para o povo de santo e para os cristãos, notadamente aos membros das vertentes pentecostais e neopentecostais.

Vimos como a forma simbólica da religião dissipa essa presença que permeava a Terra no pensamento mítico. Nada mais do que passagem, no cristianismo, pode-se dizer, é uma outra presença que nela habita. Se no mundo mítico o divino e as forças obscuras tencionavam o drama da vida mundana, na tradição cristã – extremada pelas seitas protestantes, (neo)pentecostais –, a Terra é, essencialmente, profana.

O pecado é a chave angular da pregação e da vivência destes membros e deve-se estar sempre atento e vigilante, cada dia e a cada passo que deres, pois o Diabo está a sua espreita, esperando brechas na sua moral, em sua virtude – como se visualiza na citação já exposta de Cassirer (ver página 11). E onde mora o Diabo? No mundo! Ou melhor, o reverso, é o mundo que reside nele, pertence a tal espírito, como nos diz a própria Bíblia e que foi sempre a base da resposta dos entrevistados quanto à pergunta “o que sua religião diz acerca do mundo, o que ela representa?” – *O mundo jaz no maligno*.

Quando Jesus anuncia a sua morte – a morte ao mundo já desde sempre ocorrida – a Pedro, este, perturbado, lhe diz “Tem compaixão de ti, Senhor; isso de modo algum te acontecerá”, ao que Jesus replica: “Arreda, Satanás; tu és para mim transtorno, porque não cogita das cousas de Deus, e sim dos homens” (Mat., 16, 22-3). Satanás aqui denomina o mundo dos homens, afinal para o próprio Jesus o mundo é uma armadilha e por isso Ele o teme. Por isso necessita falar de sua morte e, conseqüentemente, de sua ressurreição – ressurreição esta “que não é um retorno à vida [mundana, pode-se dizer], um renascer, após a morte do corpo [...]. A ressurreição é a própria morte: a morte para a exterioridade da Lei, que é vida na interioridade da fé, ou seja, da *consciência* (VITTIELLO, 2000, p. 151; grifo do autor).



Se o neopentecostalismo exalta a riqueza mundana através da Teologia da Prosperidade, a qual preconiza que, se o crente tem Deus na vida e é fiel no dízimo, ele tem uma vida financeira abençoada, o mesmo não se pode dizer do *espaço*. Há uma negação da espacialidade do mundo, este aparece como *carga negativa* por conta da visão cristã. Fernandes (2013, p. 73), ao pesquisar como a crença cristã incide em comportamentos e atitudes, afirma que, à “mocidade evangélica, a cidade está dividida entre espaços de salvação e perdição”, diferenciação espacial que permite construir diferenciações territoriais de onde se pode ou não circular. Mas, salvo os templos e locais onde a mão da igreja se estende, todo e qualquer espaço, aprioristicamente, é tido como profano – na pior acepção que tal palavra pode adquirir: pertencente ao Diabo e sua horda de demônios (veremos, em contraste até mesmo poético, como o espaço é visto como sagrado no Candomblé). Apenas assim se pode compreender as abstenções do mundo, das práticas, das sociabilidades, das experiências que estejam fora dos espaços sagrados, a saber, dos templos religiosos. É a Igreja (caso da Universal) que comanda e norteia toda a vida social de seus membros, alimentando tais abstenções do mundo, como comenta uma entrevistada quando indagada sobre quais lugares ela costuma ir para ter diversão:

Divertir?! Lugar nenhum. Não tenho vontade não, não vou mentir (risos [dela]). Às vezes, até mesmo as meninas da Igreja me chama (sic) pra eu ir passear; eu não vou mais à praia, não tenho mais vontade; não vou, assim, a um zoológico, esses passeios, assim, nenhum. Só aqui mesmo [Igreja] e daqui vou pra Catedral [um templo da Universal] também pra reunião de três horas, dia de domingo (D. Carmelita [os nomes utilizados são fictícios; preferiu-se utilizar codinomes para preservar a identidade dos entrevistados]).

Se o exemplo desta senhora é o mais perfeito para ilustrar o que queremos, deixa-se a mostra na própria fala da evangélica que as pessoas da Igreja também passeiam, visto que a mesma é convidada pelas colegas da Universal. No entanto, este caso não é de modo algum singular e é a resposta padrão de *todos os evangélicos adultos* entrevistados desta Igreja. É por conta dessa supressão do mundo, da ruptura deste laço essencial que liga o homem à Terra do qual fala Dardel, que se compreende porque estes agentes tinham como único laço topofílico o espaço sagrado de seus templos – afinal, ao despedaçar a visão mítica, a concepção profética vê a Terra tão-somente como passageira, não mais entranhada em presenças divinas:

Em uma leitura do mundo exterior *segundo o tempo* [o do porvir, poderíamos acrescentar], a Terra aparece como uma realidade temporária e, de algum modo, precária, fundada por uma vontade criadora, esclarecida a partir do futuro, colocada como uma preocupação, ultrapassada em sua duração provisória pela infinitude de Deus, limitada por uma outra espacialidade, que abrange a noção dos ‘céus’ opostos à Terra. É nessa atmosfera da profecia bíblica que terrestre ganha seu significado, em oposição a *celeste*, realidade subtraída das dimensões e das limitações de todo tipo da espacialidade terrestre (DARDEL, 2015, p. 69).

Na construção do raciocínio de Milton Santos (2006) sobre um possível objeto geográfico, o autor passeia pelas contribuições da Sociologia. Ao discorrer sobre o pensamento de Durkheim, de que a ação humana se cristaliza em objetos físicos, cristalizações imateriais também existiriam, como a lei, os costumes, obras de arte etc. Contudo, as formas sociais não-geográficas tornam-se, por ventura, formas sociais geográficas, nos ensina o pensador baiano. Seja a lei, o costume, a família etc., as mesmas acabam conduzindo algum tipo de organização geográfica. Assim, se a sociedade cria tanto formas espaciais e formas não-espaciais, mesmo estas, no momento seguinte, se transformam, igualmente, em formas geográficas.

No nosso caso isso se manifesta de modo um tanto particular. A forma simbólica da religião cristã – essa forma social não-espacial – não se manifesta espacialmente, ou melhor, o que defendemos: emerge espacialmente por ausência, com a “morte” do espaço. A ausência do espaço é sua ma-

nifestação espacial. E isto remete à sacralidade da religião, a experiência do/com o próprio sagrado: se o santo faz referência ao mais alto, aquilo que não pode ser tocado e sequer visto – Deus nunca revela sua face aos seus profetas – o sacro pode ser almejado, manipulado, destruído e consumido. Porém, o sagrado também pode fazer referência a “algo execrável que deve ser rejeitado. Sagrado pode chegar a significar ‘execrável, condenável, sinistro’ (assim como o *sacer* latino)” (TRÍAS, 2000, p. 121). A negação do espaço, do mundo – esse ente execrável – é tão sacra quanto a vida com Cristo e ambos não se dissociam nessa busca à vida eterna no céu ao lado de Deus, garantia da salvação (pessoal) – o fim último apontado pelo cristianismo. Afinal, não há ação sem lugar (CHAVEIRO, 2014) e a negação do eu, o sacrifício de si, o esmagamento do Ego – o que resume, para nossos entrevistados, o que é ser<sup>6</sup> cristão – só se concretiza com a renúncia do espaço vivido, com a morte das sociabilidades.

Neste encadeamento, ressaltamos, assim, a relação entre “mundo” (de acordo com o vocabulário evangélico, por isso as aspas) e o espaço. “Mundo” designa aquilo que não “pertence” a Deus, aquilo que está imerso na “mundanidade” – tudo e qualquer coisa que te afaste da fé (festas, bebidas, apostas e, enfim, uma infinidade de elementos). A relação com um caráter efetivamente geográfico ganha claro contorno porque tais ações, condutas, comportamentos, que te afastam de Deus, que não condizem com Seus preceitos, requerem, como alerta Chaveiro, um substrato espacial que lhes dê sustentação – e explicita-se, de tal maneira, a supressão do espaço vivido pela cosmologia religiosa.

Importa acrescentar que estas práticas espaciais, na verdade, o seu aborto, estão intimamente relacionadas com a percepção que estes agentes têm do espaço. E essa percepção é justamente aquela conferida pela representação religiosa – numa fusão e retroalimentação entre o ideário religioso e a estrutura da realidade (SILVA; GIL FILHO, 2009) em que o cotidiano é sentido, percebido e vivido nos moldes interpretativos (por isso, representacionais) do que a sua religião tem a fornecer à custa dos fenômenos mundanos ou mesmo excepcionais, daí o retorno à realidade – e mundo/espaço não pode(m) aparecer de outra forma senão como profano.

Com relação ao bairro do Engenho Velho, isso acarretava em percepções e sentimento bastantes particulares, diria até curiosos. Muitos dos seus membros afirmavam gostar do bairro, de morar no lugar (os mais velhos; os mais novos, de maneira quase absoluta, tinham um desprezo<sup>7</sup> voraz pelo bairro). A própria Carmelita assim nos disse (“eu gosto de morar aqui”), mas ao perguntar se o Engenho Velho tinha algum significado especial para ela, sua resposta é taxativa: “pra mim, só mesmo a Universal”. Mesmo quando não há o desprezo (o caso dos adolescentes da Igreja) e existe o mínimo de afetividade, impera uma gritante indiferença pelo espaço, isto porque as representações religiosas lhes atribuem essa carga negativa de lugar profano e de uma realidade passageira.

Para os candomblecistas, assentados em outra maneira de perceber a realidade e, por isso, também de vivê-la, o espaço em geral e o bairro do Engenho Velho da Federação em particular emergem por outras cores. Como vimos com relação à concepção mítica, e de igual modo ocorre com o Candomblé, a Terra significa origem e se configura enquanto sustentáculo de sua ligação existencial, bem como está plena de presença – os poderes benignos e malignos daquele mundo dramático.

Vimos que a esteira do tempo move-se mais para trás do que para frente e é o passado mitológico a mola angular a impulsionar os eventos do presente: com os ancestrais aprendemos os modos de ação para atuar no hoje, são eles os guardiões da ética e da moralidade sob as quais a conduta humana deve se pautar (GIROTO, 1999) – talvez nos indicando o fim último do Candomblé – e

(6) Nota-se um esvaziamento identitário destes agentes: tudo o que eles eram (ou são) devem ser suprimidos, rejeitados para a vida com Cristo. O único expoente do Eu deve ser exclusivamente a identidade religiosa.

(7) A justificativa para tanto se deve por que a crença na Teologia da Prosperidade é muito mais catalisada entre os jovens do que em seus pares mais velhos (certamente uma vida inteira na Igreja, com o Espírito Santo em seus lares, e o não enriquecimento da maioria de seus membros – haja vista que o estrato populacional que adere às vertentes [neo]pentecostais estão entre as camadas mais pobres [MARIANO, 2004] – dilui o próprio paradigma de riqueza arvorado na Universal); os mais novos, com uma vida inteira pela frente, vêm com maior ânimo e possibilidade uma saída à ascensão social (e a escola emerge com um papel fundamental para estes crentes, como se nota no estudo de Maria Montenazo [2006], com maiores notas e menor evasão dos evangélicos, evidenciando o caminho encontrado pelos protestantes à melhoria financeira de seus filhos).

daqui se corrobora com a afirmação de Dardel acerca da função eternizante do mito que sustenta o mundo e não cessa de se renovar.

Vimos também como a Terra, na forma simbólica do mito, emerge como a benigna mãe. Para o caso do Candomblé, essa ligação existencial com a Terra que se encontra na concepção mítica aporta para dois lugares precisos. Um é para a própria África mítica, a terra dos ancestrais mais longínquos e dos Orixás.

Deve-se frisar, como o faz Giroto (1999), que, para a cultura africana, a ideia do tempo não está dissociada da ideia de lugar (uma consideração bem geográfica, diga-se de passagem) e nesta constante atualização da tradição, do tempo mitológico ao grupo presente, esta intermediação com os ancestrais, com seus Deuses, se faz em um lugar – o bairro do Engenho Velho e este é o segundo lugar que remonta e baliza essa ligação existencial com a Terra (no caso, para os candomblecistas do Cobre). Nele está a história do seu grupo sócio-religioso, e, por outro lado, é através dele (desse lugar) que há a interconectividade com a tradição, com os ancestrais, com o Divino, ou seja, com o próprio sagrado – *terrestre* e não *celeste*, em comparação com o cristianismo – e o espaço como essencialmente profano (na pior acepção da palavra) pelo prisma dos evangélicos da Universal encontra a contraposição poética que comentamos junto aos candomblecistas: o espaço emerge como sagrado ao propiciar esta intermediação. Vale repetir, pois, as palavras de Dardel (2015, p. 48): “vir ao mundo é se destacar da terra, mas sem romper jamais, inteiramente, o cordão umbilical pelo qual a terra nutre o homem”.

É por esta relação que, frente à indiferença dos mais velhos e o desgosto dos mais novos da Universal, entende-se o denso laço topofílico que une visceralmente o candomblecista ao bairro do Engenho Velho da Federação, apesar de toda carência e mazelas sociais do referido lugar (ausência de equipamentos urbanos: não há praças, quadras ou parquinhos; problemas gerais de infraestrutura; conflitos do tráfico de drogas etc.).

Outro aspecto fundamental da visão mítica que se aplica à concepção religiosa do Candomblé se refere à valorização da experiência coletiva. Vimos que uma noção de totalidade compõe a realidade permeada pelo axé em que tudo e todos estão intrinsecamente interconectados. Na dialética entre a ancestralidade e a integração, um fundamento ético ganha forma ao notarmos que a tradição não existe sem a ancestralidade. Esta, por sua vez, “não é afirmação do eu, heroico, narcisista; na ancestralidade o que conta é a história de um povo, o arsenal simbólico adquirido por este durante o percurso do tempo. Quem conta a história do *eu* é a tradição” (OLIVEIRA, 2006, p. 120; grifo do autor). Assim, o eu faz parte de um todo e é importante justamente na medida em que compõe esse todo; por isso se pode afirmar que não existe identidade sem a ancestralidade se a história do eu está vinculada à história dos ancestrais.

É apenas neste contexto onde impera uma visão global, do conjunto, um olhar direcionado ao coletivo, integrado, e não ao eu, pautado no ser-com, que podemos entender a fala – simplesmente emocionante – de uma das candomblecistas entrevistadas:

**Naqueles termos que perguntei, você considera o Engenho Velho um lugar?**<sup>8</sup> Considero, independentemente de qualquer coisa tem suas coisas... seu lado positivo e negativo, o bairro. Não posso dizer que só tem negativa, tem coisas positivas também. **Como você resumiria essa afetividade com o bairro?** Eu resumiria assim: dos meus 26 anos aqui que eu não saio daqui pra nada. Nunca passou em minha cabeça me mudar daqui, nunca. Sempre procuro melhorar minha vida aqui dentro do

(8) Províamos uma definição de lugar que mesclava a conceituação de Lefebvre (2000) acerca do espaço vivido e o debate de Tuan (2012) sobre a topofilia; queríamos destacar, assim, a dimensão da experiência (espaço vivido) e a afeição por este ou aquele espaço (a topofilia). Nossa definição seguia nestes termos: “locais que te trazem prazer e indicam uma pausa; pausa que quer dizer conforto, locais onde você se sente bem; mas que também indicam movimento, no sentido de liberdade; por fim, locais onde você se identifica, lugares que dizem respeito a sua própria história de vida”. Perguntávamos, pois, para os entrevistados, se eles tinham/viviam (em) algum espaço/lugar que apresentasse as características listadas nesta descrição de “lugar”. É oportuno destacar que apenas um evangélico (entre 10 entrevistados) genuinamente enquadrou o bairro do Engenho Velho nesta conceituação, enquanto apenas um candomblecista não o fez (igualmente, entre 10 entrevistados).

bairro, não fico “eu vou sair do bairro”, nunca passou isso por minha cabeça. Tou melhorando minha vida pra ficar aqui dentro do bairro. Tou ajeitando minha casa, você mesmo pode ver aí [ela aponta a casa] pra ficar aqui no bairro. Não pensei “ah, eu me formei, vou fazer não sei o que e vou...” Não! Vou continuar no bairro, nunca tive na minha cabeça, assim, “vou sair”. O povo fala “ah, vai sair pra procurar uma melhora”, mas a gente pode procurar uma melhora no lugar que a gente nasceu, não precisa sair do bairro pra procurar essa melhora, a melhora tá dentro de você mesmo... se você não procura sua melhora, você não vai achar em qualquer lugar (Janaína, Ekedí).

Esta maneira de experienciar o bairro coletivamente contrasta cabalmente com a visão da Universal em que se nota a primazia do eu, da busca pessoal; vale dizer que a entrevistada é formada no curso de História e certamente tem (ou poderá ter) as condições para morar em outro espaço da cidade de Salvador, mas acabamos de ver qual ética orienta a sua conduta. E como a cosmovisão das religiões africanas se pauta no entendimento de que se é responsável por tudo e todos desmedidamente (GIROTO, 1999) – afinal, tudo e todos estão interligados indissolúvelmente à Terra – torna-se irrelevante mudar-se, pois de que adianta a melhoria do eu se meu povo, meu grupo sócio-identitário, não cresce comigo?

Contrastes entre as duas formas simbólicas de representar e perceber o mundo (o mito e a religião) encaminham-se, logicamente, a modos distintos de experienciá-lo, pois estruturam mundos igualmente diferenciados. São, por isso, discrepantes as maneiras pelas quais um membro do Candomblé representa o espaço e o vive, e o modo como um cristão (pelo menos no caso dos evangélicos aqui em pauta, os da Universal) o faz. São opostos o seu modo de relacionamento com a Terra, são “geografias” distintas que expressam uma geograficidade – essa relação do ser com o espaço – particular para cada grupo sócio-religioso assentados em experiências religiosas (sacras) específicas.

Expostas essas considerações, passemos às possíveis generalizações que se podem efetivar acerca da dimensão espacial da experiência religiosa para candomblecistas e evangélicos.

Com relação ao Candomblé, na própria metodologia da dissertação que alimenta as presentes discussões, valorizamos agentes pertencentes a outros terreiros que não o do Cobre, isso porque valores comuns norteiam essa religião e nos permitiram vislumbrar certa correspondência no que diz respeito às possíveis práticas espaciais e às representações do espaço cunhadas pelo povo de santo balizadas por sua cosmogonia (e os entrevistados de outros terreiros expressavam ideias idênticas aos do Cobre).

Assim, as representações do espaço e as formas de experienciá-lo, descrita para o caso do Cobre – o espaço como sagrado enquanto evoca a dimensão mítica – são aspectos gerais da religião africana e balizam as experiências espaciais do povo de santo. O próprio sentimento que subjaz à essa relação – o ardor topofílico que impera entre os candomblecistas (de todos os terreiros) pelo Engenho Velho da Federação – é, certamente, uma marca constante dos adeptos do Candomblé para com os bairros onde se situam seus terreiros, uma vez que evocam e balizam essa intermediação com o sagrado.

Também as práticas espaciais e as representações do espaço pelos evangélicos guardam componentes que ultrapassam o particularismo da Universal. A questão é um pouco mais complexa porque impera, no caso das vertentes evangélicas, uma miscelânea de concepções entre as vertentes do protestantismo que se interpenetram (MORAES, 2010) e as instituições religiosas apresentam componentes bastante similares (apesar de se situarem em “períodos institucionais” distintos, o que, na teoria, acarretariam em valores diferenciados). Essa similaridade, que poderia favorecer a uma generalização, na verdade torna a questão mais nebulosa, uma vez que ao empreendê-la (a generalização) estaríamos subsumindo que uma pluralidade de igrejas estaria sob o mesmo julgo, uma ideia difícil de defender justamente por causa das múltiplas formas entre as quais as inter-relações das concepções das três vertentes – protestantismo histórico, pentecostal e neopentecostal – podem se efetivar.

No que tange às práticas e às representações do espaço, pode-se dizer que os fatores generalizáveis residem num componente particular. A restrição das práticas, o aborto das sociabilidades e a percepção do espaço como profano (esfera representacional intimamente atrelada à experiência espacial, ou melhor, à sua negação) como vimos para o caso da Universal se explica por conta da visão cosmogônica do mundo como profano em que se explicita uma polaridade, um embate, entre Deus e o Diabo (BESSA, 2006) – na qual devemos lembrar que o mundo jaz no maligno. É justamente nas instituições cristãs – independente do seu período institucional, em que pese a facilidade de difusão de tais templos e criação de novas denominações, podendo seguir caminhos variáveis em sua pregação e valores – que se apoiam solidamente nesta polaridade, nessa negação do mundo como um a priori da vida do cristão, que se pode generalizar os resultados aqui debatidos: as práticas espaciais explicitamente restritas – porque do “mundo” – e o espaço, tal ente execrável, é qualificado/percebido senão como profano – não pertencente às coisas de Deus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não queríamos aqui, no fechamento do texto, trazer uma breve síntese do que foi este artigo. Para finalizar, queremos realçar o alerta que Cassirer (1994, p. 145-146) faz entre a relação do mito e da religião. Onde a religião domina, os componentes da forma simbólica do mito não estão ausentes. O autor postula, assentado numa densa análise histórica, que o mito é a religião em potencial e esta, por seu turno, contempla aspectos que são também configurativos do mito.<sup>9</sup> Isso indica que há uma espécie de diálogo entre estas duas formas simbólicas.

Podemos ir mais longe do que Cassirer e afirmar que essa relação não é de mão única do mito à religião (quando esta simplesmente não aniquilaria todos os componentes da visão mítica). Mas a própria religião pode se voltar para elementos essencialmente míticos em sua liturgia. Foi esta uma das constatações realizadas com o material empírico da referida dissertação de mestrado (CARVALHO, 2016) em que se nota como a Universal – e as demais instituições cristãs que se pautam dogmaticamente no lema Deus x Diabo – torna(m) o mundo um mundo dramático, como o é na concepção mítica. Esse mundo dramático é conflitante entre os demônios e os agentes de Deus – aqueles que levam sua Palavra e agem moralmente segundo Sua ordem. Relativiza-se, assim, a própria afirmação de que a forma simbólica da religião destitui o mundo de seu drama particular em que se evocam os poderes sobrenaturais de todas as ordens. Pode-se afirmar, inclusive, que o mundo é palco de um drama muito mais aguçado para os evangélicos do que para os próprios candomblecistas (afirma-se tal ponto com base nas entrevistas, em que essa relação de poderes sobrenaturais a “dirigir o drama” era consideravelmente menos problematizada nestes do que para aqueles). Assim, quando um músico ficou doente e não pode comparecer ao evento da Igreja, o leitor pode imaginar quem agiu sorrateiramente para barrar as ações voltadas a Deus (fala de uma das lideranças da Universal quando o evento foi cancelado) e mesmo esferas mais amplas passam pelo crivo do drama do bem contra o mal: uma comitiva de pastores foi ao Congresso em outubro de 2014 para destruir o espírito maligno que está a causar a crise econômica no Brasil e, pode-se acrescentar, como o fazem Neto e Junior (2010, p. 776-777), que, para muitos desses evangélicos, o Brasil não é um país de primeiro mundo por causa dos desvios do caminho do senhor, “tais como a devoção a Nossa Senhora Aparecida e a grande presença dos cultos afros, tornando o país um território no qual o Diabo se sente em casa”.

(9) A própria ideia de totalidade evocada na visão mítica se faz presente na concepção religiosa, ainda que por outras bases. Se no mundo mítico este todo era permeado e interconectado pela unidade da vida balizada pelo mana (ou concepções similares como o axé) e pelo desenrolar do drama que evocava os poderes sobrenaturais, para a religião ainda há uma unidade, mas esta é tão-somente fruto da vontade e poder do Criador (CASSIRER, 1994).

No entanto, tal drama, não torna a Terra presença em que se pesa uma ligação existencial, evidencia-se com essa polaridade, na verdade, a própria negação dela (da Terra), pois este drama só se desenvolve porque o mundo é, essencialmente, profano.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AMATUZZI, M. O desenvolvimento da representação na religião. In: PAIVA, G.; ZANGARI, W. (Orgs.) **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 98-104.
- BELZEN, J. Cultura, religião e self-dialógico. Raízes e caráter de uma Psicologia Cultural Secular da Religião. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 30-52, dez. 2009[a].
- BELZEN, J. Psicologia Cultural da Religião: perspectivas, desafios, possibilidades. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 1-29, dez. 2009[b].
- BELZEN, J. **Para uma Psicologia cultural da Religião**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010. 485p.
- BENISTE, J. **Òrun – Àiyé**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 336p.
- BERKENBROCK, V. **A experiência dos orixás**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. 474p.
- BESSA, D. A Batalha Espiritual e o Erotismo. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 39-49, mar. 2006.
- BÍBLIA, N.T. Mateus. In: **BÍBLIA**. Português. A Bíblia Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p. 17.
- CARVALHO, C. **Entre práticas e representações**. 2016. 229f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 400p.
- CHAVEIRO, E. Corporeidade e lugar. In: HOLZER, W.; DE OLIVEIRA, L. (Orgs.) **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014. p. 249-280.
- DARDEL, E. **O homem e a terra**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015. 159p.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Paulinas, 1996. .
- FERNANDES, D. Juventudes, Geografia e religião. **RA´E GA**, Curitiba, v. 27, n. 1, p. 67-93, 2013.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 226p.
- GIROTO, I. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro**. 1999. 410f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculd. de Filosofia, Letras e Ciênc. Humanas da Univers. de São Paulo, São Paulo, 1999.
- HEIDEGGER, M. **Ser e o tempo**. Trad. Marcia Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. 325p.
- LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. 4. ed. Paris: Anthropos, 2000. 265p.
- MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, n. 18, v. 52, p. 121-138, 2004.
- MASSIMI, M. Representação do sagrado e dinamismo psíquico. In: PAIVA, G.; ZANGARI, W. (Orgs.) **A representação na Religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 105-112.
- MONTENAZO, M. **Cultura religiosa protestante e rendimento escolar nas camadas populares: um estudo sobre as práticas socializadoras**. São Paulo. 2006. 103f. Dissertação (Mestrado em Sociologia da Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MORAES, G. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 1-19, jun. 2010.
- NETO, G.; JUNIOR, M. A Sedução divina no neopentecostalismo. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 10, n. 3, p. 757-786, set. 2010.
- OLIVEIRA, D. **Cosmovisão Africana no Brasil**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006. 188p.
- OLIVEIRA, J. **Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga**. 2009. 298f. Tese (Doutorado em Cultura, Organização e Educação) – Faculdade de Educação

da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. 259p.

SILVA, A.; GIL FILHO, S. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 73-91, jun. 2009.

TRÍAS, E. Pensar a religião. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.) **A religião**. São Paulo: Editora Liberdade Ltda, 2000. p. 109-124.

TUAN, Y. **Topofilia**. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012. 342p.

VALLE, E. Neurociências e religião: interfaces. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 1-49, set. 2001.

VITIELLO, V. Deserto, éthos, abandono: contribuição para uma topologia do religioso. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.) **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Editora Liberdade, 2000, p. 151-188.