

A Geografia Profético-Mítica: a dramaticidade da geograficidade (neo)pentecostal

DOI: 10.54446/bcg.v13i2.2980

*Caê Garcia Carvalho*¹

Resumo

Cassirer, em sua filosofia das formas simbólicas, explorando as diferenciações e o cordão umbilical comum entre mito e religião, assevera que o primeiro já é a religião em potencial, enquanto esta não pode, por sua vez, perder completamente a estrutura do mundo mítico. Navegando nestas correntezas, Dardel nos apresenta uma Geografia Mítica e uma Geografia Profética enquanto modos de experiência da realidade geográfica. O que intentamos neste artigo é mostrar como, recobrando as bases de um cristianismo primitivo, a fé (neo)pentecostal enseja um retorno-convergência da forma simbólica "religião" ao "mito", uma via de retorno não imaginada por Cassirer. Neste contexto, busca-se apresentar a Geografia Profético-Mítica do movimento (neo)pentecostal e a dramaticidade de sua geograficidade. O debate se inicia com um preâmbulo teórico sobre as formas simbólicas e uma análise específica do mito e da religião, ao que se sucede a apresentação da constituição do pentecostalismo e sua consolidação no Brasil. Por fim, se discute a referida – e dramática – geograficidade de uma Geografia Profético-Mítica.

PALAVRAS-CHAVE: geograficidade, geografia profética e mítica, (neo)pentecostalismo, forma simbólica, religião e mito.

1 Graduado, mestre e doutor em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor do curso de Geografia da Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: cae.gcarvalho@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1112-6680>.

Introdução

Em *O homem e a Terra*, Eric Dardel (2015) pauta as bases fenomenológicas da Geografia. Num contexto de predomínio da ciência positivista, nos traz, ainda em 1952, reflexões acerca da relação carnal que nós humanos mantemos com a Terra – a qual o autor evoca sob o nome de *geograficidade*. Tal conceito lastreia as bases fenomenológicas da realidade geográfica constituídas sob três pilares categoriais – espaço, paisagens e lugares – na medida em que estes são diretamente experienciados como atributos do mundo vivido. As experiências tecidas nestes três referenciais compõem a *geograficidade* (RELPH, 1979).

Entendemos não ser acaso que o geógrafo a abrir os flancos acerca da experiência tenha se voltado, em suas reflexões, ao mito e à religião. Tratando-se de crenças fundamentais da existência, ambas, quando vividas, se pronunciam de maneira indelével no ser e fundamentam, pois, as experiências de mundo, as formas de vivê-lo e percebê-lo.

Seguindo as formulações do geógrafo francês, mito e religião implicam em distintas geografias, uma Geografia Mítica e outra Profética.

O que nos propomos debater é como, à luz do movimento (neo)pentecostal, se fundamenta uma nova geografia², não exatamente mítica e nem tão-somente profética, mas uma Geografia Profético-Mítica. Este é nosso objetivo primal. Esta nova Geografia se cumpre a partir de uma correlação estreita entre as formas simbólicas “mito” e “religião”, uma espécie de retorno-convergência que o cristianismo em sua vertente (neo)pentecostal impõe em sua cosmovisão. Parte-se da religião ao mito, um fenômeno singular, uma vez que a tendência é seguir-se, justamente, a direção oposta (CASSIRER, 1944).

Analisando as transformações sociais e culturais, Cassirer afirma que todo mito é religião em potencial e que mesmo os sistemas simbólicos mais elevados, as religiões, permanecem indissolúvelmente conectadas e penetradas por elementos míticos.

O que queremos demonstrar não é apenas a preservação dos elementos míticos no movimento (neo)pentecostal (em breve justificaremos tal escrita, com o “neo” em parênteses), senão, reitera-se, um *insidioso retorno* à forma simbólica “mito”. No referencial cassiriano, tratar-se-ia de uma degradação da própria religião, mas nos livramos desta assunção, pois, diferentemente do filósofo, não assumimos aprioristicamente que as religiões sejam mais elevadas moralmente do que os sistemas de crença que seguem a rubrica do mito, como, pensando na realidade brasileira, se enquadraria (tomando por base o escopo cassireriano) o candomblé.

2 Num pequeno parêntese, com a escrita em minúscula estamos nos referindo à geografia primeira – pré-científica e alicerce da ciência – do ser humano enquanto ser espacial que habita e experiencia lugares, territórios, regiões (DARDEL, 2015). Já a escrita em maiúscula para se referir à Geografia Mítica e Profética se justifica como substantivação de uma forma particular de experiência de mundo.

De maneira similar, não fazemos um juízo de valor acerca do mencionado retorno ao mito. Não diremos que o (neo)pentecostalismo se afiguraria como uma degradação moral das bases religiosas protestantes. O tratamos como um fato sociológico com notáveis implicações geográficas.

Tal retorno, em verdade, é, como já dito, uma convergência. Desta convergência se evidenciará a geograficidade da fé supracitada, a forma da relação ser-mundo germinada deste bojo. Doravante, veremos a dramaticidade – as cores vibrantes da luta do bem e do mal, de Deus e do Diabo – de tal geograficidade.

Apresentando a estrutura do artigo, além da presente introdução e da conclusão, o mesmo se divide em quatro seções. Na primeira, pautamos a dimensão simbólica da realidade humana; na segunda, exploramos, amiúde, as diferenças entre as formas simbólicas “mito” e “religião” e as geografias então edificadas sob suas égides particulares. Na terceira seção, voltamo-nos para as origens do movimento pentecostal para compreender o retorno-convergência entre religião e mito, debatendo ainda as transformações, correlações e diferenciações entre pentecostalismo e neopentecostalismo. No quarto item exploramos a dramaticidade da geograficidade (neo)pentecostal, temática por nós já expostas em outros trabalhos (CARVALHO, 2017; 2022a; 2022b; 2023) e, portanto, apresentada, aqui, de maneira telegráfica.

As formas simbólicas: mito e religião

Na elaboração de uma filosofia da cultura, Cassirer (1944) desvela a dimensão simbólica como a prerrogativa elementar do mundo humano. Seu ponto de partida, destaca-se, não baliza qualquer metafísica, senão parte de uma perspectiva materialista.

Apontamos no autor um esteio materialista uma vez que ele pensa a humanidade não nos termos do que nossa natureza física ou transcendental nos legaria, mas do que, pelo trabalho, o ser humano cria e transforma – o mundo (a natureza) e a si mesmo:

Man's outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature – but his work. It is this work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of “humanity”. Language, myth, religion, art, science, history are the constituents, the various sectors of this circle. A “philosophy of man” would therefore be a philosophy which would give us insight into the fundamental structure of each of these human activities, and which at the same time would *enable us to understand them as an organic role* (CASSIRER, 1944, p. 93; grifo nosso).

Neste contexto, as formas simbólicas (ciência, arte etc.) são fruto do trabalho humano. E o que Cassirer intenta discutir no campo da cultura? O autor objetiva, frente à pluralidade histórico-empírica, bem como às contraposições internas entre

as formas simbólicas apontadas, pautá-las em sua unidade. Tais formas não são criações isoladas, antes, possuem um laço comum, a saber, seu fundamento simbólico.

Estas formas particulares, deve-se ressaltar, se substanciam numa mesma função: respondem à estruturação da realidade humana via símbolos, imagens, conceitos... Assim, o que é próprio do mundo humano e, justamente, particular às formas simbólicas, é a estruturação da realidade, quer-se dizer, do tempo e do espaço a partir de uma composição que não se restringe à materialidade canhestra da natureza (materialidade agora tomada em outro sentido) e às introspecções subjetivas da mente humana individual. Em síntese, se ascende a uma abstração no enquadramento dos fatos.

Talvez uma comparação com os animais, estes desprovidos de tal dimensão simbólica, nos ajude a elucidar o ponto em discussão.

Todos os organismos vivos, o que nos inclui enquanto espécie particular, se adaptam ao ambiente no qual vivem.

Como discorre Geertz (2008), os animais possuem uma estrutura genética que os predispõem a atuar no ambiente, impondo uma correlação estreita entre o sistema receptor e o efetuator à atuação na natureza. Essa lógica dual – estímulo-atuação – é rompida no ser humano, funda-se um novo componente da relação ser-mundo que pode ser descrito como o sistema simbólico. Comparado aos animais, vivemos numa nova dimensão da realidade, afirma Cassirer (1944).

Arriscando uma aproximação improvável (MERGULHÃO, 2022) do referencial cassireriano com Heidegger (2005), enquanto os entes intramundanos (os objetos e as coisas do mundo) são desprovidos de mundo, os animais vivem num mundo empobrecido; vivem, antes, na natureza-ambiente. É com o ser humano que se funda o mundo. Aqui, a dimensão simbólica é fundamental.

No contexto anunciado, podemos dizer, então, que o ser humano não vive mais num universo meramente físico, vivemos num universo simbólico: “Language, myth, art and religion are parts of this universe. They are the varied threads which weave the symbolic net, the tangled web of human experience [...]” (CASSIRER, 1944, p. 43). Nós já não vemos a realidade em sua bruta imediatez física, ela se amálgama na atividade simbólica – “he has [the human being] so enveloped himself in linguistic forms, in artistic images, in mythical symbols or religious rites that he cannot see or know anything except by the interposition of this artificial medium” (ibidem).

Seja a ciência ou a arte, a religião ou o mito, as formas simbólicas representam-estruturam as formas de compreensão (e também de atuação) no mundo.

E quais as diferenças entre as formas simbólicas “mito” e “religião”?

Nas célebres formulações de Durkheim (1996), se nota como, nas sociedades tribais, impera o que poderíamos chamar de uma indivisibilidade do Ser. O animal totêmico não é uma representação da divindade, senão a própria divindade e,

ademais, compartilha consigo – com o próprio ser humano – uma linhagem. Em suma, não se rompe o cordão umbilical que liga, muito literalmente, a tudo e a todos:

The ethnologist Karl von den Steinen relates that members of certain totemistic clans of an Indian tribe asserted they were one with the animals from which They derived their origin: they expressly declared themselves *to be* aquatic animals or red parrots. Frazer relates that among the Dieri tribe in Australia the head man of a totem consisting of a particular sort of seed was spoken of by his people as *being* the plant itself which yields the seed (CASSIRER, 1944, p. 110; grifo do original).

Se este pensamento soa estranho aos nossos ouvidos ocidentais, podemos lembrar que o Deus cristão é, também, indivisível enquanto trindade: é o Pai, é o Filho e o Espírito Santo. É o mesmo princípio, no caso mítico, levado ao absoluto da existência.

Frequentemente a mente mítica foi tomada como irracional, ilógica. Afinal, como subsumir no círculo do mesmo parentesco, papagaios, raposas, corujas e a espécie humana?

Por mais que esta peculiar maneira de pensar a vida soe, aos olhos da ciência, como ingênua, não se deve ignorar sua coerência e, pois, sua *racionalidade particular*. Tomar o mito como irracional evidencia mais nossas pressuposições do que a compreensão interna do pensamento e funcionamento mítico.

Ademais, é fato notório que o conhecimento naturalista do mundo era muito mais aguçado nestas sociedades do que na contemporânea. Este argumento, enfim, já elide a suspeita de que a mente primitiva, por sua natureza e essência, é indiferenciada, confusa ou irracional.

A questão é que a visão da natureza não é, no mito, nem meramente prática ou simplesmente teórica, é *simpática*:

If the scientific thought wishes to describe and explain reality it is bound to use its general method, which is that of classification and systematization. Life is divided into separate provinces that are sharply distinguished from each other. The boundaries between the kingdoms of plants, of animal, of man – the differences between species, families, genera – are fundamental and ineffaceable. But the primitive mind ignores and rejects them all. Its view of life is a synthetic, not an analytical one (CASSIRER, 1944, p. 108).

No plano conceitual do mundo mítico o que permeia a unidade da vida é uma força misteriosa, vital; o maná pensando nas tribos polinésias descritas por Durkheim (1996), ou o axé, tomando como base as religiões afro-brasileiras (BERKENBROCK, 1999).

Neste contexto, a realidade é um mundo de ações e poderes mágicos, daí o acento que Cassirer presta às qualidades fisionômicas do objeto, mas não pensados em termos de sua materialidade, mas daquilo que a forma simbólica lhe legou enquanto tal: o sagrado, o tabu etc. Assim, conforme o autor, a percepção mítica está impregnada dessas qualidades emocionais; absolutamente, tudo está envolto numa atmosfera especial de alegria ou pesar, angústia ou excitação, exultação ou depressão. Não se pode falar das coisas tal qual Heidegger abordaria o ente intramundano. As coisas são benignas ou malignas, amistosas ou hostis, e não estão simplesmente à mão no uso cotidiano dos utensílios.

Sob os auspícios da Geografia Humanista preocupada em elucidar as experiências de mundo, cerne particular da geograficidade (DARDEL, 2015), a forma simbólica “mito” adquire pronunciada dimensão geográfica. Já estamos suficientemente munidos acerca da interpretação-experiência mítica da realidade para apresentar, então, qual geografia germina-se de seu bojo.

A Terra, no universo mítico, é origem e presença. Origem: fonte da vida, de onde emergiram homens e mulheres, bem como suas divindades e forças hostis. 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 do mundo” (ibidem).

A geografia pulsa o mundo simbólico nas cores vibrantes da conexão inextricável e espiritual¹ que une os seres – todos eles – e o mundo. A Geografia Mítica, assim, é mais do que suporte estritamente físico sob o qual se desenrola a vida, “ela é um *poder*” (ibidem; grifo do original) e se define pela qualidade do sobrenatural na percepção e atuação no mundo.

Em nossos estudos anteriores (CARVALHO; 2018; 2022a; 2022b) mostramos como uma relação fundamental, pautada nesta organicidade anímica do todo, implicava, por exemplo, num profundo sentimento de topofilia do povo de santo para com seu bairro – tal lugar emergia como lócus que medeia a relação sacra com os ancestrais míticos. Falando como Relph (2014), o lugar era prenhe de lugaridade (entendida como o fundamento do lugar no enlace que articula os sujeitos e grupos com os significados do próprio lugar; se tal enlace não se constitui, se o lugar perde a significação, seu fundamento se esvai e o que temos é, pois, um lugar sem lugaridade).

Vejamos agora os alicerces estruturais da forma simbólica “religião”.

Embora a ideia do todo se mantenha – impossível pensar em Deus sem evocar a totalidade criada por Ele –, esta concepção se sustenta por outros princípios. A natureza é agora visualizada não pela primazia da emoção: se a natureza contém um elemento divino, isto aparece não na abundância e absoluta união dos existentes, mas na simplicidade de sua ordem; já não é mais a grande e benigna mãe, trata-se da esfera da lei e da ordem perfeita de Deus (como, aliás, asseverava Ritter [LENCIONI,

2003], profundamente influenciado pelo cristianismo, tomando as diferenciações da Terra como uma ordem sistemática de Deus que caberia aos estudiosos desvelar).

Em conjunção com esta nova concepção, em verdade, o que lhe fundamenta, é um giro gravitacional na relação com o divino.

Comparando a transição da concepção mítica para a da religião propriamente dita (o que não se cumpriu por um *salto* revolucionário, senão por uma *sedimentação* revolucionária, nascendo do próprio mito e carregando em si muito de sua cosmovisão), Cassirer aponta como as religiões porvindouras – o zoroastrismo, o judaísmo, islamismo etc. – se opuseram radicalmente à disfuncionalidade dos Deuses gregos e à indiferença mítica da intencionalidade da alma.

Zeus, Afrodite, Dionísio etc., eram muito humanos, demasiadamente humanos – pecaminosos, mormente, moralmente suspeitos.

Nas sociedades mitológicas, pouco importava o que ensejava a ação, o que importava era o caráter fático, o conteúdo da própria ação. Não se tratava de uma questão de valores, era algo estritamente objetivo. Uma vez visto ou tocado uma pessoa, objeto, ou lugar com a marca do tabu, sua sorte estava lançada sem qualquer possibilidade de apelação. A ação do tabu era meramente mecânica.

O que a religião promove não é, exatamente, em si, a elisão do tabu. Mas o direcionamento que a si lhe confere o pensamento humano. Se trata, agora, da expressão de uma grande *vontade moral*. Não é mais o ato, mecanicamente, que está em jogo, mas a grandeza do espírito que enseja o ato:

In the prophetic books of the Old Testament we find an entirely new Direction of thought and feeling. The ideal of purity means something quite different from all the former mythical conceptions. To seek for purity or impurity in an object, in a material Thing, has become impossible. Even human actions, as such, are no longer regarded as pure or impure. The only purity that has a religious significance and dignity is purity of the heart (CASSIRER, 1944, p. 140).

Neste contexto, como expõe Dardel (2015), as revelações bíblicas destroem os quadros da experiência e da concepção mítica do mundo, quebra a ligação orgânica entre o ser humano e a Terra. Ela já não é mais experimentada como presença, perde sua áurea mágico-mítica:

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).

Na concepção profética a dimensão fundamental da existência é o porvir, está posto à frente, no futuro, em outro lugar que não a Terra – é o céu. Numa primeira colocação, pode-se dizer que a Terra nada mais é que passagem.

A particularidade (neo)pentecostal, no entanto, retoma as bases das concepções mitológicas de mundo. Não é por acaso que se empreende uma busca, segundo a genealogia do movimento, a um cristianismo primitivo nos quais os fundamentos mágicos da religião cristã (curas, manifestações do Espírito Santo etc.) eram mais latentes e que marcou o cristianismo em seus primeiros séculos.

Segundo Furtado (2011), o fervor religioso – caracterizado por experiências de cura, êxtase e profecias – foi candente no século I, impregnada com a ideia do dom do Espírito Santo. Conforme Edir Macedo, por exemplo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, é necessário, ao cristão, entender que o “tempo dos milagres não passou. Nos tempos bíblicos, os doentes eram curados, os leprosos eram purificados, os paralíticos andavam e os cegos passavam a enxergar. [E] esses milagres continuam a acontecer atualmente” (MACEDO, 2000, p. 104).

Por retomar essas características é que anunciamos que o pentecostalismo retoma as bases de um cristianismo primitivo, como muito bem explicita Oliveira (2017, p. 126):

Nesse reavivamento do fervor religioso abria-se espaços para posturas restauracionistas, que buscavam reviver a igreja do começo, dos tempos do Novo Testamento. Nesse afã, alguns grupos começaram a ler a Bíblia e buscar respaldo para suas experiências, de um lado, e, de outro, ao ler essas experiências extáticas do século I, queriam revivê-las no presente. Como a narrativa do evento de Pentecostes no livro de Atos dos Apóstolos era mais vívida e imprimia um ar de profecia e de extensão ao futuro, despertou nesses novos crentes no século XX um desejo de reviver o Pentecostes do século I.

É a partir deste processo que se poderá compreender a dramaticidade da geograficidade da fé evangélica ora em tela. Além de passagem – asseverada pela indiferença – se nota como a Terra também assume as vestes da tentação, d’onde um receio pelo mundo, e das forças divinas e diabólicas *conduzindo* os rumos da humanidade.

Não faremos breves apontamentos sobre a relação empírico-existencial que se estabelece com a Terra e seus lugares (como fizemos com o Candomblé), pois este será o foco específico de nossa terceira seção. Antes de expor este debate, entretanto, é necessário compreender a raiz do movimento de Pentecostes e como ele ganhou profundas raízes em terras brasileiras.

O Pentecostalismo e sua inserção no Brasil

Em geral, tem-se sob o selo de evangélicas as igrejas que se originaram direta ou indiretamente do ideário da Reforma, movimento de oposição ao catolicismo surgido no início do século XVI. Em que pese sua origem europeia, Campos (2005) afirma que, para tomar conhecimento da realidade do pentecostalismo brasileiro, é preciso compreender o processo norteamericano de afirmação da fé evangélica. Foram as bases litúrgicas e cosmológicas americanas que se difundiram no Brasil. Deste modo, seguimos a exposição do autor citado.

No início do século XX, afirma Campos, o campo religioso norte-americano estava embebido de forças centrífugas que propiciou, em apenas três anos, a transformação de centenas de fiéis em missionários pentecostais ante ao crescimento do número destes evangélicos. Se espalharam, inicialmente, pelos Estados Unidos, tomando, posteriormente, o mundo.

A questão primal é saber quais as condições sociais, culturais e econômicas permitiram o alastramento do pentecostalismo, fenômeno religioso ímpar no século XX, com 500 milhões de adeptos para o referido período e em expansão por todo o globo (CAMPOS, 2005); destaca-se ainda, com grande importância, o papel das igrejas brasileiras na "exportação" de suas "filiais" para diversos países em todos os continentes (ORO, 2017).

Segundo Campos, a grande efervescência do campo religioso refletia as agitações da última metade do século XIX, marcado pelo trauma e lembrança da Guerra Civil e seus correlatos: libertação dos escravos e as tensões raciais num país profundamente segregado; destacava-se ainda a crise prolongada da agricultura no sul do país, a migração interna às cidades do norte em processo de industrialização, afora a chegada de milhões de imigrantes pobres europeus. Neste contexto:

A explosão de movimentos voltados ao ideal de santificação oferecia às pessoas traumatizadas por uma guerra civil terrível, pela falta de um norte seguro, ou então deslocado pela mobilidade populacional, algumas ilhas de certeza. Assim, o "cinturão da Bíblia" e as comunidades emocionais seriam ricas oportunidades para o encontro de regras seguras, inflexíveis e indiscutíveis para a vida cotidiana. Em outras palavras, enquanto a demanda por vida espiritual crescia, a população buscava reconstruir a nação, e o caminho da religião seria um dos mais criativos para isso (CAMPOS, 2005, p. 105).

O contexto formativo da fé que se gestava – marcada por profunda crise social – pautava, pois, questões prático-imediatas³ ao intento religioso. Não se estava mais

3 Em que pese a atualidade deste escopo ainda hoje presente no pentecostalismo brasileiro, não se pode tecer generalizações muito apressadas, pois há clivagens internas e vertentes plurais no pentecostalismo (ALENCAR, 2014). Conforme Boechat, Dutra e Py (2018), por exemplo, a prática mais imediatista e de realização mágica não é uma característica basilar da Igreja Semeiar (localizada em Goitacazes-RJ), como o é, pois, na Igreja Universal do Reino de Deus.

na esfera intelectual-teológica, como se reverbera, inclusive, até hoje no movimento (neo)pentecostal brasileiro (a formação teológica, frequentemente, é só um detalhe... e mesmo dispensável). O encontro imediato – não mediado – com o Espírito Santo, o batismo em seu Nome, começava a se esboçar como núcleo da fé.

Sem cair na armadilha do individualismo, Campos (2005) passa a analisar como se fermenta o escopo do pentecostalismo através de seus líderes mais proeminentes na transição entre o século XIX e XX, reconhecendo que o exame biográfico de Charles Parham e William Seymour revela como um determinado indivíduo catalisa e exprime as disposições éticas e/ou políticas já presentes na sociedade e sem suas classes (BOURDIEU, 1992).

Charles Parham é uma figura emblemática porque foi o primeiro pregador a fazer a ligação entre experiências extáticas – os tranSES e glossolalias (falar em línguas desconhecidas, celestiais) – e a teoria do batismo com o Espírito Santo. Esta experiência mística foi tomada tal qual tiveram os apóstolos de Jesus no período da Festa de Pentecostes⁴, derivando o nome do movimento.

Aqui se instalava “a necessidade das pessoas se submeterem a uma ‘terceira bênção’ em sua carreira de fé, embora a tradição metodista falasse em apenas duas bênções: ‘conversão’ e ‘santificação’” (CAMPOS, 2005, p. 108) – justamente o recebimento em si do Espírito Santo, a literal glorificação do Senhor no fiel.

O segundo personagem em análise é o homem negro W. Seymour (assistira aos cultos de Parham de maneira segregada, num corredor [CAMPOS], 2005), tendo nascido na Louisiana, estado ao qual era formado em quase 50% por ex-escravos, situação que era a mesma de seus pais. Os italianos e suecos que trouxeram o pentecostalismo para o Brasil no início do século XX beberam de sua fonte.

Em Los Angeles, Seymour fundou seu próprio ministério – algo bastante particular e insidioso no (neo)pentecostalismo brasileiro: uma vontade, uma casa e umas cadeiras já são suficientes para lançar uma nova denominação. Na cidade dos anjos, a fama de Seymour se espalhou pelos Estados Unidos via imprensa.

Contraposições foram levantadas contra Seymour, desde ataques de cunho explicitamente racistas à reação das igrejas protestantes tradicionais que

4 “Pentekostes Hemera era o nome grego dado a uma antiga festa judaica, que acontecia no 50º dia após a Festa da Páscoa. Foi durante a comemoração dessa festa, exatamente após 50 dias da morte de Jesus, que os seus discípulos, reunidos em Jerusalém, tiveram experiências místicas profundas que transformaram um grupo de medrosos em ativos pregadores da mensagem que se tornou o centro do cristianismo: ‘Jesus está vivo e ressuscitou dentre os mortos’. Segundo a narrativa bíblica (Atos dos Apóstolos, 2.1-13), na pregação que eles fizeram, enquanto usavam a língua materna deles, cada estrangeiro, a despeito de ser falante de outras línguas, entendia em sua própria língua materna a mensagem, isso de uma forma milagrosa. Esse fenômeno passou a se misturar com outros acontecidos, especialmente na Igreja de Corinto, onde pessoas em êxtase falavam ‘em línguas estranhas’, segundo narrativa, reflexões e orientações de uma carta atribuída a São Paulo (Coríntios, 12.1-14.40). O movimento pentecostal clássico faria dessa manifestação mística o sinal visível de que alguém havia sido possuído pelo Espírito Santo” (CAMPOS, 2005, p. 108).

consideravam o que acontecia em Los Angeles apenas manifestação de um moderno tipo de fanatismo religioso marcado por misticismo.

Em verdade, tais igrejas perdiam o monopólio da fé, a convulsão social vivida no seio americano conclamava novos profetas e novas práticas (BOURDIEU, 1992). A oralidade da liturgia, os testemunhos de fé, o êxtase, as visões (afora a música no culto), os milagres de cura etc., cristalizavam um novo movimento que, de um lado, amalgamava, elementos da cultura negra e de suas religiões (BASTIDE, 1989) e, de outro, abraça um cristianismo primitivo assentado no dom e na graça divina na vida terrena (CAMPOS, 2005).

Posteriores dissidências não enfraqueceram o pentecostalismo que se alastrou pelos Estados Unidos e tomou o mundo, incluindo o Brasil.

A chegada em terras brasileiras se processou em 1910, embora o movimento tenha ganhado maior fôlego a partir dos anos 50-60 e um incrível ímpeto na década de 90 (ambos os contextos de profundas transformações e crises sociais internas ao Brasil, similarmente ao que ocorrera nos Estados Unidos [MARIANO, 2005]), tornando-se o segmento de maior crescimento religioso no país durante décadas.

O caldeirão (neo)pentecostal mantém os alicerces expostos, com grande ênfase à oralidade, ao dom do Espírito Santo e seu batismo, bem como às práticas de cura. Ponto nodal é, também, a luta elementar e indispensável contra o diabo – e, talvez, resida aí uma particularidade do pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro.

Não convém neste espaço analisar, em detalhe, as transformações sucessivas deste campo religioso, ao que nos reservamos, apenas, a explicar a conjunção-separação (neo)pentecostal.

O vocábulo neopentecostal se refere às igrejas evangélicas datadas a partir de 1970, considerada a terceira onda do pentecostalismo; a primeira e segunda ondas dizem respeito às igrejas fundadas em 1910 e a partir de 1950, respectivamente.

Cada onda agrupa um conjunto de igrejas que preconiza certa teologia, mas se o conceito de neopentecostal teve sua importância no contexto brasileiro na década de 90, pode-se dizer, hoje, que o conceito neopentecostal envelheceu. Esta é a conclusão de Moraes (2010), que o toma como espécie de conceito-obstáculo.

Em sua forma pura, o neopentecostalismo apresenta uma postura relativamente menos sectária e ascética⁵, notabilizando-se ainda pela pregação da Teologia da Prosperidade (a concepção de que, para que se tenha uma vida

5 Segundo Mariano (2005), os neopentecostais usam de brincos aos cosméticos, bem como decidem o corte do cabelo, diferindo, por exemplo, dos membros da Assembleia de Deus (Igreja pentecostal). Ademais, prossegue o sociólogo, ouvem e assistem rádio e TV, frequentam festas, praias, piscinas, praticam esportes etc. Esta afirmação, entretanto, deve ser bastante relativizada, pelo menos quanto à denominação-símbolo do neopentecostalismo brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus. Quanto ao cabelo, roupa, cosméticos, é válida, no entanto, festas, praias, piscinas e afins, tudo isso é praticamente inexistente no universo social dos membros adultos da Igreja (AUTOR, 2016).

economicamente abençoada, o fiel deve doar importantes somas à igreja). Mas, na coexistência no tempo e no espaço entre as três ondas, há um dinamismo marcado por trocas de experiências e práticas entre as distintas correntes. Assim, as igrejas historicamente segmentadas experimentam, na prática concreta, uma convivência na qual as diferenças se esgarçam. Neste contexto, pauta Morais (2010), classificá-las como grupos estanques é cometer um equívoco.

Por estas razões, grafamos o termo (neo)pentecostal. Ao mesmo tempo em que o parêntese indica possíveis diferenciações, sua assunção enquanto única palavra aponta para as possíveis – e frequentes – aproximações entre a típica pentecostal e a verve neopentecostal; esta configurando-se, ademais, não enquanto crucial ruptura, senão como uma terceira onda do pentecostalismo (FREESTON, 1993).

Conceitualmente, o que promoveria esta unificação entre as práticas pentecostais e neopentecostais? A marca de um cristianismo primevo, assentado nas curas, nas bênçãos, no recebimento do Espírito, nas glossolalias. O milagre é um dos alicerces fundamentais da fé, junto com a luta ferrenha e cotidiana contra o diabo. Essa é uma marca elementar deste segmento religioso, defendemos, no qual o pecado se cristaliza como amálgama ímpar da existência (CARVALHO, 2022a; 2022b; 2023).

E aqui se impõe a necessidade de algumas considerações teórico-metodológicas.

As pesquisas que embasam nossas reflexões são decorrentes de um grupo religioso em particular, a saber, a Igreja Universal do Reino de Deus. Porque, então, em nosso título, não fazer referência explícita ao referido grupo?

Justamente porque, na prevalência das influências mútuas entre as ondas pentecostais, a dimensão mítico-mágica (que seria típica do neopentecostalismo) *genericamente* ganha proeminência na estruturação do mundo dentre os evangélicos.

Afirmar que tal dimensão é uma marca dos evangélicos e das igrejas (neo)pentecostais é, certamente, um erro de generalização; Belzen (2010), aliás, já destacava como são arriscadas as generalizações no campo da cultura e da religião e nós próprios já alertamos (vide a nota 3) diferenciações internas dentro do (neo)pentecostalismo quanto à prevalência do que poderíamos chamar de misticismo no cerne da teologia apregoada nesta ou naquela igreja. No entanto, restringir a análise dos fenômenos indicados como pertencentes restritos do quadro da Igreja Universal é também incorrer em erro, pois se trata de um fenômeno muito mais amplo e difuso o qual, inclusive, permeia igrejas do protestantismo histórico.

Dificuldades burocráticas se interpuseram para efetivar nosso estudo com a Igreja Universal do Reino de Deus, requerendo autorizações das lideranças nacionais para entrevistarmos pastores e membros da Igreja. Depois de um tempo e sem nada avançar, lideranças locais aconselharam entrevistar apenas os membros e, assim, autorizações formais seriam dispensadas, bastando a palavra de um dos bispos locais

corroborando com o aval para a realização da pesquisa. Nessa conjuntura, sem saber se poderia cumprir a proposta levantada, outras igrejas foram visitadas, em especial a Igreja Batista Lírio dos Vales (localizada no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador), na qual acompanhei, semanalmente, os cultos por um mês no ano de 2014. À exceção da Teologia da Prosperidade, a dimensão mágica – dos dons divinos de cura e do recebimento do Espírito Santo à luta contra o Diabo, qualificações do que imputamos como pertencentes ao universo mítico – também se fez presente na referida Igreja

Nesta perspectiva, preferimos nos referir, genericamente, ao (neo)pentecostalismo como reluzente à dramaticidade da Geografia Profético-Mítica esboçada, reconhecendo, entretanto, pela pluralidade interna e fragmentações do universo evangélico, que se trata de uma generalização que requer ressalvas. A Geografia Profético-Mítica se instaura apenas quando a vida e o cotidiano são compreendidos através do embate e da polaridade entre Deus e o Diabo, emergindo, então, um mundo mágico; com tal adjetivação, o mágico, queremos apontar para as realidades extrínsecas do mundo sensível, embora o condicione, como veremos. Em suma, nos referimos ao campo do sobrenatural.

Uma nova Geografia Profética – Profético-Mítica: a dramaticidade da geograficidade

Quando Dardel escreveu sua obra em 1952, as consequências da evangelização do cristianismo e, ademais, de sua “pentecostalização”, não reverberavam nitidamente com implicações geográficas – pensando ainda que, como advogamos, a carga mágico-mítica deste cristianismo fora mais aguçada no Brasil (e estenderíamos a assertiva aos países da América Latina e, mais recentemente, talvez, também à própria África). Na conjuntura europeia dos anos 50, a Geografia Profética elide o mundo mágico, pauta a Terra como passagem através da racionalização da fé e se define pela escatologia, anunciando a glória do porvir sob a luz dos profetas (Maomé, Jesus...).

Vimos, no entanto, como, a partir do pentecostalismo ora em análise, como um mundo de milagres e bençãos, mas também horrores e perversões, toma forma. Aqui, como no mundo mítico, tudo está interligado, nada escapa de um jogo de forças e oposições: o Bem e o Mal, Deus e o Diabo, Cristo e o Pecado.

Podemos tomar exemplos genéricos deste novo mundo mágico.

Pastores da Igreja Universal se dirigiram à Brasília para fazer uma oração, no Planalto, para “desamarrar” o espírito maligno que destilava, em sua maldade, a crise na economia brasileira. E não, o ano do fato não açambarca o Governo Federal entre 2018-2022, estávamos em 2015 sob o Governo de Dilma Rousseff.

É lugar comum nas pregações se imputar à não pertença do Brasil no rol dos países desenvolvidos porque, aqui, nos desviamos do caminho do Senhor (entretanto, estamos, enquanto nação, cada vez mais evangelizados...) por conta de adorações pagãs (da adoração à Nossa Senhora Aparecida até pela presença dos

cultos afros), festas lascivas etc., tornando o país um berço onde o Diabo se sente em casa (MELLO NETO; SILVA JUNIOR, 2010).

Neste mundo mágico no qual nada está absorto, mas, antes, envolto naquela atmosfera especial da qual fala Cassirer (1944), onde tudo – absolutamente tudo – possui qualidades particulares, quando um convidado que iria tocar na igreja se ausentou por problemas repentinos de saúde, a responsável pelo culto indaga aos praticantes: “sabem quem foi que agiu para desvirtuar a glória do Senhor, não é?”. Não estamos, efetivamente, no mesmo mundo dramático descrito por Cassirer para pensar as sociedades míticas? A Terra retorna a ser presença, ainda que se qualifique enquanto presença a ser negada.

Nota-se como, pois, mesmo às questões cotidianas, o conflito, o mesmo embate Deus-Diabo, se faz presente. Para corroborar com o argumento, procuramos tecer correlações entre outras pesquisas e o nosso próprio material colhido através de nossa convivência por quase dois anos no período do mestrado com os evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus.

Tal diálogo com outras pesquisas se referenda, por um lado, para ilustrar como a concretude de um mundo mágico matizado pelo embate entre o bem e o mal, o Divino e o diabólico, transcende o particularismo da Universal e evidenciar, pois, como não se trata de um fenômeno particular da supracitada Igreja, senão que, genericamente, transpassa o universo evangélico contemporâneo (neo)pentecostal; de outro lado, esse aporte com outras pesquisas evita a repetição do que já analisamos em profundidade em outras publicações (CARVALHO, 2017; 2018; 2022a, 2022b, 2023), sendo trazidas aqui, pois, de maneira pontual.

De maneira similar à nós, Bessa (2006) aponta como o universo evangélico é permeado pela vida com Cristo e pelo convívio com o demônio, no qual se nota o deslocamento da responsabilidade do indivíduo às forças malignas: “embora o moralismo neopentecostal seja o mesmo que caracteriza as igrejas protestantes, não se falam em escolhas morais”, afinal, “o ser humano é presa de forças que desconhece e que o dominam, e contra as quais precisa se precaver e lutar” (BESSA, 2006, p. 42). O mundo *simpático*, de feição mítica, pois, se conforma: o ‘Diabo não brinca em serviço, espera uma brecha para destruir sua vida; o Diabo é psicopata, rapaz, fique aí brincando’ (CARVALHO, 2023) – fala de um obreiro em conversa particular (obreiros são uma espécie de “funcionários” da igreja, auxiliando nas atividades do sacerdócio; não há remuneração).

A conclusão particular de Bessa (2006) advém da análise da batalha espiritual e de sua relação com o erotismo, quando os fieis interpretam, de um lado, os conflitos conjugais a partir da ação de um terceiro (o demônio) e, de outro, a partir da constante atenção ao corpo e aos prazeres mundanos para não cairmos na lascividade do demônio.

Num último exemplo, Guimarães (2005) discute o pentecostalismo assembleiano (Igreja Assembleia de Deus, pentecostal) à luz da escatologia, expondo como há, no fiel, uma preocupação indelével com o porvir e pelo qual espera-se o

retorno *imminente* de Cristo trazendo o fim dos tempos. Dos 10 entrevistados pelo autor, nove afirmaram estarmos vivendo o fim dos tempos:

percebemos que a mentalidade escatológica dos pentecostais é permanente: em determinados períodos, ela continua existindo em um estado de latência e, de repente, sobrevém com um forte ímpeto à superfície [...]. Que tipos de acontecimentos [conduzem da latência à emergência]? Catástrofes naturais, guerras, pestes e outros fatos tidos como sinais precursores da volta de Cristo. Na vida cotidiana, o estado de latência parece ser o normal. O fervor, todavia, é imprevisível porque alguns fatores externos têm a capacidade de desencadear uma mentalidade preexistente (GUIMARÃES, 2005, p. 50-51).

Vivenciamos o fenômeno discutido por Guimarães (2005) em nossa pesquisa. Um belo eclipse lunar em 2015 deixou em polvorosa boa parte dos jovens da Igreja, vendo o fenômeno como uma manifestação do retorno de Cristo e não como algo físico-natural.

Esses casos fazem notar, de passagem, o que expressa Geertz (2008) quando atesta uma tautologia entre o *ethos* e a visão de mundo. O *ethos* é seu sentido moral e estético, enquanto a visão de mundo conforma a interpretação da realidade – a questão é que a visão de mundo decanta, em filigrana, o *ethos*; a visão de mundo se fundamenta a partir dos alicerces simbólicos dispostos pela religião; por fim, a visão de mundo comprovada na prática – a percepção do eclipse atestando a verdade cosmovisão religiosa – sustenta a certeza de si e, por sincronia, do próprio *ethos*. Tautologia. Tautologia na qual se manifesta os sinais divinos.

Certamente, para o caso brasileiro, o escopo de uma Geografia Profética se mantém: a Terra é passagem, a profecia se cumprirá no devir, no tempo segundo, na temporalidade originária da alma. Mas ela é, igualmente, Mítica: esta geografia está embebida dos sortilégios de um mundo fantástico (sobrenatural).

Se trata, propriamente, de uma Geografia Profético-Mítica.

Acreditamos que o substrato dramático já tenha sido, de todo, explicitado. Nos resta debater, pois, que geograficidade é esta que se lustra enquanto dramática. Iniciemos com apontamentos já indicados.

Enquanto passagem, a Terra se fundamenta pela indiferença: o único lugar vivido é a Igreja e os espaços entre os quais a mão da instituição religiosa alcança – tudo mais é vão. Mesmo respondendo gostar de morar no lugar, o Engenho Velho da Federação (Salvador-BA), quando questionada, então, se o bairro adquire algum tom especial, uma de nossas entrevistadas é taxativa: “pra mim, só mesmo a Universal”. Resguardando o alicerce Profético, o que importa é a vida com Cristo, a segunda, bem longe da Terra (CARVALHO, 2018).

Neste sentido, se entende as razões pelas quais, dos 10 entrevistados da Igreja Universal (de ambos os gêneros e idades variadas, adolescentes, adultos e idosos),

apenas um único jovem citou experienciar, para além da Igreja, um lugar – lugar entendido e apresentado aos entrevistados como:

“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” (CARVALHO, 2016, p. 129).

Enquanto presença, a Terra é sempre percebida como a oficina do diabo, lócus da tentação, das coisas mundanas, dos desvios, do pecado – e da luta, pelo e através do Senhor, contra tais forças malignas. Neste contexto, reforça-se o repúdio ao mundo, retroalimentando a interpretação da Terra como passagem. Frente à ausência de lugares vividos para além da Igreja, os candomblecistas entrevistados (10) citavam um amplo leque: outros terreiros, parques, praias (etc.) e o próprio bairro onde residiam. E, curioso notar, o único evangélico que citou experienciar outros espaços com as cores da topofilia (foram dois lugares citados: a escola e casa de amigos) é visto por sua irmã como desviado do caminho do senhor, entregue ao mundo ao se comportar ‘como um adolescente incrédulo’ (CARVALHO, 2023).

Essa nova Geografia Profética, uma Geografia Profético-Mítica, termina, pois, por desnutrir qualquer relação especial com lugares e territórios que não sejam, exclusivamente, os da fé. Por isso, reitera-se que o único laço topofílico desenvolvido (TUAN, 2012), lugar que desperta ao prazer e à felicidade, era com o templo (CARVALHO, 2022a; 2022b; 2023) e nada mais. Absolutamente, nada mais.

Conclusão

Nesta conclusão, seguimos duas veredas. De um lado, realizamos o protocolar apanhado das reflexões contidas no presente escrito; de outro, buscamos encetar um debate acerca dos ganhos analíticos dispostos para compreender a presença evangélica (neo)pentecostal e suas formas de atuação.

Discutimos neste artigo como, através da fé (neo)pentecostal, se amalgamam alicerces que figurariam na forma simbólica “religião” e outros que pertenceriam, seguindo Cassirer (1944) e Dardel (2015), na forma simbólica “mito”.

Neste contexto, anunciamos o emergir de uma nova geografia, nem Profética, nem Mítica, outrossim, uma Geografia Profético-Mítica.

As razões da consolidação de tal Geografia reside na fonte do movimento pentecostal e neopentecostal, a saber, as bases de um cristianismo primitivo, calcado na manifestação prático-concreta – através de curas, milagres, bençãos etc. – do Espírito Santo. Ademais, sobrevém ainda a constante luta entre Deus e os demônios tingindo as cores do mundo.

Neste contexto, a Terra não é mais e tão-somente passagem, como espelha a Geografia Profética. É também presença, seja das forças do mal, seja da glória do

Senhor, onde tudo e cada fenômeno mundano responde às dinâmicas de um mundo sobrenatural – o que insufla a forma simbólica “religião” com as fundamentações da forma “mito”. Propriamente, assiste-se a consolidação de uma Geografia Profético-Mítica.

Este fenômeno apresenta implicações socioculturais, políticas e geográfico-existenciais (queremos dizer, mais propriamente, afeitas à geograficidade) que reverberam umas nas outras e o desvelar da categoria de uma Geografia Profético-Mítica permite compreender a realidade de um país como o Brasil que terá nos evangélicos, a partir de 2032, o maior estrato populacional por religião (superando os católicos) e que tem, justamente nos (neo)pentecostais, o seu maior contingente (ALVES; CAVENAGHI, 2019).

Iniciando com a discussão acerca das implicações geográfico-existenciais, como nossas pesquisas anteriores atestam, matiza-se uma ruptura-disjunção ao mundo por parte do referido segmento religioso. Neste mundo dramático, todo e qualquer espaço perece em significação, tudo é indiferente ou amedrontador – a exceção é, justamente, a Igreja e seus territórios. Daí a ausência de topofilia para com os lugares do mundo.

Ademais, o esvair da experiência de mundo, posto que o que permanece de vínculo essencial é com a igreja, tendencialmente, evoca um alheamento acerca do mundo e seus dilemas; por exemplo, os membros da Igreja Universal não se envolviam nas atividades da Associação de Moradores do bairro; nos protestos que pululavam no Brasil em 2015-2016, o Pastor, em culto, dizia que “essa coisa de protesto gente, de luta, não vão não, não vão não. Sua preocupação é com a Igreja. Sua preocupação é com sua salvação” (CARVALHO, 2022).

Nesta seara, nota-se como a dimensão existencial da geografia atrela-se, sobremaneira, à dimensão política, entendida como a arena para disputas/negociações de interesses e pautas. Aqui, instaura-se uma contradição, pois, se aos fiéis se dispensa a organização e interesse de serem agentes com atuação política, é notório como, há décadas e com sucesso, as denominações evangélicas investem para eleger representantes políticos vinculados às suas igrejas. Subtrai-se o veio político – em sentido lato – dos membros para tornarem-se tão-somente preocupados com disputas eleitorais. A questão é que a política não se resume ao voto...

Como a pesquisa que enseja este artigo se deu entre 2014-2016, seria interessante perguntar em que medida essa dimensão política da experiência do mundo se faz ou não presente num contexto no qual o bolsonarismo se consolidou como força política no Brasil e que tem como uma de suas bases mais proeminentes, justamente, os evangélicos. Será que estes grupos religiosos se imiscuem, nos dias de hoje, em manifestações de cunho político? Será que nosso Pastor aconselharia seus seguidores a abdicar a participação em protestos ou faria apelos de adesão a depender da pauta? Pesquisas posteriores acerca desta temática, pois, merecem ser desenvolvidas.

No âmbito sociocultural, a questão mais imediata que se impõe é o ultrapassar dos evangélicos perante os católicos em termos populacionais. Mas, por detrás do dado demográfico, sensíveis problemáticas advêm: 1) o crescimento da extrema direita e sua ideologia (pois bem, retornamos à política) encontra nos adeptos do supracitado segmento um campo fértil de adesão por conta do apelo das pautas morais-cristãs, 2) crescimento dos casos de intolerância religiosa (SANTOS; DIAS; SANTOS, 2023) – além do medo, queda a agressividade contra as forças do demônio (BESSA, 2006) supostamente materializadas nos terreiros e entidades das religiões de matriz africana (CARVALHO, 2023) num mundo mágico e polarizado entre as forças do Bem e do Mal.

Para finalizar, convém apontar que é, justamente, a dimensão sociocultural – na esteira das formas simbólicas enquanto estruturação, percepção e atuação no mundo – que baliza o esvaziamento e alheamento para com o próprio mundo, evidenciando-se o enlace, pois, entre cultura e o aporte geográfico-existencial, entre cultura e as formas de experienciar a terra (o mundo), entre cultura e geograficidade.

Bibliografia

- ALENCAR, Gedeon. Pentecostaismos & ecumenismos: Deus e o diabo se (des)entendendo na terra do sol. *Caminhos*, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 220-239, 2014. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/3624/2116>. Acesso em: 28/11/2023.
- ALVES, J. CAVENAGHI, S. La transición religiosa y el crecimiento del conservadurismo moral en Brasil. In: PEREZ, G. (Org.). *Sexualidad, Religión y Democracia en América Latina*. México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C., 2019, p.169-210.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.
- BELZEN, Jacob. *Para uma psicologia cultural da religião: princípios, enfoques e aplicação*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BESSA, Daniela. A Batalha Espiritual e o Erotismo. *REVER*, São Paulo, n. 1, 2006, p. 39-49. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_bessa.pdf. Acesso em: 06/12/2023.
- BOECHAT, João; DUTRA, Roberto; PY, Fábio. Teologia da prosperidade campista - Apóstolo Luciano e suas ressignificações religiosas na Igreja Pentecostal Semear. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 198-220, 2018. DOI: [10.1590/0100-85872018v38n2cap07](https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap07).
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- CAMPOS, Leonildo. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, Novembro de 2005. DOI: [10.11606/issn.2316-9036.v0i67p100-115](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p100-115).
- CARVALHO, Caê. *Entre práticas e representações: o bairro do Engenho Velho da Federação segundo candomblecistas (do Terreiro do Cobre) e evangélicos (da Igreja Universal)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- CARVALHO, Caê. Experiências religiosas e dimensão espacial. *Mercator*, Fortaleza, v. 17, p. 1-15, 2018. DOI: [10.4215/rm2018.e17006](https://doi.org/10.4215/rm2018.e17006).
- CARVALHO, Caê. *A dimensão espacial da experiência religiosa: práticas e representações entre candomblecistas*. Salvador: EDUFBA, 2022a.
- CARVALHO, Caê. O espaço através da religião: percepções e representações espaciais entre candomblecistas e evangélicos. *GEOGRAFIA*, Rio Claro, v. 47, n. 1, p. 1-27, 2022b. DOI: [10.5016/geografia.v47i1.16749](https://doi.org/10.5016/geografia.v47i1.16749).
- CARVALHO, Caê. Os evangélicos e as paisagens do medo. *Geosul*, Florianópolis, v. 38 n. 88, p. 532-560, 2023. DOI: [10.5007/2177-5230.2023.e85784](https://doi.org/10.5007/2177-5230.2023.e85784).
- CASSIRER, Ernst. *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. Connecticut: Yale University Press, 1944.
- DARDEL, Erik. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- FURTADO, Larry. *As origens da adoração cristã: o caráter da devoção no ambiente da igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUIMARÃES, Robson. Os últimos dias: os pentecostais e o imaginário do fim dos tempos. *REVER*, São Paulo, n. 1, p. 31-53, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_guimaraes.pdf. Acesso em: 19/12/2023.
- HEIDEGGER, M. *Ser e o tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- LENCIONI, Sandra. *Região e Geografia*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- Macedo, Edir. *Estudos bíblicos*. Rio de Janeiro: Universal, 2000.
- Mariano, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MERGULHÃO, Adriano. O princípio e o fim. A contraposição entre Heidegger e Cassirer em Davos. *Toledo*, Presidente Prudente, v. 5, n. 1, p. 121-139, 2022. DOI: [10.48075/aoaristo.v5i1.28764](https://doi.org/10.48075/aoaristo.v5i1.28764).
- MORAES, Gerson. Neopentecostalismo: um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *REVER*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 1-19, Junho de 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf. Acesso em: 18/04/2023.

- NETO, Gustavo; JUNIOR, Maurício. A Sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, n. 3, p. 757- 786, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v10n3/04.pdf>. Acesso em: 19/12/2023.
- OLIVEIRA, David. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. *REVER*, São Paulo, v. 17, n. 2, p.119-140, 2017. DOI: [10.23925/1677-1222.2017vol17i2a7](https://doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i2a7).
- ORO, Ari. Transnacionalização evangélica brasileira para Portugal: tipologia e acomodações. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 19, n. 26, p. 14-51, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/169907/001052362.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 18/04/2023.
- RELPH, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. *Geografia*, Rio Claro, v.4, n.7, p.1-25, 1979.
- RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Org.). *Qual espaço do lugar?* São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 17-32.
- SANTOS, Ivanir; DIAS, Bruno; SANTOS, Luan. *Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: CEAP, 2023.
- TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

Agradecimentos

Agradeço aos pareceristas do artigo que muito contribuíram para o desenvolvimento das ideias presentemente debatidas. Suas considerações foram fundamentais, sobretudo para melhor precisar o campo religioso em tela e para destacar os ganhos analíticos advindos com a categoria da Geografia Profético-Mítica.

Prophetic-Mythical Geography: the dramatic nature of (neo)pentecostal geographicity

Cassirer, in his philosophy of symbolic forms, exploring the differentiations and the common umbilical cord between myth and religion, asserts that the former is already religion in potential, while the latter cannot, in turn, completely lose the structure of the mythical world. Navigating these currents, Dardel presents us with a Mythical Geography and a Prophetic Geography as modes of experiencing geographical reality. What we intend in this article is to show how, recovering the bases of a primitive Christianity, the (neo)Pentecostal faith gives rise to a return-convergence of the symbolic form "religion" to "myth", a way of return not imagined by Cassirer. In this context, we seek to present the Prophetic-Mythical Geography of the (neo)Pentecostal movement and the dramatic nature of its geographicity. The debate begins with a theoretical preamble on symbolic forms and a specific analysis of myth and religion, followed by the presentation of the constitution of Pentecostalism and its consolidation in Brazil. Finally, the aforementioned – and dramatic – geography of a Prophetic-Mythical Geography is discussed.

KEYWORDS: geographicity, prophetic and mythic geography, (neo)pentecostalism, symbolic form, religion and myth.

La Geografía Profético-Mítica: la dramaticidad de la geograficidad (neo)pentecostal

Cassirer, en su filosofía de las formas simbólicas, explorando las diferenciaciones y el cordón umbilical común entre mito y religión, afirma que el primero ya es religión en potencia, mientras que la segunda no puede, a su vez, perder por completo la estructura del mundo mítico. Navegando por estas corrientes, Dardel nos presenta una Geografía Mítica y una Geografía Profética como modos de experiencia de la realidad geográfica. Lo que pretendemos en este artículo es mostrar cómo, recuperando las bases de un cristianismo primitivo, la fe (neo)pentecostal da lugar a un retorno-convergencia de la forma simbólica "religión" a "mito", un modo de retorno no imaginado por Cassirer. En este contexto, pretendemos presentar la Geografía Profético-Mítica del movimiento (neo)pentecostal y la dramaticidad de su geografía. El debate comienza con un preámbulo teórico sobre las formas simbólicas y un análisis específico del mito y la religión, seguido de la presentación de la constitución del pentecostalismo y su consolidación en Brasil. Por último, se discute la mencionada – y dramática – geografía de una Geografía Profético-Mítica.

PALABRAS CLAVE: geograficidad, geografía profética y mítica, (neo)pentecostalismo, forma simbólica, religión y mito.

Artigo recebido em abril de 2023. Aprovado em novembro de 2023.