



ESPAÇO E RELIGIÃO, SAGRADO E PROFANO: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

SPACE AND RELIGION, SACRED AND PROFANE: A CONTRIBUTION FOR GEOGRAPHY OF THE RELIGION OF THE PENTECOSTAL MOVEMENT

Hélio Carlos Miranda de Oliveira

Professor da Faculdade de Ciências Integradas do Pontal – FACIP
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Endereço: Rua 20, nº 1600, Bairro Tupã, CEP 38304-402, Ituiutaba (MG)

Telefone: (34) 3271-5230

E-mail: heliocarlos@pontal.ufu.br

Resumo: o objetivo central deste artigo constitui-se em realizar uma análise teórica sobre as dinâmicas espaciais das igrejas pentecostais. Estabeleceu-se uma relação entre o sagrado e o profano e suas influências no espaço geográfico, o que possibilitou a elaboração de reflexões sobre as dinâmicas territoriais das igrejas e a elaboração de modelos explicativos das interações espaciais.

Palavras-chave: pentecostalismo, dinâmicas espaciais, sagrado, profano.

Abstract: The main purpose of this article is presented a theoretical analysis of the spatial dynamics of Pentecostal churches. Established a relationship between the sacred and the profane, and their influence in geographical space, which allowed the development of reflections on territorial dynamics of the churches and the development of explanatory models of spatial interactions.

Key-words: Pentecostalism, spatial dynamics, sacred, profane.

Introdução

O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mondubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu? – não tresmalho! (ROSA, 2006, p. 16)

A religião é um fenômeno que intriga o homem. Entendê-la cientificamente é um desafio, principalmente em um país que tem passado por transformações significativas no campo religioso como, por exemplo, o Brasil. A significativa perda de fiéis sofrida pela Igreja Católica constatada nos últimos censos demográficos brasileiros (1991, 2000 e 2010) e o crescimento das igrejas evangélicas¹, em especial as pentecostais, vêm despertando o interesse de vários pesquisadores, entre eles, os geógrafos, os quais têm como maior desafio o entendimento das dinâmicas espaciais envolvendo a religião e sua influência na organização espacial.

A fim de atingir o objetivo principal desse trabalho, qual seja, compreender a dinâmica espacial das igrejas pentecostais a partir de uma análise teórica, fez-se necessário a realização de uma discussão sobre o espaço sagrado e o espaço profano no âmbito do movimento pentecostal. Entender os objetivos e métodos das diferentes correntes de pensamento da Geografia Cultural contribuiu para a formação da base necessária para a compreensão das dimensões de análise (sagrado e profano) que estão presentes na religião. Nesse sentido, os livros da série Geografia Cultural, publicados pela Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, sob organização de Roberto Lobato Corrêa e Zeny Rosendahl auxiliaram no entendimento

¹ Existe uma diferenciação na terminologia ligada ao termo evangélico que deve ser esclarecida, principalmente quando relacionado à classificação. Evangélico são todos que participam de denominações religiosas que tiveram suas origens na Reforma Protestante. Entretanto, existem duas classificações para os evangélicos, que são os históricos (ou de missão, ou tradicionais) e os pentecostais. Dentro dessa classificação também existem sub-divisões, como por exemplo, os pentecostais que são divididos em: pentecostais clássicos, deuteropentecostais e neopentecostais (OLIVEIRA, 2006). Este trabalho seguirá a proposta de Mariano (1999) que consiste na caracterização do pentecostalismo nas três tipologias apresentadas anteriormente.

da trajetória e das transformações da Geografia Cultural no tempo e no espaço. Apesar de reconhecer a importância da Geografia Cultural Saueriana para o avanço das discussões no domínio da Geografia Cultural, este trabalho segue a proposta metodológica da Geografia Cultural Renovada ou Geografia Cultural Nova. Tal escolha metodológica justifica-se pelo fato desta corrente considerar, em sua perspectiva metodológica, o estudo da dimensão cultural do espaço urbano, as ideologias dominantes e as formas de resistências, considerando, assim, a cultura como produto das relações sociais, orbitando entre elas a religião.

O acesso a textos² de expoentes teóricos que compõem as diferentes correntes de pensamentos auxiliou na definição da corrente metodológica. O livro de Mircea Eliade (1992), intitulado *O sagrado e o profano: a essência das religiões* é, neste trabalho, a base teórica para o entendimento do sagrado e do profano no espaço e no tempo. As reflexões filosóficas desse autor auxiliaram na compreensão da dinâmica espacial pentecostal que, juntamente com os trabalhos desenvolvidos por Zeny Rosendahl, possibilitaram construir dois esquemas de interpretação do espaço sagrado e do espaço profano a partir das igrejas pentecostais.

A história da Geografia da Religião também foi discutida, principalmente a partir do resgate dos trabalhos de Zeny Rosendahl (1994, 1997, 1999, 2001, 2001a, 2002, 2002a, 2003, 2005, 2005a), os quais facilitaram o entendimento da dimensão territorial da religião.

Diante disso, o presente artigo parte da discussão sobre a trajetória da Geografia Cultural e da Geografia da Religião para uma reflexão sobre as implicações das práticas religiosas – sobretudo as pentecostais – no espaço, considerando o par dialético sagrado-profano.

Geografia Cultural e Geografia da Religião: algumas considerações sobre sua trajetória

A Geografia Cultural³ surgiu na Europa no final do século XIX, tendo, nesse momento, a Alemanha e a França como seus principais expoentes. Esta

² Esses textos estão presentes nas obras da série *Geografia Cultural*, principalmente nos títulos: *Geografia Cultural: um século (1)*; *Geografia Cultural: um século (2)* e *Geografia Cultural: um século (3)*. O livro *Introdução à Geografia Cultural* também é uma importante contribuição para a compreensão da trajetória da Geografia Cultural. As indicações bibliográficas completas destes livros estão listadas nas referências.

³ Claval (2003) não considera a expressão “Geografia Cultural” como o mais adequado para denominar os estudos culturais na Geografia. Para ele o mais adequado seria “Abordagem Cultural na Geografia”, pois

disciplina obteve destaque na Europa até a década de 1920, quando os Estados Unidos passaram a ser o principal centro da Geografia Cultural. Tal deslocamento se deu em função dos trabalhos desenvolvidos por Carl Ortwin Sauer⁴, fundador e expoente da Escola de Berkeley, e seus discípulos, com destaque para Philip L. Wagner e Marvin W. Mikesell.

A Escola de Berkeley – que tem grande importância para a Geografia Cultural – é, segundo Rosendahl e Corrêa (2000), um grupo de geógrafos ligados às idéias de Carl Sauer. O marco inicial da referida escola foi a publicação, em 1927, de *A morfologia da paisagem* de Carl Sauer⁵. Os estudos deste autor se baseavam no historicismo, com a valorização do passado em detrimento do presente. Corrêa e Rosendahl (2000, p. 9), analisando a produção da Geografia Cultural Saueriana, afirmam que:

O historicismo constitui a base da geografia de Sauer e seus discípulos [...]. A crença na diversidade cultural, a ênfase no passado, a valorização da contingência, o primado da compreensão – esta, inclusive, com o fim em si mesmo – uma certa postura anti-urbana e o privilégio das sociedades tradicionais estão entre as características que marcaram a perspectiva saueriana.

Ao falar das características fundamentais da Geografia Cultural Saueriana, torna-se relevante compreender o objetivo e o método dessa corrente, a partir das palavras de seu principal teórico:

A geografia cultural implica, portanto, num programa integrado ao objetivo geral da Geografia: isto é, um entendimento da diferenciação da Terra em áreas. Continua sendo em grande parte, observação direta de campo baseada na técnica de análise morfológica desenvolvida principalmente na geografia física. *Seu método é evolutivo, especificamente histórico até onde a documentação permite e, por conseguinte, trata de determinar as sucessões de cultura que ocorreram numa área.* Conseqüentemente, a geografia histórica e a geografia econômica se fundem numa só disciplina,

todos os fatos geográficos são culturais. Entretanto, será adotada a expressão “Geografia Cultural” que é a mais difundida no Brasil.

⁴ Carl Ortwin Sauer nasceu em dezembro de 1889 na cidade de Warrenton no Estado de Missouri, nos Estados Unidos da América (EUA). Realizou os estudos básicos na Alemanha e nos Estados Unidos da América, onde, neste último, também iniciou seus estudos universitários na *Northwestern University* na cidade de Evanston no Estado de Illinois (EUA). Transferiu-se para *The University of Chicago*, na qual obteve os títulos de graduado e doutor. Lecionou na *The University of Michigan* no período de 1915 a 1922. Em 1923, foi para a University of California, em Berkeley, onde permaneceu até sua aposentadoria em 1957. Para conhecer mais sobre o autor, acesse: <http://goo.gl/ql5CbK> e <http://goo.gl/mf6GNQ>.

⁵ Este texto foi traduzido para o português e publicado em: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.) **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. 123p.

interessando-se a segunda pelas áreas culturais presentes que procedem das anteriores. Não reivindica uma filosofia social – como faz a geografia do meio físico –, mas direciona seus principais problemas metodológicos para a estrutura da área. Seus objetivos imediatos são dados pela descrição explicativa dos fatos de ocupação da área considerada. Os problemas principais da geografia cultural consistirão no descobrimento do conteúdo e significado dos agregados geográficos que reconhecemos de forma imprecisa como áreas culturais, em estabelecer as etapas normais de seu desenvolvimento, em investigar as fases de apogeu e decadência, e, desta forma, alcançar um conhecimento mais preciso da relação entre cultura e os recursos postos à sua disposição. (Grifo meu) (SAUER, 2000, p. 109-110).

De acordo com Wagner e Mikesell (2000), a Escola de Berkeley privilegiou cinco temas de estudos: cultura, área cultural, paisagem cultural, história da cultura e ecologia cultural. Na Geografia Cultural Saueriana esses temas são essenciais para o entendimento geográfico da realidade, pois a partir de um determinado aspecto cultural (religião), que se desenvolve em alguma área (cidade), a paisagem é transformada (templos). O aspecto cultural, a área e a paisagem possuem uma história, que influencia a organização humana no espaço. Do mesmo modo, o inverso também é válido: uma paisagem cultural que possui uma história, presente em determinada área, revela características culturais de grupos humanos.

Apesar de terem contribuído para o desenvolvimento da Geografia Cultural, as idéias de Carl Sauer e da Escola de Berkeley sofreram, principalmente na década de 1970, fortes críticas em relação aos seus objetivos e métodos de pesquisa, as quais provinham, em grande parte, dos geógrafos da linha teórico-quantitativista. Eles criticavam a prioridade dada aos estudos das sociedades tradicionais e também a falta de uma visão pragmática da pesquisa. Do mesmo modo, a falta de uma interpretação crítica da realidade e a negação quase que total das pesquisas vinculadas ao meio urbano-industrial também levaram os geógrafos vinculados ao materialismo histórico-dialético a criticarem os objetivos e métodos da Geografia Cultural Saueriana.

O conceito de cultura adotado pela Escola de Berkeley consistia no principal problema para a Geografia Cultural, pois Carl Sauer entendia a cultura como algo exterior ao sujeito social. Segundo Duncan (2003), cultura era entendida como uma entidade supra-orgânica, que possuía leis próprias e estava sobre os indivíduos, transformando-os em anunciadores da cultura, sem independência. Ainda segundo Duncan (2003, p. 77), “o supra-orgânico implica uma visão de homem como relativamente passivo e impotente. Se o indivíduo é considerado atomístico e isolado,

então as forças aglutinadoras entre os homens devem ser externas a eles”. Assim, a concepção era de que a cultura é exterior aos indivíduos e que as formas de apreensão se davam por condicionamento. Além disso, como os indivíduos eram passivos e impotentes, haveria uma homogeneidade cultural. “Nesta perspectiva, os processos de mudança se realizariam a partir de forças externas, por intermédio do processo de difusão de inovações e não em função de contradições” (CORRÊA e ROSENDAHL, 2003, p. 11).

Com essas críticas, a Geografia Cultural Saueriana e a Escola de Berkeley perde espaço enquanto concepção teórico-metodológica predominante, dando lugar à Geografia Cultural Renovada ou “Nova” Geografia Cultural, principalmente a partir dos primeiros anos da década de 1980, tendo sua consagração nos últimos anos dessa mesma década.

A Geografia Cultural Renovada se caracteriza por tecer críticas à matriz saueriana e propor “novas” metas para a Geografia Cultural, que são, segundo Rosendahl e Corrêa (2000a, p. 11),

[...] considerar, de modo contextualizado e fortemente apoiado na teoria, o presente e o passado, os aspectos sociais e espaciais, as áreas rurais e urbanas; ver a contingência como um elemento crucial para a inteligibilidade da cultura; transformar em objetos de investigação as ideologias dominantes e as formas de resistência. A nova perspectiva combina influências da filosofia do significado, do materialismo histórico e dialético e da geografia social [...].

É perceptível, assim, que a Geografia Cultural Renovada não propõe estudar somente as sociedades tradicionais, mas toda a sociedade, no espaço e no tempo. Além dessas “novas” metas, a “Nova” Geografia Cultural também apresenta uma nova interpretação da cultura, sendo essa não mais uma entidade supra-orgânica, mas sim produto das relações sociais.

[...] o conceito de cultura é redefinido, liberado da visão supra-orgânica e do culturalismo, na qual a cultura é vista segundo o senso comum e dotada de poder explicativo. É vacinado também contra a visão estruturalista, na qual a cultura faria parte da “superestrutura”, sendo determinada pela “base”. A cultura é vista como um reflexo, uma mediação e uma condição social. Não tem poder explicativo, ao contrário, necessita ser explicada. (CORRÊA e ROSENDAHL, 2003, p. 13).

Na perspectiva de renovação da Geografia Cultural, são criados três periódicos científicos que se tornaram os porta-vozes dos “novos” geógrafos culturais:

Géographie et Cultures em francês, em 1992, *Ecumene* em inglês, em 1994 e *Espaço e Cultura* em português, em 1995. Esta “Nova” Geografia Cultural possui contribuições principalmente de geógrafos anglo-americanos, franceses, brasileiros e alemães.

Vários temas são objeto de estudo da Geografia Cultural, entre eles, paisagem cultural, região cultural, religião e cultura popular, que se desdobram em outros subtemas. Entretanto, o presente texto destacou a religião, sendo que antes de serem feitas considerações teóricas sobre a Geografia da Religião é necessário realizar algumas observações sobre a sua trajetória.

Os estudos da religião sempre foram temas de pesquisas nas ciências sociais, entre elas, a História, Sociologia e Antropologia. Na Geografia esta temática ganhou destaque na primeira metade do século XX com o trabalho de Paul Fickeler, de 1947, intitulado *Grundfragen der Religions Geographie*⁶. Além da contribuição de Fickeler, o trabalho de Pierre Deffontaines, com a obra *Geographie et Religions*, de 1948, e a obra de Maxmillien Sorre, de 1957, intitulada *Rencontres de la Geographie at de la Sociologie*, também contribuíram para os estudos dessa temática.

Na segunda metade do século XX, no ano de 1952, Eric Dardel, historiador⁷ de fé protestante, publicou o livro intitulado *L’Homme et la Terre*. Ele acreditava que a Geografia tinha que explorar o sentido da presença humana na Terra. “Pela primeira vez, o sentimento religioso, os mitos, a dimensão imanente ou transcendente de alhures, de onde a vida é julgada, tornaram-se aspectos centrais na análise geográfica”. (CLAVAL, 2003, p. 157). Para Claval (2003), a contribuição de Eric Dardel foi original, entretanto, isolada e esquecida no tempo, retomada somente no início dos anos de 1970 pelo geógrafo canadense Edward Relph, influenciando a nova corrente da geografia humanística nos países de língua inglesa.

Na década de 1960 os estudos de Geografia da Religião foram bastante influenciados pela Geografia Cultural Saueriana, tendo como principal expoente o geógrafo David Sopher. Em 1967, Sopher publicou *Geographie of Religions*, obra na qual ele, de acordo com Rosendahl (2005, p.01) [...] “analisa os fenômenos religiosos, abordando a interação espacial destes com uma dada cultura e seu ambiente terrestre complexo entre diferentes culturas”.

Nas três últimas décadas do século XX, os estudos da religião começaram a ganhar significativa expressão na Geografia. Segundo Rosendahl (2005), em 1972

⁶ Cf. Rosendahl, 2005 e 2005a.

⁷ Segundo Claval (2003), Eric Dardel era um historiador formado na França, mas em um período que a formação universitária dos geógrafos e historiadores era bastante semelhante.

R. King estudou a peregrinação islâmica e a organização espacial na cidade de Meca; em 1981, H. Tanaka investigou a peregrinação budista na Ilha de Shikoku, no Japão; em 1985, G. Rinschede analisou a vivência do sagrado pelos fiéis. No mesmo ano, M. Büttner, na obra *Geographia Religionum: Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie*, distingue três aspectos da metodologia geográfica para o estudo da religião, sendo eles: o aspecto geográfico social, o aspecto teológico e o aspecto específico religioso-geográfico-interdisciplinar (ROSENDAHL, 2002).

No contexto territorial, político e religioso, a fé católica brasileira é o objeto de estudo de Zeny Rosendahl, que vem trazendo grandes contribuições para a Geografia Cultural e para a Geografia da Religião brasileira. Entre suas obras publicadas em português, destaca-se *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*, lançada originalmente em 1996. Neste livro Rosendahl (1996) faz uma proposta para o estudo geográfico da religião em quatro grandes temas: i) fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência; ii) os centros de convergência e irradiação; iii) religião, território e territorialidade; e, iv) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo. Outra obra é *Hierópolis: o sagrado e o urbano*, de 1999, na qual a autora destaca a dimensão do sagrado no urbano e seus reflexos na organização espacial.

Em relação à dimensão territorial da fé pentecostal, destaca-se Mônica Sampaio Machado, com seu trabalho intitulado *A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói*, de 1992⁸. Nesse trabalho, a autora analisa a territorialidade dessa fé, considerando sua dimensão socioespacial, concluindo que as igrejas pentecostais possuem uma territorialidade informal e fugaz. Essa contribuição é importante para a Geografia da Religião brasileira, uma vez que poucos são os trabalhos produzidos no país que privilegiam o movimento pentecostal na sua dimensão espacial.

Merecem destaque os trabalhos desenvolvidos por Maria Cecília França e Sylvio Fausto Gil Filho. França (1972) é considerada a precursora da Geografia da Religião no país, com sua tese de doutorado intitulada *Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa*, defendida na Universidade de São Paulo em 1972. Para Santos (2002) e Frangelli (2011) o estudo de França (1972) foi realizado a luz da Geografia Cultura Tradicional com o objetivo de avaliar a devoção a Bom Jesus da Cana Verde nas pequenas cidades paulistas de Iguape, Tremembé, Perdões e Pirapora, elaborando um estudo religioso-geográfico a respeito do catolicismo no Brasil,

⁸ Dissertação de mestrado em Geografia defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Os textos utilizados nessa monografia são artigos publicados pela autora em 1994, 1997 e 1997a, conforme constam nas referências.

analisando a organização do espaço em decorrência dos fluxos de peregrinação dos fiéis.

A contribuição de Gil Filho (2008) ganha projeção com a publicação do livro *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião* no ano de 2008. O autor fundamenta suas análises na teoria filosófica de Otto (1936), discutindo a relação entre espaço, representação e territorialidade a partir da perspectiva religiosa. Sobre a Geografia da Religião Brasileira, Silva e Gil Filho (2009, p. 76) afirmam que:

Os trabalhos realizados podem ser agrupados em duas perspectivas teóricas distintas. A primeira, de caráter majoritário, é aquela na qual o enfoque principal se atém às estruturas espaciais das religiões e a dicotomia sagrado e profano, assim como estudos funcionais sobre cidades-santuário e dispersão espacial das hierofanias. De forma simples, poder-se-ia afirmar que essa perspectiva busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem. A segunda perspectiva busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião. O pressuposto é de que pela ação do Homem religioso se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso. Ainda mais quando são realizadas pesquisas sobre as territorialidades institucionais, concebe-se que as mesmas são marcadas muito além da materialidade dos templos, pelos intercâmbios simbólicos que se organizam na mediação das relações de poder.

Desta forma, diferenças ontológicas de concepções de sagrado e suas manifestações são percebidas, com destaque para Rosendahl (1994), com a teoria filosófica de Eliade (1992), e Gil Filho (2008) com a teoria filosófica de Otto (1936), com duas concepções filosóficas diferentes que objetivam geografizar o sagrado e o profano (FRANGELLI, 2011).

Na perspectiva de análise da religião pela dimensão espacial, é necessário destacar a contribuição do historiador, sociólogo e filósofo das religiões, Mircea Eliade. Sua principal obra para o entendimento da Geografia da Religião é *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, publicada originalmente em 1957, na qual trata do sagrado e do profano nas dimensões do tempo e do espaço.

Nesse sentido, para que sejam entendidas as dinâmicas espaciais das religiões, e no caso específico deste trabalho, as dinâmicas espaciais das igrejas pentecostais, é necessário compreender que “o espaço sagrado é o *locus* de uma

hierofania⁹, isto é, o espaço é o *locus* da manifestação do sagrado” (CORRÊA, 2001, p.31) e sua relação com a fé e o poder.

Fé, espaço e poder: entre o sagrado e o profano

Significado de espaço vivido: será esta a definição de espaço adotada para a análise espacial das religiões pentecostais, pois representa a experiência humana, a experiência vivenciada pelo homem na manifestação da fé no espaço.

O espaço vivido é uma experiência contínua, egocêntrica e social, um espaço de movimento e um espaço-tempo vivido que se refere ao afetivo, ao mágico, ao imaginário. O espaço vivido é também um campo de representações simbólicas, rico em simbolismo que vão traduzir em sinais visíveis não só o projeto vital da sociedade, subsistir, proteger-se, sobreviver, mas também as suas aspirações, crenças, o mais íntimo de sua cultura (CORRÊA, 2001, p. 32).

O espaço, na perspectiva do espaço vivido, como já dito, é, basicamente, o conjunto de representações simbólicas. Entre os símbolos, estão aqueles ligados à religiosidade do homem que singularizam o espaço, transformando-o em um espaço sagrado. Sendo assim, é possível fazer uma distinção entre o sagrado e o profano: “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1992, p. 17). Torna-se claro, então, que o espaço sagrado possui características que o diferencia do espaço profano, fazendo com que o homem religioso vivencie de forma diferente tais espaços.

Conforme afirma Corrêa (2001), o espaço onde há a manifestação (hierofania) do sagrado é o espaço sagrado. Apesar do espaço ser *locus* da manifestação do sagrado, essa se dá em uma realidade totalmente contrária a do cotidiano, demonstrando que o espaço sagrado não é homogêneo, conforme afirma Eliade (1992, p. 19): “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (grifo do autor). E ainda: “para o homem religioso, o *espaço não é homogêneo*: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (grifo do autor) (ELIADE, 1992, p. 25).

⁹ “A fim de indicarmos o ato de manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*”. (Grifos do autor) (ELIADE, 1992, p. 17).

A descontinuidade do espaço sagrado apontada por Eliade (1992) pode ser verificada em um fragmento da Bíblia Sagrada (1999), em Êxodo 3, 4-6:

Vendo o Senhor que ele se aproximou para ver, chamou-o do meio da sarça: “Moisés, Moisés!” – “Eis-me aqui!” respondeu ele. E Deus: “*Não te aproximes daqui. Tira as sandálias dos teus pés, porque o lugar em que te encontras é uma terra santa.* Eu sou, ajuntou ele, o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó”. Moisés escondeu o rosto, e não ousava olhar para Deus. (Grifo meu).

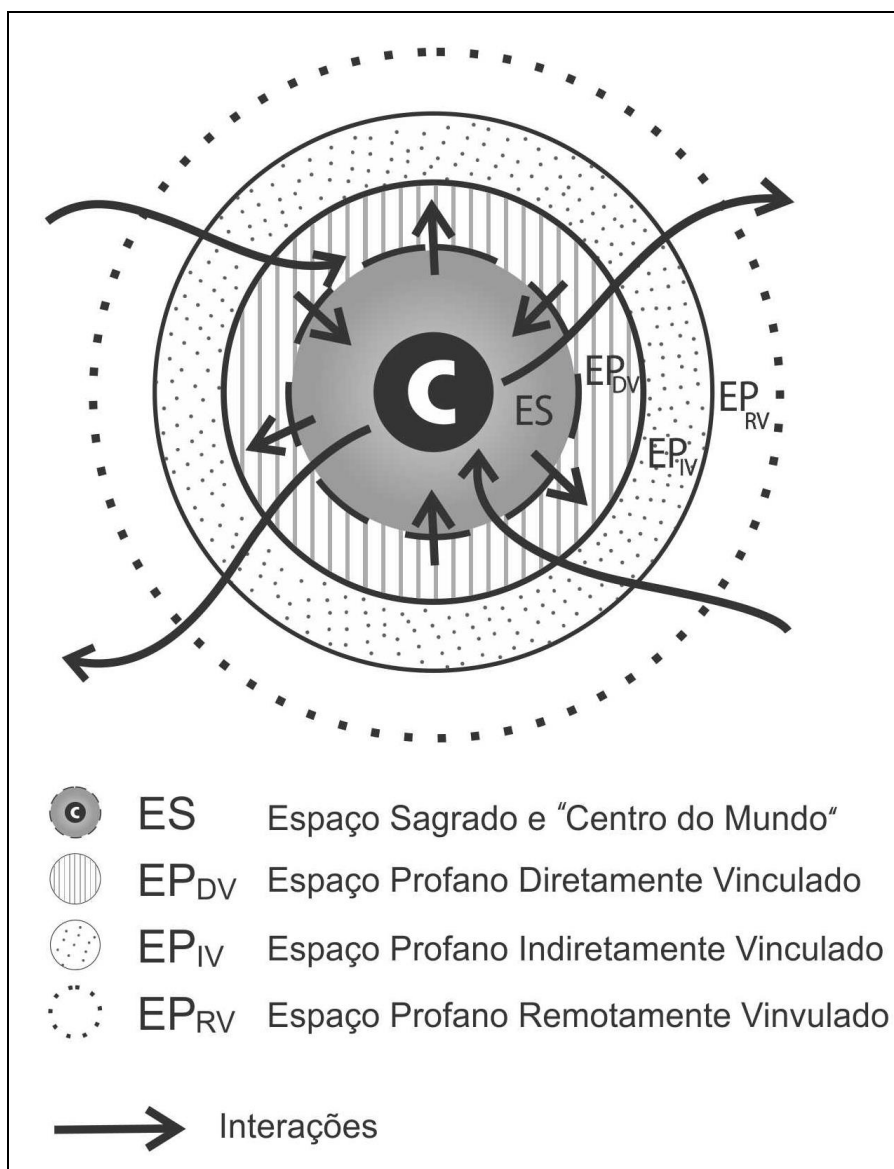
O fato de Deus pedir a Moisés para retirar suas sandálias demonstra que a “terra santa”, o espaço sagrado, não é vivenciado da mesma maneira que os outros espaços, o que permite perceber que não existe uma homogeneidade do espaço sagrado. Para Eliade (1992) o espaço sagrado ele é um espaço significativo, o verdadeiro espaço, o espaço real, o “centro do mundo”, enquanto o espaço profano é amorfo, sem significados.

Ao contrário do que ocorre no espaço profano, no qual não é possível nenhum tipo de referência e orientação, a manifestação do sagrado, a hierofania, revela o “ponto fixo”, que se torna o “centro do mundo”, o ponto de referência que possibilita a orientação do homem religioso, conforme afirma Eliade (1992, p. 27): [...] “a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a ‘fundação do mundo’, o viver real”. Portanto, a partir de Eliade (1992), pode-se concluir que todo espaço sagrado coincide com o “centro do mundo”, o “ponto fixo”.

Relacionando essa afirmação de que o espaço sagrado é o “centro do mundo” com o entendimento de que o templo religioso é local da manifestação do sagrado, pode-se concluir que os templos são, para o homem religioso, o “centro do mundo”, o ponto de referência que possibilita sua orientação na homogeneidade desordenada do espaço profano.

Segundo o modelo proposto por Rosendahl (1997), são quatro os elementos espaciais vinculados diretamente ou indiretamente ao espaço sagrado, quais sejam: espaço sagrado e “centro do mundo”, espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado, conforme a Figura 01. Este modelo proposto por Rosendahl (1997) é aplicado ao espaço sagrado originado a partir da Igreja Católica.

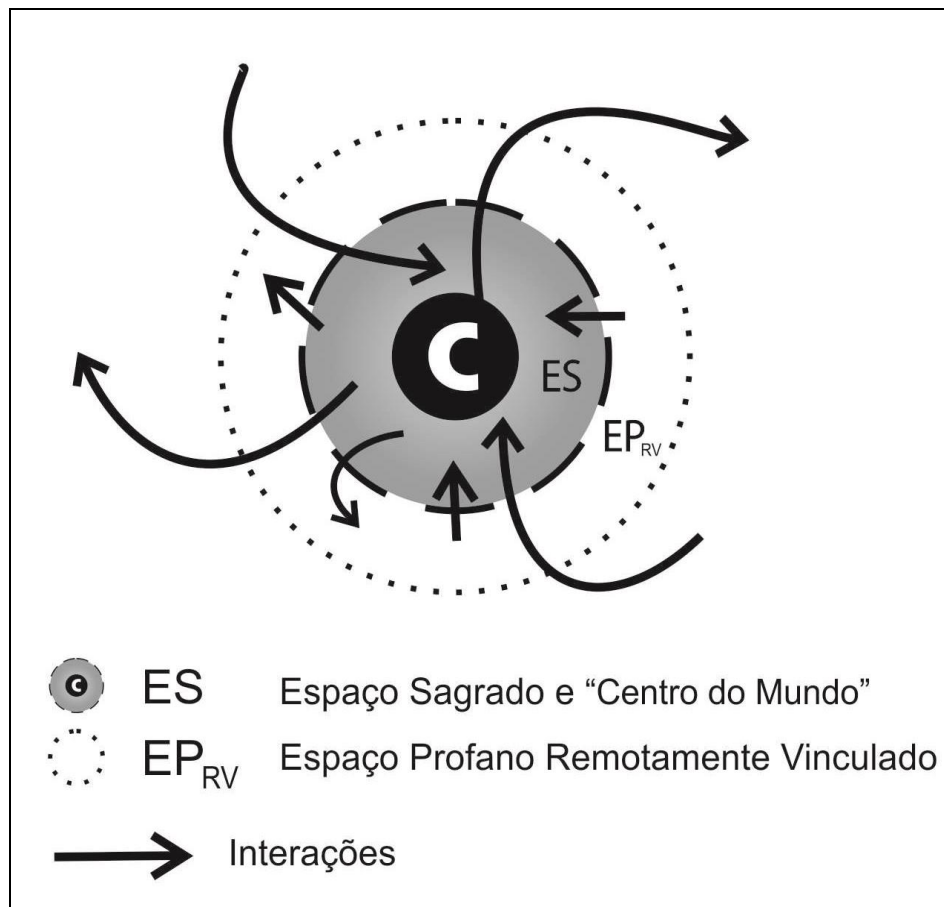
Figura 01 - Espaço sagrado e do espaço profano segundo Rosendahl (1997).



Fonte: Rosendahl (1997, p. 123).

Seguindo o modelo proposto por Rosendahl (1997) e analisando a realidade das igrejas pentecostais, concluiu-se que as igrejas pentecostais possuem fundamentalmente dois elementos espaciais vinculados ao espaço sagrado, que são eles, o próprio espaço sagrado e o espaço profano (remotamente vinculado ao sagrado), uma vez que as igrejas não possuem em seus entornos espaços vinculados ao sagrado. A organização espacial das igrejas pentecostais também está vinculada à ausência de grandes festas religiosas, além de não serem centros de peregrinação, como ocorre na Igreja Católica. Assim, é proposto o esquema (Figura 02) para o entendimento do espaço sagrado criado a partir das igrejas pentecostais.

Figura 02 - Espaço sagrado e espaço profano a partir das igrejas pentecostais.

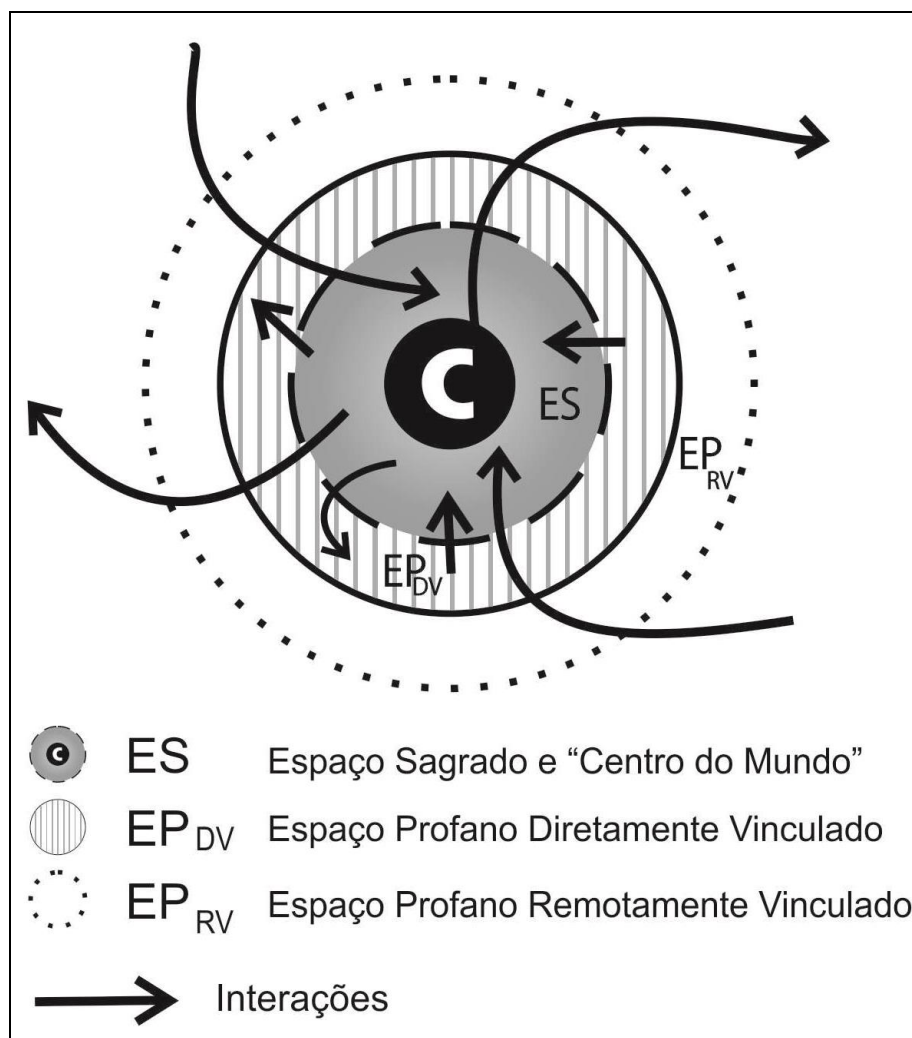


Elaborado por: Hélio Carlos Miranda de Oliveira, 2012.

Esse esquema pode variar em função de grandes eventos promovidos pelas igrejas pentecostais, como por exemplo, as pregações (cultos) e shows em estádios de futebol para grandes multidões, uma vez que os locais utilizados para a realização destes eventos tornam-se momentaneamente o espaço sagrado, o “centro do mundo”, o *locus* da manifestação do sagrado, rompendo-se com o restante do espaço, separando o sagrado do profano, mesmo que por um período de tempo limitado. No entorno dos locais da realização dos eventos há a instalação de comércio vinculado ao sagrado, com venda de cd, camisetas, livros, objetos mágicos consagrados pelos pastores, além das barracas de comidas e bebidas, criando, assim, um espaço profano diretamente vinculado ao sagrado. É claro que o espaço profano diretamente vinculado criado não possui a mesma magnitude dos criados pela Igreja Católica, entretanto, não se pode negar essa organização espacial do sagrado e do profano, mesmo que ocorram esporadicamente e por tempo limitados. Diante disso, é

proposto o seguinte esquema para o entendimento destes espaços, conforme a Figura 3:

Figura 3 - Espaço sagrado e espaço profano a partir dos grandes eventos pentecostais.



Elaborado por: Hélio Carlos Miranda de Oliveira, 2012.

Para melhor entender a distinção entre sagrado e profano, é necessário compreender o que Eliade (1992) entende por espaço profano. Para ele,

A experiência profana, ao contrário [do sagrado] mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o "ponto fixo" já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há "Mundo", há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de "lugares" mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial. (Grifo do autor) (ELIADE, 1992, p. 27-28).

A distinção entre sagrado e profano torna-se clara, pois a experiência do sagrado proporciona ao homem religioso a verdadeira orientação, a sua identificação com o mundo sagrado, enquanto a experiência profana não proporciona viver experiências do sagrado, do mundo transcendente.

Na tentativa de dar um caráter geográfico ao conceito de espaço sagrado e demonstrar a importância deste para os estudos da religião em Geografia, Rosendahl (2002) entende espaço sagrado como:

[...] um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas. (ROSENDAHL, 2002, p. 30).

Nesse sentido, é possível concluir que Eliade (1992) e Rosendahl (2002) chegam ao mesmo ponto comum: o espaço sagrado proporciona ao homem vivenciar uma experiência diferente daquelas vividas em seu cotidiano, levando-o a um contato com o divino.

Portanto, admitindo que o homem experimenta o sagrado em espaços diferentes do seu cotidiano e que as igrejas são os espaços das experiências, é possível concluir que o interior destes recintos proporciona ao homem religioso uma ruptura com o profano. Assim, as igrejas são peças fundamentais para o entendimento da não-homogeneidade do espaço (separação entre sagrado e profano).

[...] igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 1992, p. 29).

As igrejas pentecostais são, desta forma, como todas as outras igrejas, templos sagrados, ou seja, espaço sagrado no qual o homem religioso pode aproximar os laços que o une com os seus deuses ou Deus. O homem, além de vivenciar o

sagrado no espaço sagrado, vivencia-o também no tempo sagrado, pois segundo Eliade (1992, p. 64), “o homem religioso vive assim em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível, espécie de eterno presente mítico”. E ainda: “tal como o espaço, o tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo” (ELIADE, 1992, p. 63).

A não-homogeneidade do tempo proporciona ao homem viver em dois tempos distintos, pois o tempo sagrado é indefinidamente recuperável e repetível, um tempo que não muda, que se mantém sempre igual a si mesmo e nunca se esgota, enquanto o tempo profano tem começo e fim (ELIADE, 1992). Assim, a experiência do sagrado e do profano, vivenciada pelo homem religioso, acontece tanto no tempo como no espaço.

Um contraponto que deve ser destacado em relação ao espaço sagrado é o comportamento de alguns líderes de igrejas pentecostais que tentam profanar os espaços sagrados de outras igrejas. Partindo da premissa de que o espaço sagrado é o *locus* de uma hierofania não é possível admitir que os espaços sagrados sejam profanados, pois em todo lugar que houver a manifestação do sagrado o espaço se sacraliza. Mas, partindo da premissa de que os dogmas da fé são os elementos essenciais para a definição de espaço sagrado, a tentativa de profanar esses espaços se materializa, pois o elemento-chave para a definição do espaço sagrado passa a ser o interesse do homem e da denominação religiosa¹⁰ que ele representa e não mais a manifestação do sagrado, a hierofania. Assim, se a premissa for os dogmas da fé para a definição de espaço sagrado, haverá uma profanação de espaços que antes eram aceitos como sagrados, uma vez que os interesses pessoais, políticos e econômicos passarão a ser o centro. Esse tipo de tentativa é perceptível em atitudes de líderes de igrejas pentecostais, como destaca Machado (1994, p. 158):

[...] o discurso diferenciado das igrejas que, onde se implantam, procuram estabelecer sua supremacia através da pregação de uma verdade absoluta, desvalorizando não só as outras igrejas pentecostais, como também qualquer instituição religiosa que ali

¹⁰ Apesar das denominações religiosas serem chamadas popularmente de religiões, é preciso que fique claro que religião é diferente de denominação religiosa. Existem várias religiões como, por exemplo: cristianismo, budismo, taoísmo, judaísmo, islamismo, candomblé, umbanda, entre outras. Da mesma forma, existem várias denominações religiosas, como por exemplo, na religião cristã (cristianismo): a Igreja Católica, Igreja Luterana, Igreja Metodista, Igreja Assembléia de Deus, Igreja Sara Nossa Terra, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Pentecostal Brasil para Cristo, entre outras. A palavra igreja é usada popularmente como sinônimo de denominação religiosa. Entretanto, existem várias igrejas (templos) dentro de uma única denominação.

esteja presente. É claro que esta postura ofensiva é muito mais direcionada às crenças religiosas não-pentecostais.

Esse ataque a outras denominações religiosas fica bastante claro na fala de Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus:

Existem pessoas que freqüentam terreiros de umbanda, quimbanda, candomblé e similares, e acreditam que estão servindo a Deus. É impossível considerar tal coisa, pois a feitiçaria e todas as suas práticas, como consulta aos mortos, mediunidade, intercessão através de guias, outros deuses, como os orixás e os caboclos, são pecados contra Deus¹¹. (MACEDO, 2000, p. 30).

Apesar de aceitar as idéias de Eliade (1992) para a definição de espaço sagrado e profano, não seria correto desconsiderar, numa perspectiva teórico-metodológica dos estudos da religião na Geografia, a tentativa das igrejas pentecostais de definirem o que é espaço sagrado e profano, uma vez que a religião e suas denominações modificam o espaço, apropriando-se dele na busca pelo controle. Nesse sentido, a tentativa de profanação de espaços se justifica, pois quanto mais contundentes forem os ataques contra outras denominações, mais fortes ficarão as que atacam.

Para Oliva (1997), o desejo de poder, de dominar a clientela – os fiéis – possui abrigo certo no coração do homem, fazendo com que ele sustente uma guerra contra outras igrejas. Percebe-se, então, que esta lógica político-espacial adotada pelas igrejas possui objetivos claros, que são de controle do espaço e das pessoas. “É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus”. (ROSENDAHL, 2002, p. 59).

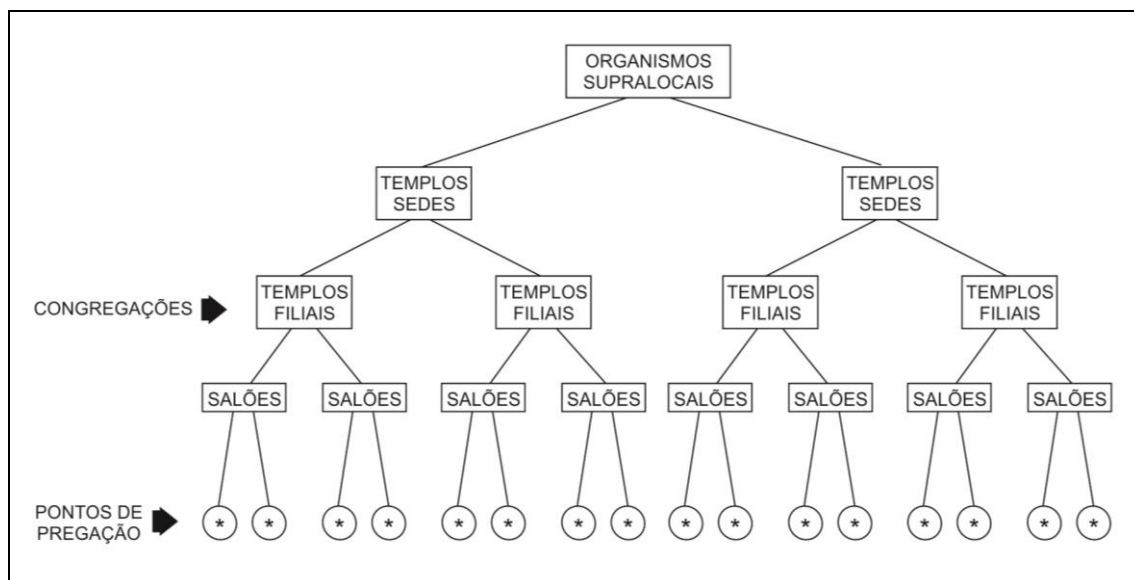
Na busca de poder, na tentativa de controlarem espaços e pessoas, as igrejas pentecostais se organizam espalhando templos pelo território, criando seus próprios territórios, pois, conforme afirma Corrêa (1996), o território é o espaço apropriado pela dimensão política ou afetiva. No estudo geográfico da religião, o território deve ser entendido nessas duas dimensões (política e/ou afetiva), pois as igrejas possuem estratégias políticas para controle do espaço, como por exemplo, a

¹¹ A citação se refere ao sagrado como algo ligado a Deus (dos cristãos) e o profano como aquilo que “não pertence” a Deus. Essa classificação de que o sagrado e o profano se referem ou não a Deus não é utilizada para o entendimento dessas duas categorias nesse trabalho. O que se quer com tal exemplo é demonstrar que existem líderes religiosos que tentam profanar espaços, por meio de doutrinas, para manter o controle sobre as pessoas, e, conseqüentemente, criar territórios religiosos. Assim, é válido ressaltar que sagrado não é significado de Deus (dos cristãos) e profano não é significado de Diabo.

criação de templos em diferentes bairros de uma cidade. Há também a busca pelo controle dos fiéis, que com seus testemunhos de fé levam pessoas a conhecer as igrejas, convertendo-as, aumentando, assim, o seu poder.

A relação entre fé, território e poder também deve ser analisada considerando a dinâmica espacial das igrejas pentecostais a partir da análise da estrutura organizacional dessas igrejas. Segundo Machado (1994, 1997 e 1997a), as igrejas pentecostais se hierarquizam com as seguintes instâncias de poder: organismos supralocais, templo-sede ou igreja-mãe, igrejas filiais, salões e pontos de pregação, conforme a Figura 04:

Figura 04 - Estrutura organizacional pentecostal.



Fonte: Machado (1997a, p. 41).

O organismo supralocal é formado por pastores e alguns fiéis que possuem cargos de maior poder na organização da igreja, sendo responsável por reger e orientar as igrejas que estão subordinadas a si. Este organismo pode possuir alcance regional, nacional ou internacional, dependendo da difusão alcançada pela denominação religiosa (MACHADO, 1994).

Subordinado ao organismo supralocal estão os templos-sede, que são igrejas locais que atuam como sedes do poder local. Em alguns casos o templo-sede também possui importância regional, uma vez que as cidades do entorno não são espaços viáveis para receber templos-sede, mas sim, templos filiais. “Os templos-sede são presididos por pastores locais que estão encarregados, entre outras coisas, de

atender e monitorar os templos filiados, os salões e os grupos de nucleação” (MACHADO, 1997a, p. 39). Os templos filiais são comumente chamados de congregações e se instalam, na maioria das vezes, em cômodos alugados em vários bairros de uma cidade. Apesar das congregações serem importantes para o crescimento de uma denominação religiosa, os salões e os pontos de pregação (grupos de nucleação ou germinação) desempenham papel mais significativo, pois segundo Machado (1994) esses são a base da hierarquia pentecostal.

A nucleação é uma prática informal, através da qual um crente ou um pastor reúne em sua própria casa, ou mesmo em qualquer lugar, um pequeno grupo de não-crentes curiosos em conhecer a Bíblia. Foi e continua sendo uma estratégia proselitista (estratégia de conversão) bem-sucedida que abarca de forma bem clara a dimensão territorial. [...] Não obstante os pontos de pregação estarem submetidos às instâncias superiores de poder (templo-sede, templo filial), eles alimentam o ciclo de reprodução pentecostal e desempenham um importante papel na conquista de novos territórios. (MACHADO, 1994, p. 141).

Esses pontos de pregação, quando bem sucedidos, transformam-se em salões, posteriormente em templos filiais, concretizando a estratégia de crescimento das igrejas pentecostais, que é pautada na descentralização. Machado (1997a) afirma que a descentralização é o motor de todo o ciclo de reprodução pentecostal, pois se a denominação religiosa não se descentralizar do templo-sede ela não conseguirá manter seu crescimento dinâmico, levando o templo-sede a se estagnar, perdendo a influência como agente de evangelização e de crescimento.

A territorialidade pentecostal é marcada pela descentralização de decisões e por uma informalidade que facilita de maneira considerável a difusão dessa crença no espaço. Tais características permitem ao pentecostalismo, não apenas o acompanhamento, mas, sobretudo, a adaptação às causalidades e às transformações inerentes e imanentes à sociedade moderna. (MACHADO, 1997, p. 230).

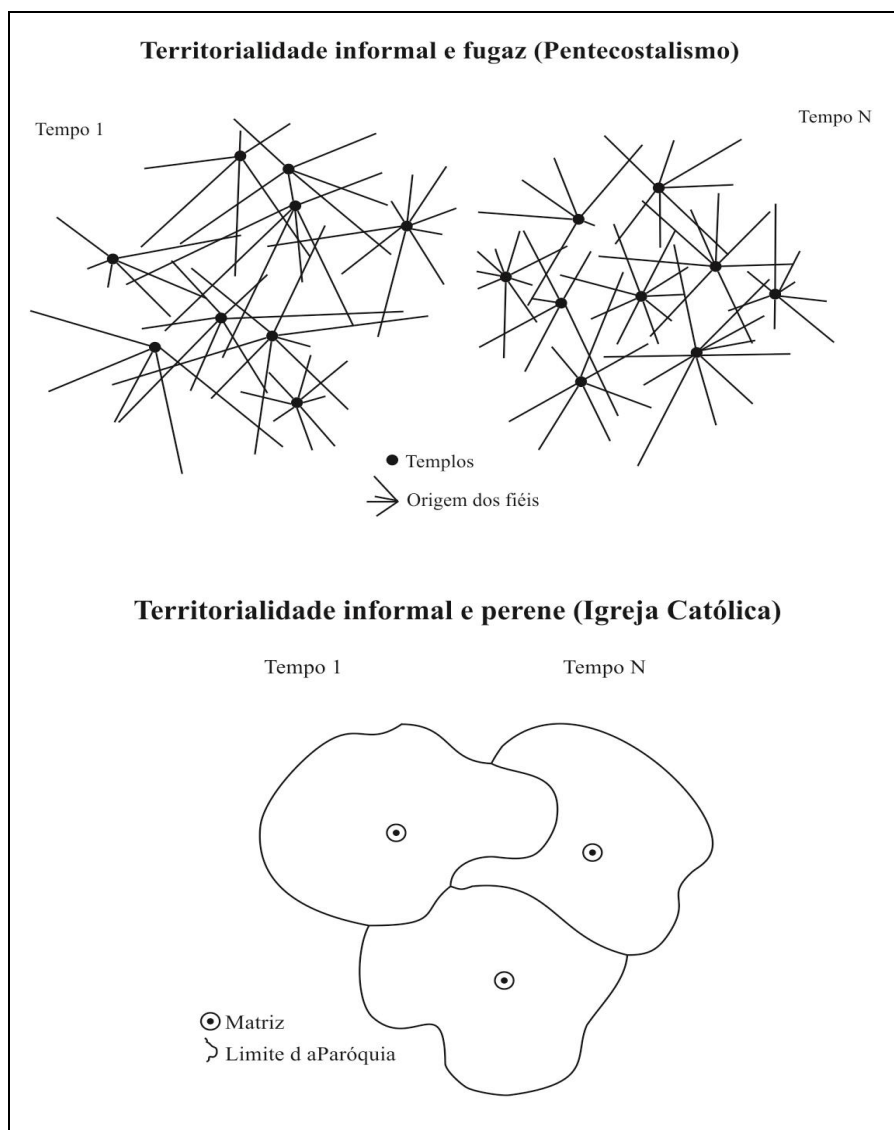
Diante disso, a idéia de territorialidade informal e fugaz do pentecostalismo, elaborada por Machado (1994, 1997 e 1997a), será tomada como referência para o entendimento da dinâmica espacial das igrejas. A autora afirma que a territorialidade e o território pentecostal não pode ser definido *a priori*, mas sim momentaneamente, pois a sua lógica é baseada na transitoriedade e mobilidade dos seus espaços sagrados. Com isso, novas áreas geográficas de atuação pentecostal

são delimitadas a cada momento, podendo até mesmo haver superposições territoriais para uma mesma denominação. (MACHADO, 1994, 1997 e 1997a).

A partir das ideias, Machado (1994, 1997 e 1997a) elaborou um esquema elucidativo (Figura 05) da territorialidade pentecostal, traçando uma comparação com a Igreja Católica – que possui dinâmica territorial diferente.

Assim, pode-se afirmar que a territorialidade das igrejas pentecostais é informal e fugaz, mesmo entre as que já se encontram consolidadas, pois podem existir, no mesmo bairro, dois templos de uma mesma denominação religiosa concorrendo entre si, confirmando a tese que o espalhamento espacial dessas igrejas está relacionado ao controle do espaço e consolidação do poder.

Figura 05 - Religião e territorialidade.



Fonte: Machado (1997a, p. 231).

Em um esforço de análise sobre as dinâmicas espaciais das igrejas pentecostais¹² é possível concluir que os templos religiosos das diferentes denominações encontram-se espalhados pelo espaço urbano, sendo que a maioria das igrejas evangélicas pentecostais, ao contrário da católica e dos centros espíritas, localizam-se em cômodos comerciais, em sua maioria alugados, construídos sem a finalidade de serem templos religiosos, nas áreas de maior concentração comercial dos bairros da cidade. Esta dinâmica pode ser explicada pelo processo de coesão em áreas urbanas, conforme indicou Corrêa (2005). Segundo o autor, o processo de coesão é definido como o movimento que leva as atividades a se localizarem juntas em determinado espaço, ou seja, é um processo gerador de um conjunto de atividades espacialmente coesas, resultado da produção capitalista do espaço diferenciadas em cinco formas:

- a) Apesar de não manterem ligações entre si, lojas varejistas da mesma linha de produtos formam um conjunto que cria atração para o consumidor que, estando interessado em um determinado produto, terá alternativas para escolhas;
- b) a presença de lojas de linhas de produtos diferentes, formando um conjunto espacialmente coeso pode induzir a compra de produtos que o consumidor não previa;
- c) complementariedade, onde muitas atividades tendem a se localizar juntas por terem atividades que se completam, como lojas de confecções e fabricação, companhias de seguros, bancos e sedes sociais de firmas, indústrias com ligações funcionais entre si como insumos e bens intermediários;
- d) criação de escala para o aparecimento de atividades necessárias, que uma empresa sozinha não conseguiria induzir [...];
- e) que muitas atividades exigem contatos pessoais e face-a-face, troca de informações e por isso se agrupam, como é o caso das sedes sociais das grandes empresas. Neste caso a acessibilidade é fundamental e a redução das distâncias entre as firmas é crucial [...]. (CORRÊA, 2005, p. 129-130).

Nesta perspectiva, é possível identificar duas formas de coesão que envolve as igrejas evangélicas – em especial as igrejas pentecostais, por possuírem maior mobilidade espacial – que são:

- a) Apesar das igrejas serem de naturezas distintas dos estabelecimentos comerciais, eles estão localizados juntos uns dos outros. Esse processo de coesão entre templos religiosos e estabelecimentos comerciais é explicado

¹² Para conhecer um estudo específico sobre as dinâmicas espaciais das igrejas pentecostais, confira Oliveira (2006).

pela facilidade de localização das igrejas em áreas comerciais, pois os cômodos comerciais vazios podem ser adaptados e utilizados como igrejas. Além disso, se localizar em áreas em que a circulação de pedestres e automóveis é intensa dá visibilidade à igreja, fazendo com que ela cresça e se consolide no local instalado.

b) As igrejas se localizarem próximas umas das outras. Apesar desta lógica espacial de instalação de templos ser contraditória, é altamente eficiente, principalmente quando as igrejas pentecostais se instalam próximas às igrejas católicas ou centro espíritas, pois podem receber os fiéis descontentes com essas denominações religiosas.

Além dessas duas formas de coesão, existe outra dinâmica espacial que envolve a lógica de instalação das igrejas pentecostais que deve ser destacada: elas se instalam em áreas de fácil acesso, servidas por linhas de ônibus e/ou por ruas e avenidas de fluxos rápidos e com facilidade de estacionamento, atendendo tanto os que possuem meios próprios de transporte quanto os que não possuem, facilitando, assim, o acesso dos fiéis, tornando-se um ponto positivo e de atração.

Assim, é possível afirmar que existe uma lógica espacial de instalação das igrejas pentecostais no espaço urbano, quais sejam: i) a presença das igrejas em locais onde há a facilidade de circulação de automóveis e pessoas – em função da presença de estabelecimentos comerciais, escolas, igrejas, estacionamentos, vias de acesso rápido, linhas de ônibus de transporte público; ii) a renda da população, e; iii) a taxa de ocupação do bairro.

Diante disto, explicar a instalação de igrejas pentecostais em determinados bairros das cidades somente analisando a renda da população é reduzir a análise. Para uma explicação coerente e mais próxima da realidade é necessário avaliar também o espaço em que as igrejas estão instaladas, considerando, para isso, a taxa de ocupação e a dinâmica espacial do bairro, ou seja, a centralidade criada ao longo da sua história pelos estabelecimentos comerciais e serviços existentes. É claro que tais considerações não podem ser aplicadas à risca para a análise do centro de uma cidade, pois as dinâmicas nestes espaços são diferentes das existentes nos bairros, entretanto, também será necessário considerar, entre outros, os seguintes elementos: comércio, facilidade de acesso, disponibilidade de cômodos comerciais e a circulação de pessoas e automóveis.

Considerações finais

O significativo crescimento das igrejas pentecostais no Brasil, destacado a partir do Censo Demográfico de 2000, despertou o interesse de vários pesquisadores das ciências humanas. Para o geógrafo, a compreensão destes fenômenos deve passar pelo entendimento das estratégias espaciais presentes na busca pelo controle do espaço e a conseqüente criação de poder sobre os fiéis.

As ideias apresentadas ao longo deste trabalho demonstram que é necessário considerar a dimensão espacial das igrejas para entender suas dinâmicas, uma vez que conforme afirmou Eliade (1992) a religião possui tanto uma dimensão espacial como temporal. Essas dimensões são tratadas pelo autor como sendo as responsáveis pela separação entre os espaços sagrados e profanos.

As propostas de interpretação dos espaços sagrado e profano a partir das igrejas pentecostais auxiliam na compreensão de suas dinâmicas. Conforme apontado anteriormente, as igrejas pentecostais não criam em seu entorno espaços profanos diretamente vinculados ao sagrado e espaços profanos indiretamente vinculados ao sagrado, como a Igreja Católica. Na esquematização de uma proposta de organização dos espaços sagrados e profanos a partir das igrejas pentecostais constatou-se que existem somente o espaço sagrado (centro do mundo) e o espaço profano. Tal esquema se altera somente quando a análise é realizada considerando os grandes eventos pentecostais (shows, pregações em estádios, por exemplo), no qual surge o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, além do espaço sagrado (centro do mundo) e do espaço profano que os rodeiam. Esses esquemas auxiliam na compreensão das dinâmicas espaciais, uma vez que a lógica de instalação de igrejas em construções ocupadas anteriormente por outro tipo de atividade (comércio e serviço) tende a inviabilizar a criação de espaços profanos vinculados ao sagrado.

O crescimento pentecostal no território brasileiro demonstra que existem lógicas variadas entre as diferentes denominações religiosas. Algumas igrejas têm representações significativas nos Estados do norte do Brasil, enquanto outras não conseguem ultrapassar as fronteiras do centro-sul. A concentração por regiões indica que existe uma lógica nas decisões de descentralização das denominações religiosas.

A lógica de difusão e crescimento das igrejas pentecostais baseia-se no número populacional das cidades, pois nas pequenas cidades o poder da Igreja Católica ainda é muito forte, dificultando a expansão dessas igrejas. No caso específico das cidades do interior dos Estados a instalação dessas igrejas também é

baixa, principalmente em função da forte presença da Igreja Católica ao longo da história de formação socioespacial do território. Em contraponto, nas cidades maiores, o crescimento dessas igrejas é bastante significativo, pois a Igreja Católica já não consegue atender os interesses de toda população, principalmente pela insatisfação pessoal dos seus fiéis, que leva as pessoas buscarem novas formas de vivenciar a fé, procurando, assim, igrejas que atendam os seus interesses espirituais e/ou materiais.

Apesar da construção de uma contribuição para o entendimento das dinâmicas espaciais do movimento pentecostal brasileiro, outros trabalhos devem ser realizados na perspectiva de uma compreensão mais completa. Entre outros, acredita-se que seja necessário diagnosticar o perfil dos fiéis freqüentadores das igrejas, para que assim seja possível estabelecer uma relação entre localização e condições socioeconômicas. Além disso, elaborar os históricos do pentecostalismo e das denominações estudadas e suas relações com espaço também contribuirão, sobremaneira, para o entendimento dessas dinâmicas.

Referências:

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave-Maria, 131ª ed. 1999. 1632p.

CLAVAL, Paul. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na Geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 147-166.

CORRÊA, Roberto Lobato. Territorialidade e Corporação: um exemplo. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura. (Org). **Território: globalização e fragmentação**. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC-ANPUR, 1996, p. 251-256.

_____. **Trajetórias geográficas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 304p.

_____. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 15-47.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. Coleção Geografia Cultural. 123p.

_____. (Org.). **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. 168p. Coleção Geografia Cultural.

_____. (Org.). **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000a. 112p. Coleção Geografia Cultural.

_____. (Org.). **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. Coleção Geografia Cultural. 196p.

_____. Geografia Cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: _____ (Org.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 9-18.

_____. (Org.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003a. 224p.

DUNCAN, James S. O supra-orgânico na Geografia Cultural Americana. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 63-102.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191p.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos centros de função religiosa**. 1972. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

FRANGELLI, Patrícia. **A Geografia da Religião no Brasil**: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, nº 31, p. 40-65. Jan/Jun 2002.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ed. IBPEX, 2008. 163 p.

MACEDO, Bispo. **Orixás, Caboclos e Guias**: deuses ou demônios?. Rio de Janeiro: Universal, 2000. 136p.

MACHADO, Mônica Sampaio. A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, nº 56 (1/4), p. 135-164. Jan/dez 1994.

_____. A lógica da reprodução pentecostal e sua expressão espacial. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SCARLATO, Francisco Capuno; ARROYO, Mônica. (Org.). **O novo mapa do mundo**: fim de século e globalização. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1997, p. 224-232.

_____. A territorialidade pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, nº 4, p. 36-49. Jun/dez 1997a.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, 1999. 246p.

OLIVA, Margarida. **O diabo no “Reino de Deus”**: por que proliferam as seitas?. São Paulo: Musa, 1997. 175p.

OLIVEIRA, Hélio Carlos Miranda de. **Amém? Amém! Estudo das dinâmicas espaciais das igrejas pentecostais em Uberlândia (MG)**. 2006. 102f. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia. 2006.

OTTO, Rudolf. **The idea of the holy**: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. 7. ed. Londres: Ed. Oxford University Press, 1936, 239 p.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. 608p.

ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas**: espaço sagrado da Baixada Fluminense. 1994. 231 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Explorações geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.

_____. **Hierópolis**: o sagrado e o urbano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 112p. Coleção Geografia Cultural.

_____. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 09-38. Coleção Geografia Cultural.

_____. Diversidade, religião e política, **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, nº 11 e 12, p. 27-32. Jan/dez 2001a.

_____. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 92p. Coleção Geografia Cultural.

_____. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette. (Org.). **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: Editora UFPR, 2002a. p. 197-214.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. **ComCiência**. 2005. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/12.shtml>>. Acessado em: 30 ago. 2005. 03p.

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Geografia**: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: 2005a. p. 191-226. Coleção Geografia Cultural.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Apresentação. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: um século (1). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p. 7-14. Coleção Geografia Cultural.

_____. Apresentação. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: um século (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000a. p. 9-14. Coleção Geografia Cultural.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à geografia das religiões. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo: USP, n. 11, p.21-33, 2002.

SAUER, Carl O. Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p. 99-110. Coleção Geografia Cultural.

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer**: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. REVER - Revista de Estudos da Religião, São Paulo, nº 9, p. 73-91. Jun 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p. 111-167. Coleção Geografia Cultural.

Recebido em: 06/04/2012.

Aceito para publicação em: 21/12/2012.