



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
GEOGRAFIA**



CAÊ GARCIA CARVALHO

**ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES: O
BAIRRO DO ENGENHO VELHO DA FEDERAÇÃO
SEGUNDO CANDOMBLECISTAS (DO TERREIRO DO
COBRE) E EVANGÉLICOS (DA IGREJA UNIVERSAL)**

**Salvador - BA
2016**

CAÊ GARCIA CARVALHO

**ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES: O
BAIRRO DO ENGENHO VELHO DA FEDERAÇÃO
SEGUNDO CANDOMBLECISTAS (DO TERREIRO DO
COBRE) E EVANGÉLICOS (DA IGREJA UNIVERSAL)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa

**Salvador - BA
2016**

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca do Instituto de Geociências - UFBA

C331 Carvalho, Caê Garcia
Entre práticas e representações: o bairro do Engenho Velho da
Federação segundo candomblecistas (do Terreiro do Cobre) e
evangélicos (da Igreja Universal) / Caê Garcia Carvalho.- Salvador,
2016.
228 f. : il. Color.

Orientador: Prof. Angelo Szaniecki Perret Serpa
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
Instituto de Geociências, 20160.

1. Geografia humana. 2. Religiosidade - Identidade social -
Bairro Engenho Velho da Federacao (Salvador, BA). 3. Igreja
Universal do Reino de Deus - Espaços públicos - Bairros. 4.
Candomblé - Espaços públicos - Bairros. I. Serpa, Angelo Szaniecki
Perret. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.


CDU: 911.3:248(813.8)

TERMO DE APROVAÇÃO

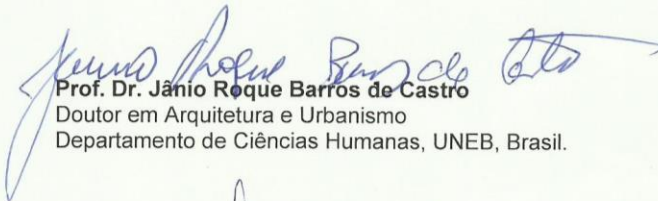
ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES: O BAIRRO DO ENGENHO
VELHO DA FEDERAÇÃO SEGUNDO CANDOMBLECISTAS (DO
TERREIRO DO COBRE) E EVANGÉLICOS (DA IGREJA UNIVERSAL)

CAÊ GARCIA CARVALHO

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa
Doutor em Planejamento Paisagístico e Ambiental
Departamento de Geografia, UFBA, Brasil



Prof. Dr. Jânio Roque Barros de Castro
Doutor em Arquitetura e Urbanismo
Departamento de Ciências Humanas, UNEB, Brasil.



Profa. Dra. Maria Estela Rocha Ramos
Doutora em Arquitetura e Urbanismo
Professora do Curso de Arquitetura da UNIME

Aprovada em Sessão Pública de 17 de junho de 2016.

Dedico essa dissertação a minha
família por todo amor e suporte.

AGRADECIMENTOS:

Agradeço especialmente a minha família por ter me dado força e suporte, num período deveras complicado de minha vida, para cumprir o que me propus ao entrar no mestrado. Agradeço ao meu pai por me ajudar nos estudos, lendo coisas comigo, ajudando na transcrição de entrevistas. Agradeço a minha mãe por sua presteza e amor. À Eta, pessoa que, sem as suas mensagens e cuidado maternal, seria ainda mais complicado para mim. A minha tia, por todo o carinho e por me ajudar também na transcrição das entrevistas.

Agradeço mais uma vez à mama por toda sua contribuição para o presente trabalho, desde a intermediação com uma Mãe de Santo à leitura de livros para mim e, muito importante, na transcrição das entrevistas.

Agradeço aos amigos pela força e por minha torcida. Declaro minha alegria por tê-los do meu lado, especialmente os companheiros Henrique, Marcel, Vinícius, Carol, Renata, Anna e ao meu primo-irmão Luizinho.

Uma outra amiga também foi deveras importante na consecução desta dissertação e, igualmente importante, na minha vida. Agradeço à Taline por me ajudar na elaboração dos esquemas analíticos presentes nesta dissertação e pelo help nas entrevistas transcritas. Companheira especial que tenho ao meu lado há seis anos e que, sem ela, sinceramente, não sei como chegaria até aqui – e agora não estou a falar deste trabalho.

Agradeço aos meus fisioterapeutas, João, Gilberto, Marcela e Cibele. Meus verdadeiros médicos cujo trabalho excepcional me permitiram melhor qualidade de vida e força para seguir a diante. Cibele, vale dizer, se tornou uma confidente e se trata da melhor profissional de saúde que eu já cruzei em minha labuta.

Agradeço aos professores de Geografia pelos debates em sala e por compreenderem minhas dificuldades. Destaco as professoras Catherine Prost e Maria Auxiliadora, tão preocupadas com o meu bem-estar que me permitiram regalias na sala, como, por exemplo, dar uma boa deitada.

Dentre os professores, um agradecimento especial ao meu orientador Angelo Serpa. São inúmeras as razões para esse agradecimento e me considero um felizardo por tê-lo como orientador. Profissional que leva a sério o que faz, exemplo de professor e de compromisso, instigante pesquisador e intenso nos debates que promove. Sem dúvidas, suas contribuições ao longo da minha caminhada desde a graduação e sua orientação neste

específico estudo foram fundamentais para o resultado destes dois anos de pesquisa. Agradeço também porque sei que sempre torceu para minha recuperação.

Agradeço também ao Grupo de Pesquisa Espaço-Livre Ação, coordenado pelo professor Angelo Serpa, pelos debates travados que resultaram em contribuições importantes em minha formação como pesquisador.

Não poderia deixar de agradecer, é claro, os professores da banca Estela Ramos e Jânio Roque, cujas contribuições foram importantíssimas. Um abraço especial para Estela, por, em momentos de dúvidas, ter me auxiliado mesmo fora do ambiente ritual da qualificação e pré-banca. Sempre solicita – seja por email ou WhatsApp – o meu carinho por ela só fez aumentar.

Agradecimentos mais que especiais:

Fábia – dona de cinco dos seis mapas presentes nesta dissertação. Não cobrou nada porque o nosso mundo já anda muito mercantilizado e as relações pessoais de amizade não precisam passar pelo mesmo crivo. Um amor! Concordo totalmente com ela.

Paula – construiu o sexto mapa e, da mesma forma, fez pela amizade. Outro amor!

Mateus – colega que passou uma tarde de domingo – inteirinha – em pleno carnaval para tentar restaurar parte deste trabalho que havia sido perdido porque o arquivo tinha sido corrompido... não deu certo, perdi quarenta páginas, mas não podia deixar de agradecer-lo a presteza. Mais um amor!

Nola – colega que fiz no NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações) em Cuiabá. Por acaso, anos depois, li um trabalho nos anais do evento e pensei: “massa, vai me ajudar um monte...”; quando fui olhar a autoria, tava lá Nola Gamalho e Álvaro Heidrich. Trocamos boas ideias e, para coroar, ela me presenteou com sua excelente tese, muito importante na construção de meu trabalho. Agradeço mesmo e demais a imensa confiança por ter disponibilizado seu trabalho que nem estava lá tão próximo assim de ser publicado. Amor dos amores!

Agradeço também aos entrevistados de ambos os credos, sem os quais a pesquisa não seria possível. Gostaria de nomeá-los, mas para preservar a identidade destes indivíduos, fico na generalidade.

RESUMO

Esta dissertação vislumbra discutir como a religião influencia o espaço social de dois grupos religiosos – candomblecistas (do Terreiro do Cobre) e evangélicos (da Universal) – bem como analisar a força dos credos na percepção, nas representações e quanto aos sentimentos que os agentes mantêm acerca do bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador-BA. A escolha do recorte se justifica por que a espacialidade do sagrado é algo singular no bairro: seguimos pela rua principal do Engenho Velho e passamos por inúmeras igrejas e vários templos religiosos de matriz africana. Neste caso de grande densidade religiosa, será ainda mais interessante nos determos em um dos objetivos específicos desta pesquisa: os territórios dos grupos religiosos, questão de particular importância, pois o convívio entre evangélicos e adeptos do Candomblé nem sempre é harmonioso. Iremos privilegiar, nesse estudo, aquilo que é o cerne da religião: suas concepções do sagrado. Buscamos analisar como o sagrado influencia a percepção do bairro e a constituição do espaço social dos grupos em tela. Conduzimos uma argumentação que parte das verdades religiosas – des-veladas pelo Divino e apropriadas por um corpo sacerdotal – impulsionadas pelos rituais que se direcionam e atingem o fiel. A ideia é entender o poder do discurso religioso na conformação dos itens aqui propostos (o que nos vincula, por sua vez, ao sagrado). Enquanto os candomblecistas têm um denso sentimento topofílico pelo bairro, os evangélicos se alternam entre uma gritante indiferença (os mais velhos) e uma intensa topofobia (entre os adolescentes), e as explicações para tanto residem, justamente, nos valores e representações religiosas – sempre remetidas ao seu caráter sacro. Na vinculação da religiosidade com outras esferas sociais, a força da religião na vida desses agentes nos leva a conceber um *habitus* religioso. Esse *habitus* pesa nas representações/sentimentos perante ao bairro e se manifesta de maneira concreta quando olhamos a espacialidade da vida social dos grupos em pauta. Para os candomblecistas, grande parte de sua vida social se erige em bairros populares da cidade de Salvador, isso porque são nesses bairros que o Candomblé é mais forte e é nos terreiros que os laços sociais são construídos. Entre os evangélicos, há uma negação do mundo e o esmagamento da vida social que fica restrita ao âmbito da Igreja, caso dos mais velhos. Para os mais novos, a Igreja direciona uma ampla gama de atividades – condicionando aprioristicamente, por uma ordem distante, as suas sociabilidades – no intuito de apartarem tais agentes do mundo, visto essencialmente como negativo.

Palavras-chave: Engenho Velho da Federação; religião e sagrado; espaço social; representação; *habitus* religioso.

ABSTRACT

We intend discuss how religion has an influence on the social space of two religious groups - *candomblecistas* (*Terreiro do Cobre*) and protestants (from *Universal*) - as well as the how these creeds have the power over perceptions, and representations around the agents' neighborhoods, *Engenho Velho da Federação*, Salvador-BA. This snippet was chosen because the spatiality of the sacred is singular in the neighborhood: following *Engenho Velho's* main street, many churches can be found and numerous temples of an African matrix. In such a context of high-density religious culture, it is really interesting to focus on one of our research goals: these religious groups territories, something of poignant importance, since the evangelicals and *candomblecistas* are not always living together harmoniously. In this study, we will privilege that which is the essence of religion: its conceptions of the sacred. Therefore, the ultimate goal is to analyze how the sacred influences the neighborhood perceptions and the constitution of the social space of the groups. We conducted an argumentation that is born from the religious truths - unveiled by the Divine and appropriated by a sacerdotal body - driven by the rituals that reach the faithful. The idea is to understand the power of the religious speech in the proposed items (which links us to the sacred). While the *candomblecistas* have a dense topophilia within the neighborhood, the protestants shift between outrageous indifference and intense topophobia (older and teenagers, respectively), which can be explained by the religious values and representations, always related to its sacred character. However, religions is not an independent realm and it converses with social, cultural and spatial elements. We will follow, then, the summoning of articulated religion to its position and condition in the social structure, with economic, cultural and social's capital (Bourdieu), which builds up to a religious *habitus*. This *habitus* is important to the representation and feelings about the neighborhood, but it is more powerful when we look to the spatiality of the social lives of the faithful's groups. To the *candomblecistas*, a big part of their social lives is lived in popular neighborhoods of the city of Salvador, since it is in this neighborhoods that the *Candomblé* is stronger and it is in the *terreiros* (temples) that the ties between the faithful are made. Between the protestants, there's a denial of the world and the suppression of social life, that becomes restricted to the church, for the older followers. For the younger ones, the church leads them to a wide range of activities - making a conditioning of their sociabilities early on - with the goal of detaching these agents from the world, seen essentially as a negative place.

Keywords: *Engenho Velho da Federação*; religion and sacred; social space; representation; religious *habitus*.

Lista de Figuras

Figura 1: Localização do Engenho Velho da Federação em Salvador.....	12
Figura 2: Limites territoriais do Bairro do Engenho Velho.....	13
Figura 3: Fotografia Aérea Vertical do Engenho Velho (1959).....	55
Figura 4: Fotografia Aérea Vertical do Engenho Velho (1976).....	57
Figura 5: Fotografia Aérea Vertical do Engenho Velho (1998).....	58
Figura 6: Igrejas e Terreiros no Bairro do Engenho Velho da Federação	60
Figura 7: Porção da ZEIS N° 13 e Abrangência no Engenho Velho	63
Figura 8: Residências Localizadas na Rua Apolinário Santana.....	64
Figura 9: Residências Localizadas nas Baixadas.....	64
Figura 10: Nações dos Terreiros no Bairro do Engenho Velho da Federação.....	85
Figura 11: Vertentes das Igrejas Cristãs no Engenho Velho da Federação.....	90
Figura 12: Mapa Mental, D. Neide.....	149
Figura 13: Mapa Mental, D. Mary.....	149
Figura 14: Mapa Mental, D. Carmelita.....	149
Figura 15: Mapa Mental, D. Jade.....	150
Figura 16: Mapa Mental, D. Marta.....	150
Figura 17: Mapa Mental, Janaína.....	152
Figura 18: Mapa Mental, Athayde.....	152
Figura 19: Mapa Mental, Gabriel.....	153
Figura 20: Mapa Mental, Caio.....	153
Figura 21: Mapa Mental, Seu Natan	154
Figura 22: Mapa Mental, Manuel.....	154
Figura 23: Mapa Mental, Cauã.....	155
Figura 24: Mapa Mental, Edilson.....	155
Figura 25: Mapa Mental, Teco.....	156

Lista de Tabelas

Tabela 1: Ano de Fundação das Igrejas Cristãs no Engenho Velho.....	59
Tabela 2: Percentual de Participações nas Religiões dos Moradores do Engenho Velho da Federação em 2010.....	65
Tabela 3: Estimativas do Número de Terreiros em Salvador.....	83
Tabela 4: Relação Entre a Idade e Vontade de Mudar-se ou Não do Bairro.....	165

Lista de Esquemas Analíticos

Esquema 1: Espaço Vivido e Lugar.....	26
Esquema 2: Princípios do Candomblé.....	34
Esquema 3: Princípios da Universal.....	35
Esquema 4: O Poder que Remonta ao Divino.....	110
Esquema 5: Tríade lefebvriana.....	145
Esquema 6: Aproximação Vivido-Percebido.....	145

Lista de Siglas

CP e PCC: Comando da Paz e Primeiro Comando da Capital, respectivamente.

SUMÁRIO

PARTE I – Introdução

<i>Palavras Iniciais</i>	11
<i>Metodologia</i>	28
<i>Prelúdio: a religião na contemporaneidade</i>	46

PARTE II – A Religião, o Bairro e seus Agentes

1. O Engenho Velho da Federação	52
<i>O surgimento do Engenho Velho</i>	52
1.1 Renda, cor e religião	62
1.2 Uma descrição fenomenológica	66
<i>À noite</i>	67
<i>Quando o galo cantou</i>	72
<i>Hoje é dia de festa</i>	75
2. Panorama das Religiões	78
<i>O Candomblé e o Cobre</i>	78
<i>Os evangélicos e a Universal do Reino de Deus</i>	86
3. A religião enquanto forma simbólica	95
<i>O sagrado e o profano</i>	100
<i>Habitus religioso</i>	102
<i>Poder e discurso religioso</i>	108
<i>Mitos e Ritos</i>	114
3.1 Um olhar sobre os ritos	117
4. Religião e espaço social	124
<i>O refúgio da casa</i>	129
<i>Quando a religião é marginal aos espaços de sociabilidade</i>	135
<i>Quando a religião aniquila o espaço social</i>	143
5. O Engenho Velho em representação: entre a topofilia e a topofobia	159
<i>Lugar do medo</i>	162
<i>O Engenho Velho, um espaço indiferente</i>	168
<i>O Engenho Velho, um Lugar</i>	169
6. Territorialidades do Sagrado e do Profano	187
7. A religião: Ser-Para-Outro	195

PARTE III – CONCLUSÃO

<i>Palavras finais</i>	200
<i>Práticas de bairro</i>	207
<i>Violência</i>	213
<i>Habitus religioso</i>	216
<i>Os templos</i>	218
Referências bibliográficas	222

PARTE I: INTRODUÇÃO

Palavras Iniciais

Este trabalho surge da curiosidade do autor através dos laços criados com pessoas (muito íntimas) que têm na religião o centro basilar de suas vidas. Fascinado por leituras instigantes de sociólogos, filósofos e historiadores, surgiu uma tenaz inquietação: como a religião se manifesta espacialmente? As primeiras leituras geográficas da temática religiosa vieram a partir das obras de Zeny Rosendahl, iniciada com o livro *Espaço e Religião* (2002).

Nesta obra a autora explora o que Alberto Santos (2002) chama de “espaço visível” das religiões, referente ao território religioso, isto é, templos, igrejas, terreiros etc., ou às dinâmicas disparadas pelos mesmos, como, dentre outras problemáticas, as romarias. Apesar das interessantes análises de Rosendahl (1999, 2002, 2008, 2012), bem como de outros pesquisadores desta linha, o que mais me interessava não era tanto a materialidade do fenômeno religioso, mas sim o cotidiano vivido dos fiéis, embebido pelo espírito de sua religião.

Ao seguirmos essa direção, nos aproximamos do caminho trilhado por Gil Filho (2008; 2010; 2012), encarando a religião como uma forma simbólica (CASSIRER, 1994), detentora de um *modus operandum* que particulariza um conhecimento e uma explicação acerca da realidade humana. Reside aqui o complemento do espaço visível – a saber, o “espaço invisível” (Santos, 2002) – subjetivo por excelência, imbricado com o imaginário e pertencente à filosofia de cada religião (concepções de céu, inferno, vida após a morte, reencarnação etc.). O que buscamos é explicitar como esse espaço invisível ganha contornos, clareza e forma – *tornando-se visível* quando nos voltamos para a constituição do espaço social dos grupos religiosos ou para as representações e o sentimento com relação ao bairro do Engenho Velho da Federação.

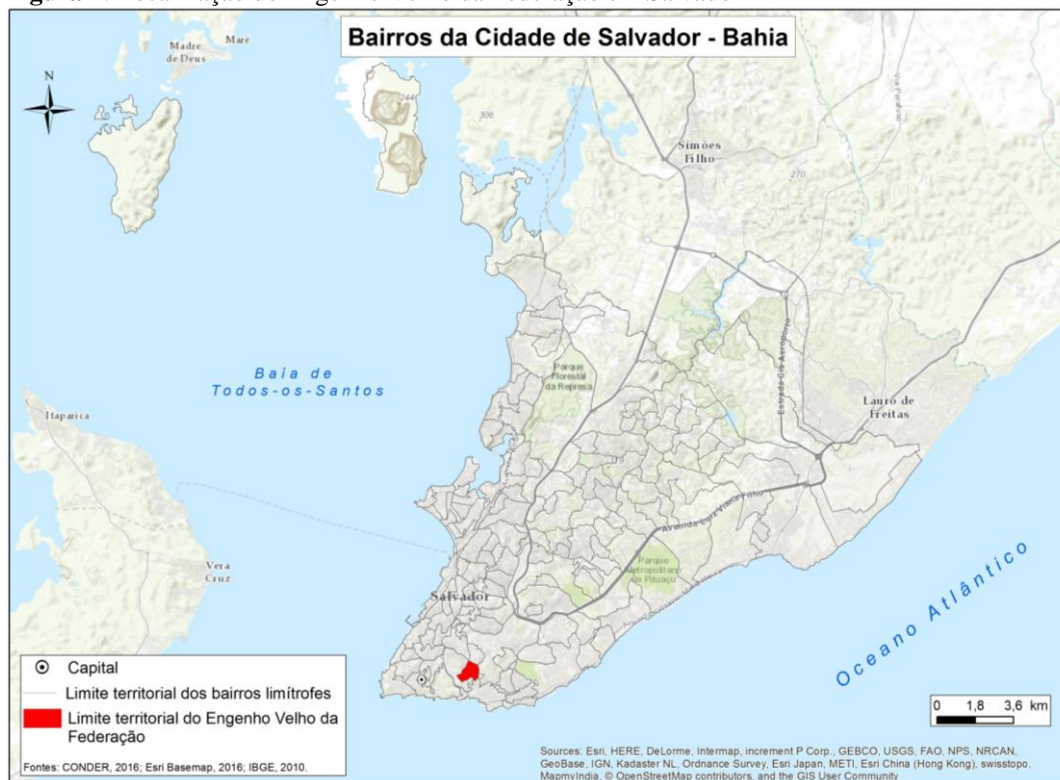
Assim, pretendemos discutir como distintas religiões (o Candomblé e outra cristã, Protestante¹) influenciam a constituição do espaço social desses religiosos, ou seja, objetiva-se compreender como distintas religiões – com seus dogmas, mitos, simbolismos

¹ Em verdade, trata-se da vertente neopentecostal. Entretanto, estão sob a rubrica Protestante as igrejas que se originaram direta ou indiretamente do ideário da Reforma, caso do movimento (neo)pentecostal (o assunto será detalhado no capítulo dois).

e representações – se fazem presentes e corroboram para a constituição da vida social dos sujeitos e suas consequências espaciais. Procuramos, então, investigar como a religião tem influência na constituição dos espaços para o lazer, na estrutura mental dos seus adeptos, locais para reunião do grupo religioso e de seus agentes (tomados individual e/ou coletivamente). Em suma², compreender a relação entre religião e lugares onde transcorre a vida dos sujeitos, suas sociabilidades – está aqui uma definição síntese do que entendemos por espaço social.

Para tentar responder essas questões, tomamos como estudo de caso, na cidade de Salvador, uma igreja evangélica – a Universal do Reino de Deus – e um terreiro de Candomblé – o Ilê Obá do Cobre, ambos localizados no Engenho Velho da Federação. A localização da Igreja e do Terreiro estudados será exposta em outro momento; é oportuno, no entanto, espacializarmos o bairro no contexto da cidade, vide as figuras abaixo.

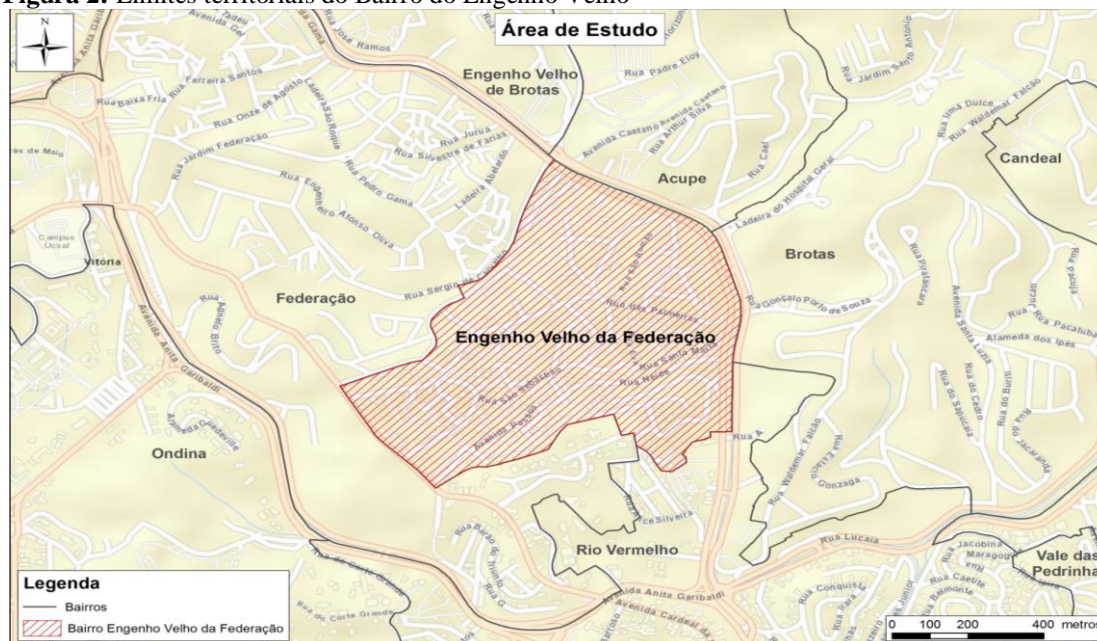
Figura 1: Localização do Engenho Velho da Federação em Salvador



Elaboração: Caê Carvalho, 2016.

² Advirto ao leitor que essa dissertação não apresenta a estrutura mais usual discriminando em tópicos “objetivos gerais”, “objetivos específicos”, “marco teórico-conceitual”, dentre outros. Tentou-se compor um texto mais fluido, dinâmico. Isso não deverá causar problemas na compreensão da pesquisa, uma vez que a explanação de nossas ideias e a explicitação de tais “objetivos”, “marcos teóricos” etc., segue uma construção gradativa com recontextualizações ao longo de nossos capítulos.

Figura 2: Limites territoriais do Bairro do Engenho Velho



Elaboração: Caê Carvalho, 2016.

No que tange à escolha do recorte, esta se justifica por que a especialidade do sagrado é algo singular no Engenho Velho da Federação. Seguimos pela rua principal do bairro – Apolinário Santana – e passamos por inúmeras igrejas (evangélicas e uma Católica) e templos religiosos de matriz africana (estes voltados para si, não tão chamativos como as igrejas), todos relativamente próximos. Neste caso de grande densidade religiosa, será ainda mais interessante nos questionarmos sobre os possíveis territórios dos diferentes grupos religiosos, constituindo-se num dos objetivos específicos desta pesquisa. O foco não é se voltar para os territórios sagrados simbolizados e encarnados pelos templos religiosos, mas sim analisar as territorialidades no espaço profano das ruas do bairro. É de particular importância esta questão, pois o convívio entre cristãos (mais acentuadamente os evangélicos e, dentre estes, os neopentecostais) e adeptos do Candomblé nem sempre é harmonioso e o preconceito dos “eleitos de Deus” caracteriza o olhar destes cristãos em relação às religiões de matriz negra. Nota-se, inclusive, uma apropriação da cosmogonia africana que é ressignificada por Edir Macedo, fundador da Universal (FILHO, 2006), e permite fundamentar teologicamente o preconceito. O líder religioso em questão levanta a pergunta – *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios* (MACEDO, 2014)? Assentado na Bíblia, já sabemos qual é a conclusão lógica.

Quanto aos motivos que impulsionaram a escolha dos específicos templos, tem-se causas distintas. Optamos pela Universal por considerar que essa Igreja vem ganhando

força no cenário nacional e internacional (presente em quase duzentos países), correspondendo a uma das maiores igrejas evangélicas, detentora, inclusive, de uma força política no cenário brasileiro³. A escolha do Terreiro do Cobre se deu por conta da mediação realizada por um colega; acreditamos ser mais fácil a realização das entrevistas – ao se tratar de religião – quando algum adepto nos abre as portas. Aliás, a ausência desse mediador na Universal tornou hercúlea a autorização por parte dos dirigentes da Igreja para concessão das entrevistas e consegui-las foi um fardo.

Um segundo objetivo específico, intimamente relacionado ao anterior, consiste em traçar um panorama, na escala do bairro analisado, a disposição das igrejas e dos templos das religiões de matriz africana, no intuito de mapear a distribuição espacial dessas instituições religiosas. Salienta-se a importância deste último objetivo num contexto no qual fé neopentecostal cresce e articula um discurso contrário e agressivo tendo como alvos principais o Candomblé e a Umbanda, as primeiras cooptando, inclusive, grande número de fiéis.

Para responder as questões propostas, nos apoiamos numa Geografia Cultural que se principia em compreender, justamente, como fenômenos da cultura se estendem até o indivíduo e, concomitantemente, são construídos por tais agentes. Vale acrescentar que uma Geografia Cultural é, necessariamente, Social: essa banal afirmação quer dizer que não se pode separar a cultura da sociedade a qual encarna e produz sua cultura (BURKE *apud* SERPA[a], 2007).

O fio que delinea nossa problemática desemboca nas *ações* dos sujeitos em tela, bem como nas *representações* que os diferentes grupos religiosos tecem acerca do bairro. Contudo, como afirmamos no parágrafo anterior, sabemos que a produção das subjetividades não é fruto estritamente pessoal e se levamos em conta o peso da religião – e sua linguagem particular – também devemos nos aproximar da produção capitalista do espaço e as inerentes contradições sociais e espaciais que são marca e condição dessa produção.

³ Um bom exemplo é o Partido Republicano Brasileiro. Esta sigla concentrava nove deputados federais evangélicos e se transformou em uma espécie de ‘braço político’ da Igreja Universal do Reino de Deus (MATOS, 2012). Há de se destacar que esse o projeto político da Universal é apoiado em sua territorialidade nas periferias brasileiras, expandindo a cada eleição o número de seus representantes nas diversas instâncias legislativas; nota-se, inclusive, que, muitas vezes, nos inúmeros eventos realizados por esta instituição religiosa, os pleiteantes à câmara municipal ou estadual (não presenciei, nesses eventos, um postulante à deputado federal) são apresentados, pedindo-se o voto destes evangélicos, “em nome de Deus”, para tais candidatos – numa perigosa associação entre política e religião.

Aclaremos estes dois pontos: a presença da religião (com sua linguagem peculiar) e da sociedade no indivíduo. Já dissemos anteriormente que a religião é uma forma simbólica que estrutura um modo de conhecer e perceber o mundo e constitui-se numa forma de conhecimento da realidade, dentre outras possíveis: há a ciência, a arte, o mito e o senso comum (acrescenta, este último, Geertz [2008] em comparação à Cassirer). Acerca do pensamento mítico, e cremos que possamos estendê-lo à religião, ambos se situam, a nosso ver, fora das esteiras da razão⁴. Contudo, isso não quer dizer que a religião (e o mito) seja(m) irracional(ais), mas possuem seu fundamento próprio, entremeada de parábolas narrativas e dissimulação – as parábolas remetem aos detentores do capital religioso e que, justamente por essa apropriação, estão autorizados a transmitir os conhecimentos e ensinamentos da religião; uma passagem da Bíblia vem elucidar este ponto: ao ser perguntado pelos discípulos por que falava em parábolas, Jesus responde que eles O entendem porque conhecem os “mistérios do reino” e outros não, que “vendo não veem e ouvindo não ouvem” (*Mat.* 13, 10-13). A parábola é uma necessidade, afirma Vitiello (2000, p.174-5): “em verdade, Jesus fala a todos e para todos. Compreendem-no, porém, somente os que entendem, além do significado explícito das palavras, os *mystéria*, ou seja, aquilo que nas palavras se re-*vela* continuamente”, ressaltando-se a necessidade dos detentores da verdade transcendental, os verdadeiros conhecedores da palavra divina⁵. Como discorre Cassirer (1994), a religião é um enigma tanto no sentido teórico, quanto no ético e está repleta de antinomias teóricas e contradições – deixando-se entrever, uma vez mais, o papel desempenhado pelos detentores do capital religioso.

A dissimulação, presente apenas no Candomblé e não no cristianismo, refere-se àquilo que *ainda* não pode ser sabido por determinado membro, pois este não se encontra apto para tal, segundo as regras rituais e hierárquicas; assim, está privado de conhecer

⁴ Para Cassirer, entretanto, apenas o mito está fora dos limites da razão. O autor concorda com São Tomás de Aquino, segundo o qual “a verdade religiosa é supra-natural e supra-racional; mas não é ‘irracional’. Com base apenas na razão, não podemos penetrar nos mistérios da fé. No entanto, esses mistérios não contradizem, mas complementam e aperfeiçoam, a razão” (CASSIRER, 1994, p.121). Essa assertiva, no entanto, não pode ser levada a sério: qualquer razão (tal qual a compreendemos no mundo científico) não pode ter como base uma verdade-inquestionável-teológica. O fato de ser inquestionável e, a partir dela e apenas por ela, enquadrar qualquer julgamento racional acerca da realidade humana, não me parece um aperfeiçoamento da razão, como comenta São Tomás de Aquino e reitera Cassirer, mas apenas seu adestramento.

⁵ Em verdade, retiramos o exemplo do contexto original, se bem que muito adequado ao que queríamos expor. Para o autor citado, “Jesus fala por parábolas, isto é, de modo oblíquo, pois tem consciência de que aquilo que tem a dizer não é dizível na língua do mundo – na única língua que há” (VITIELLO, 2000, p.174); ainda assim, deixa-se a mostra provisão dos que adquirem o capital religioso à comunidade como um todo.

determinadas questões ou mesmo entrar/ver específicos recintos reservados apenas aos mais graduados na estrutura religiosa.

A par do seu conjunto interno que fundamenta o próprio credo, a religião “é uma *realidade* de valor teológico porque encerra em si uma lógica, uma racionalidade própria; não uma racionalidade cartesiana, mas uma racionalidade que se verifica no seu sistema de regras, de coerências” (PINTO, 2002, p.84-5). Portanto, se quisermos compreender como a religião se faz presente na constituição do espaço social dos agentes pesquisados e como influencia sentimentos, valores e imagens frente ao bairro estudado, devemos levar em conta seu princípio interno – ou seja, suas regras particulares que sustentam sua coerência – e desembocam em suas “verdades”, seus simbolismos e suas representações.

Isso nos leva a pensar automaticamente na linguagem religiosa e nos meios entre os quais se expressa. Compreendemos a linguagem como um meio e um sentido – este, por sua vez, consciente ou inconsciente – de comunicação, ainda que o ato de comunicar não seja direto e esteja, de alguma forma, velado. Nas religiões estudadas, a linguagem religiosa se faz presente na leitura bíblica, na oralidade, nos ritos e nos gestos. E é claro que a linguagem religiosa está permeada da lógica de cada religião e expressa as parábolas ou dissimulações comentadas anteriormente. Apoiado nas ideias de Van Bruen, Queiroz (2006) nos fornece uma interessante metáfora da linguagem sustentada por uma plataforma – a plataforma linguística. Esta, em seu turno, possui suas regras para a efetivação da comunicação. No centro da plataforma nos movemos com segurança e, já próximos às margens, nossa estabilidade se desfaz, rui em sua estrutura, ainda que não desabe. Porém, se chegarmos ao seu extremo, há o risco de cair fora dela.

O centro da plataforma corresponde àquela linguagem cujas regras são claras: é o linguajar do cotidiano e das ciências. Indo para a periferia, a linguagem deixa a clareza do centro e assume o falar metafórico, analógico e até paradoxal, mas ainda continua submetido a regras, mesmo que chegue à extrema fronteira. Se ultrapassá-la, cessam as regras e caímos no falar sem sentido (QUEIROZ, 2006, p.18).

Vemos, então, que tanto a linguagem religiosa como a própria religião enquanto chave de estruturação para conhecer e perceber o mundo movem-se muitas vezes num terreno incerto, o que torna até difícil exprimir as certezas mais profundas do ser dos agentes em questão. Por exemplo, nas entrevistas, havia, poucas vezes, uma pausa frente à pergunta “de que maneira a religião se faz presente no seu cotidiano?”, “em sua vida prática do dia a dia?”. Em outros momentos aparecia de maneira imediata, mas extremamente vaga “em tudo, no meu modo de viver, de se relacionar”. Em ambos os casos não havia dúvidas de que estavam presentes, só não era tão simples formular o

pensamento, ou melhor, o pensamento sobre seu sentimento, colocando-se não mais no limiar da plataforma, mas em seu centro. Como comenta Weber (1999, p.177), a experiência religiosa “tem um caráter específico e se apresenta como conhecimento, não podendo, entretanto, ser reproduzida pelo nosso aparato intelectual e conceptual” e, desta maneira, “é verdade que toda experiência religiosa perde um pouco do seu conteúdo na tentativa de formulação racional – tanto mais, quanto mais profunda for a formulação conceptual”. Por isso não causa surpresa o fato de alguns entrevistados se exprimirem abandonando o centro e situando-se, por fim, nas bordas da plataforma, recorrendo a metáforas que seu corpo expressava tão bem – notava-se um “falar” do corpo, o gestual ou o brilho que caracterizava o gesto, constituindo-se também num modo de comunicação, mas inconsciente – junto à linguagem falada.

Analisada apenas inicialmente neste momento, sabemos que seria extremamente parcial e simplista creditar unicamente às religiões a conformação do espaço social dos grupos pesquisados. Isso torna ainda mais complexo o trabalho e a alternativa é não só analisar como cada religião atua na formação dos estilos de vida, mas investigar como distintos estilos de vida – que variam segundo faixa etária, condição e posição na estrutura social, dentre outros aspectos – também corroboram para formação dos espaços sociais. O objetivo aqui não é o de separar de um lado a religião e, de outro, os demais fatores, mas compreender a dialética que envolve a religião e as demais esferas da vida social.

O que denominamos de estilos de vida são constitutivos e reflexo do *habitus*, conceito da Sociologia cunhado por Bourdieu e de particular importância para compreendermos a dialética entre cultura e sociedade. Podemos afirmar que o *habitus* emerge enquanto mediação, pois caracteriza-se pela fecundação da sociedade no indivíduo. Visto que a sociedade é plural e composta por distintos grupos e classes, o *habitus* é constituído por características próprias desses grupos e classes que alimentam os traços individuais. Dessa maneira, se o *habitus* enquanto mediação evoca o peso da sociedade no indivíduo, por outro lado, ele se constitui pela mediação que se fundamenta na oposição entre as classes:

Compreende-se imediatamente que as práticas [...] que estão associadas às diferentes classes nos diferentes domínios da prática, organizam-se segundo estruturas de oposição, que são perfeitamente homólogas entre si por serem todas homólogas do espaço das oposições objetivas entre as condições [de existência] (BOURDIEU, 2007, p.167).

Essa citação nos revela o *habitus* como um princípio gerador de práticas e um sistema de classificação de tais práticas. As condições materiais de existência, os diversos

modos do capital⁶ (social, cultural e econômico), a posição na estrutura social, são geradores de um modo de agir, de se comportar no mundo (as práticas), mas também implicam numa percepção de tais práticas, resultando num olhar específico para essas ações. Assim, o *habitus* é estrutura estruturante por organizar a prática e as percepções sobre ela e, ao mesmo tempo, é estrutura estruturada, pois seu princípio interno e diferenciador das práticas, percepções e de suas representações está pautado nas mesmas diferenças, divisões, classes, frações de classes, que o sustentam.

Apesar da complexidade esboçada acima, no nosso caso particular encontramos grupos que se situam na mesma posição dentro da estrutura social, de capital econômico e cultural que apresentam pequenas variações individuais sem paralelo com as religiões. Quanto ao capital social, este se diferencia por conta da estrutura interna de cada religião: há, em geral, uma coesão social fortíssima nos terreiros e acentua-se, no caso do Cobre, que boa parte dos membros são parentes *de sangue*, estreitando os laços sociais e edificando a ideia de uma comunidade dentro do grupo religioso. Já no caso da Igreja Universal, impera uma lógica individualista assentada na ideia da salvação pessoal – ilustrativo desse caso é a pergunta corriqueira feita pelo pastor ao fim dos cultos “Quem vai vencer, Igreja?”, respondida em coro pelos fieis com um sonoro e retumbante “Eu!”.

Não queremos dizer, entretanto, que não surja um sentimento de pertença a uma comunidade entre os evangélicos, mas tal elo grupal é menos denso se comparado com os laços estabelecidos no Terreiro. Acrescenta-se também que algumas das ações desenvolvidas pela Universal se voltam, de maneira corriqueira, àqueles que não fazem parte da Igreja, no intuito de “conquistar mais almas para Deus” (quando utilizarmos aspas sem identificar um entrevistado, isso quer dizer que tais palavras foram ouvidas no cotidiano junto aos agentes desta pesquisa e não durante as entrevistas; acrescentamos que usou-se de codinomes para identificar a quem pertence a fala e não correspondem, portanto, aos nomes originais dos entrevistados). O oposto é verificado no Terreiro do Cobre, onde as ações não buscam expandir o número de adeptos e sim cumprir rituais e preceitos do próprio Terreiro, mesmo quando estes rituais são abertos para o público, não restrito apenas aos candomblecistas.

⁶ Bourdieu distingue três modos de capital: o econômico, auto evidente, diz respeito à renda monetária; o capital cultural é referente à instrução escolar; o capital social é mais complexo e podemos entendê-lo a partir do seguinte exemplo: a rede que se estabelece e une o indivíduo a um *corpus* maior cujos benefícios são oriundos dessa rede social. Formado em Direito, o filho de um renomado advogado tem mais relações sociais que podem lhe favorecer profissionalmente do que um advogado “comum”.

É claro que também se realizam ações para dar coesão social e cultural aos evangélicos – e para mantê-los afastados do mundo –, mas estas têm como alvo principal os jovens a partir das reuniões do grupo Força Jovem Universal e não atingem a totalidade da Igreja. Esse grupo e suas reuniões semanais aos sábados são, porém, fundamentais para a sociabilidade tecida entre os jovens (retornaremos a esse ponto quando discutirmos, efetivamente, o espaço social dos distintos grupos religiosos).

Um indicativo da consistência dos diferentes laços criados pode ser observado na nomenclatura utilizada em cada uma das religiões. No cristianismo como um todo somos filhos de um único e mesmo Pai, indiferenciado para cada um de seus filhos, o que nos torna irmãos independentemente de sermos ou não cristãos ou de pertencermos ou não à Universal. Já no Candomblé, existe uma infinidade de Pais (ou Mães!) – os Pais de Santo; cada Pai tem seus respectivos Filhos – os Filhos de Santo, pertencentes a um terreiro específico, com um Pai particular para o grupo, para cada terreiro.

A própria dinâmica interna do Candomblé, com seu sistema gradual de iniciação, contribui no fortalecimento dos vínculos sociais no conjunto hierárquico sob o qual se estrutura; e foram tais elos estabelecidos pelas relações familiares (para além do consanguíneo) que permitiram a sobrevivência cultural e social dos africanos e seus descendentes desde à escravidão (RAMOS, 2007, p.100).

Já aludi [...] às formas de relacionamento entre os pais no candomblé e seus filhos, marcadas pela mesma tradição de expectativas e deveres que se verificam nos sistemas familiares⁷. No caso da família de santo os padrões são muito semelhantes, senão idênticos, aos observados na “família patriarcal extensa” brasileira. Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densas no âmbito das emoções e dos sentimentos. São laços efetivamente familiares de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratidão e sanções; de tensões e atritos – tudo isto existe em uma família, tudo isto existe no candomblé (LIMA *apud* BAPTISTA, 2005 p.71).

Essa longa citação ilustra claramente a coesão que define um terreiro e, certamente, tais laços são ainda mais densos quando se trata de um Terreiro que tem por base uma família, como comentamos, também de sangue. Mas cria-se um dilema: enquanto os candomblecistas são parentes (de sangue ou de Terreiro), estes membros não se reúnem com tanta frequência, apesar de se verem corriqueiramente (haja vista que

⁷ Além das iniciações individuais, há ainda as coletivas; nestas, “será com seus irmãos de barco e terá mais liberdade, pois uma iniciação conjunta cria um sistema de solidariedade que acompanhará a todos para o resto da vida” (BENISTE, 2004, p.275).

moram no mesmo bairro); já entre os jovens, as inúmeras atividades realizadas pelo grupo Força Jovem Universal criam um elo afetivo, cotidiano e intenso de sociabilidade, como pudemos verificar pelas ações que procuram trazer lazer e espantar o mundo dos referidos agentes. Entre os mais velhos, os laços são mais frouxos e não se conforma um “espaço social religioso”, na verdade, nesta faixa etária, praticamente inexistente o espaço social.

O que buscamos nesta pesquisa em um de seus objetivos poderia ser expresso pela definição de um “*habitus* religioso” e de que maneira o mesmo influencia o espaço social dos grupos pesquisados (a ideia que se segue é de Certeau [2009]: não iremos grafar mais *habitus* em itálico, já que será um termo bastante utilizado nesta dissertação; da mesma maneira, a palavra *ethos* e *self*; por fim, os termos da língua Ioruba serão trazidos somente uma vez em itálico). Exemplo extremo da influência desse *habitus* (religioso) na constituição do espaço social dos fiéis é relatado por Fernandes:

[À] “mocidade evangélica” a cidade se encontra dividida entre espaços de *salvação* e *perdição*. Essa diferenciação espacial permite construir diferenciações territoriais de onde se pode, ou não, circular. Os espaços de *perdição*, ocupados pelo demônio, são alvos de evangelização, pois “ainda não teriam encontrado a verdade, expressa na palavra de Jesus” (FERNANDES, 2013, p. 73-4).

Esse seria um exemplo máximo da influência religiosa sobre quais espaços são frequentados ou não pelos fiéis, mas acreditamos ser plausível supor que as “preferências espaciais” são passíveis de verificação quando exercemos uma análise sobre o espaço social desses agentes e veremos que muitas nuances veem à tona, tão importantes quanto a dualidade extrema dos “espaços da salvação e da perdição”.

Reafirmamos que a importância da religião na vida dos agentes pesquisados não se pode compreender separando-a de outros elementos da vida social, pois “a força das crenças depende em parte do que está fora da religião” (QUEIROZ, 2006, p.17). Fora dos templos há um mundo com o qual a religião dialoga, princípios que a mesma nega ou afirma; toda uma conjuntura social no âmbito da produção capitalista do espaço condiciona a vida dos agentes em pauta e mantém esse diálogo com a religião. Na Universal, a riqueza é abençoada e “Cristo quer que você prospere, não viva na miséria”; a lógica capitalista da riqueza é catalisada pelo discurso religioso nesta Igreja e o não prosperar individual é fruto de sua apatia para se erguer economicamente ou porque sua fé não é verdadeira (outra possibilidade é você ter sido vítima de macumbaria⁸); no

⁸ É desta maneira que os evangélicos da Universal denominam as oferendas que os candomblecistas prestam a suas deidades (e estas são sempre vistas pelo olhar evangélico como maléficas, sem outra alternativa,

Candomblé, essa busca desenfreada pela benção econômica não possui tamanho apelo e muitas vezes é vista de maneira contrária, sobretudo quando está em jogo os espaços naturais de que se serve essa religião em seus rituais, balizada, por sua vez, na cosmogonia do próprio Candomblé (debate presente no capítulo cinco).

Nesse mundo que está fora dos templos inclui-se a dimensão espacial da sociedade, pois imediatamente afora do seu limite sagrado, configura-se um lugar – o bairro do Engenho Velho da Federação. O bairro emerge com toda força nos discursos apresentados e ambos, religiões e bairro, se interconectam em representações, desejos e valores.

Diversos autores reclamam a necessidade de uma ontologia geográfica e procuram suas bases na fenomenologia (HOLZER, 2008, 2014; BERQUE, 2012; RELPH, 1979, 2014; BERDOULAY, ENTRIKIN, 2014; MARANDOLA JR., 2014; SARAMAGO, 2014; DARDEL, 2015). As discussões encabeçadas por estes geógrafos se alinham, em alguma medida, em maior ou menor grau, ao pensamento de Martin Heidegger.

Como discorre Ligia Saramago (2012) acerca do pensamento heideggeriano, a problemática espacial na ontologia fenomenológica deste filósofo foi ganhando cada vez mais importância no crivo de suas ponderações desde sua primeira publicação, *Ser e Tempo*. Contudo, já há um germe nesta obra que reivindica um olhar à espacialidade, a noção do *Dasein*, o ser-aí (HEIDEGGER, 2012[a]). Nas palavras de Saramago (p.195-6), ser-aí significa existência e serve indiferentemente para identificar o homem e o mundo na obra de Heidegger. A relação fundamental é que ser implica em estar e pertencer a algum lugar (p.204-5), o ser é e está aí – aí nesse espaço geográfico, poderíamos dizer – ou, nas palavras do próprio Heidegger (2012[b], p.126-7), o homem *é* na medida em que *habita* a Terra.

No habitar a Terra, meu corpo-consciência vai ao encontro das coisas (e das pessoas) e, a partir de então, se constitui meu mundo – esse mundo vivido que pretendemos discutir em relação aos respectivos grupos religiosos, seguindo a trilha de uma Geografia Humanista preocupada com os espaços e lugares *dos homens* (MELLO, 2012, p.34). Contudo,

[...] apesar de vivermos nele, o mundo-vivido não é absolutamente óbvio e os seus significados não se apresentam por si mesmos, mas tem de ser descobertos. A dificuldade é como fazer isso sem destruir a riqueza e a complexidade dos significados. A descrição e interpretação fenomenológica oferecem métodos bem desenvolvidos para se realizar essa tarefa (RELPH, 1979, p.4).

ainda que peça uma benção para si e não um mal direto à outrem; mas como socorrem aos “demônios” e não ao “verdadeiro” Deus, só podem estar condenados).

Tentar-se-á, justamente, desvelar esse mundo vivido dos grupos estudados. O ponto de partida para o compreendermos é que na medida em que “o homem se apropria desse espaço, ele se torna ‘mundo’, a partir da fixação das distâncias e das direções”, estas escolhidas e aquelas suprimidas pelos sujeitos no seu habitar a Terra, em seu viver cotidiano. Desse modo, o espaço, “uma vez apropriado pelo homem, se torna ‘lugar [mundo vivido]’” (HOLZER, 2014, p.291).

Nas palavras de Dardel vemos que

antes de toda escolha, existe esse “lugar” que não podemos escolher, onde ocorre a “fundação” de nossa existência terrestre e de nossa condição humana. Podemos mudar de lugar, nos desalojarmos, mas ainda é a procura de um lugar; nos é necessária uma base para assentar o Ser e realizar nossas possibilidades, um *aqui* de onde se descobre o mundo, um *lá* para onde nós iremos (DARDEL, 2015, p. 41).

Esse lugar que existe antes de toda escolha e que é a base onde se assenta o Ser dos agentes em questão é a matriz que constitui o seu mundo (mantivemos “Ser” em maiúsculo dessa vez para sermos fiéis às palavras do autor, Dardel). Mas isso não quer dizer um localismo reduzido unicamente ao bairro do Engenho Velho da Federação, uma vez que o conceito de lugar não está encerrado neste específico pedaço de terra, mas também se define “a partir de sua própria negação, ou seja, como uma arena de liberdade e escapismo, não como algo fechado, mas como um campo aberto [...]” (MELLO, 2012, p.64). Afinal, se o ser-aí indica a existência do ser num lugar – o citado bairro –, uma complexa interação escalar reside nesse ser que habita o Engenho Velho: ele também está-aí numa cidade, num bairro periférico desta cidade; da mesma maneira, está-aí na Bahia, no Nordeste brasileiro, e podemos estender esse jogo escalar até tomarmos o planeta como um todo.

É notório e amplamente discutido na Geografia como o a globalização promove uma crescente integração espacial no seu processo produtivo, mas essa integração também une os indivíduos com lugares distantes além do seu lar. Relph comenta o caso:

O geógrafo Paul Adams tem escrito sobre o que denominou de “o eu sem limites” que podemos entender a partir do meu próprio exemplo: estou em um café numa rua de Seattle, longe de minha casa em Toronto, bebendo um café de El Salvador feito em uma máquina italiana, escrevendo um artigo para ser publicado no Brasil e ocasionalmente lendo e-mails de amigos de cidades distantes. Minha experiência de lugar é ao mesmo tempo intensamente local e sem limites por meio das tecnologias modernas (RELPH, 2014, p.30-1).

No caso ilustrado vemos o “eu sem limites” por meios indiretos, através duma rede produtiva ou informacional que interliga lugares – nem por isso menos concretos são estes meios; acrescentamos também os (meios) diretos, d’uma experiência efetiva de espaços

distantes uns dos outros decorrida da evolução tecnológica. Poderia o próprio Relph dar uma aula em Toronto e ter que viajar para realização de uma conferência no México dias depois ou até no mesmo dia, por exemplo.

É claro que nem todo mundo experiencia um extenso complexo de lugares distantes e não são todos que gozam das benesses tecnológicas. Contudo, por conta dos avanços da tecnologia da informação – notadamente a televisão, o rádio e a internet – é difícil encontrar quem não esteja de algum modo integrado nessa rede informacional, bem como virtualmente todos os lugares do globo estão imersos – ou são alvos, por isso a virtualidade – na rede produtiva global.

Mas o que se quer mostrar aqui é que todos nós estamos de alguma maneira conectados a outros lugares, em diferentes escalas. Seja uma ligação tênue, indireta, com os produtores e idealizadores do computador no qual escrevo neste instante (exemplo adaptado de Berque [2012, p.9]), ou direta, por exemplo, a Chapada Diamantina e, mais especificamente, Lençóis – cujos laços topofílicos trago desde a tenra idade. Vale dizer que, mesmo no caos urbano de Salvador, trago essa cidade comigo – exemplo claro que o sujeito é um carregador de lugares (CHAVEIRO, 2012, p.271).

Mas é igualmente certo que minhas ligações existenciais, em muitos casos nem tão profundas ou afetivas, me remetem à cidade de Salvador. O mesmo se verifica com relação aos agentes pesquisados, já que ambos os grupos experienciam o bairro em sua cotidianidade e outras áreas da cidade, de maneira ocasional ou habitual, seja por conta de estudos, da religião, pelo trabalho ou lazer etc.

Tais agentes trazem, entretanto, em suas subjetividades, elementos da ordem global, como o gosto por músicas internacionais, as únicas que, além das canções gospel, são o ponto central do lazer de Ian, um membro e futuro obreiro – assim ele espera – da Igreja Universal (e à medida que este último estilo musical cresce em sua preferência, canções estrangeiras vão perdendo cada vez mais espaço). Outro exemplo é referente ao trabalho dos agentes pesquisados, que perpassam pelos enclaves da divisão do trabalho, com profissões marginais e de baixa remuneração. Essa divisão também remonta, ao menos indiretamente, ao processo de divisão internacional do trabalho e, mais uma vez, retornamos à escala global. Acrescenta-se também a produção do espaço que se configura numa escala planetária.

Já comentamos como a ideologia capitalista encontra ressonância na Universal e esse fator hegemônico, global, tem forte correlação com o ideário da Igreja em questão e

ilustraremos como esse processo tem repercussão acerca da representação do Engenho Velho.

O longo delinear sobre a problemática espacial em seu caráter ontológico irá nos servir para compreender o Engenho Velho enquanto lugar através do qual os referidos agentes balizam seu habitar a Terra, mas este lugar também possui veios do global – esse é o ponto que temos em mente: a abertura do lugar a outras escalas.

Para precisarmos essa questão, não poderia haver melhor citação que a de um membro do Terreiro do Cobre, Seu Tomás:

É onde eu nasci, onde eu vivi [...], *de onde eu saí pro mundo*. E os valores que eu tenho hoje, eu adquiri nesta comunidade, que é hoje é discriminada. Então, por isso que o Engenho Velho pra mim é uma vida. E todos os valores que eu tenho e que passo para os meus filhos veio [*sic*] dessa comunidade (Grifo nosso. Seu Tomás, Ogã⁹. Entrevista realizada em 20/07/2015).

É esta abertura a outras escalas (ao “mundo” em última instância, como coloca Seu Tomás) que comentávamos, assentada num lugar existente antes de qualquer escolha, base onde a vida é construída. Decorre dessa abertura ao global, envolvendo o local, a importância de analisarmos os dilemas da produção do espaço: seus condicionantes e efeitos na estruturação do espaço social dos grupos pesquisados.

É necessário um olhar trans-escalar no intuito de perpassar por distintas escalas e, assim, analisar os feixes de relações que são criados, tensionados, suplantados a partir dessa interação. Para Lefebvre,

[...] o local [...] não desaparece, absorvido pelo regional, pelo nacional, pelo próprio mundial. O nacional e o regional englobam muitos “lugares”. O espaço nacional engloba regiões; o mundial não apenas envolve espaços nacionais, mas provoca (até nova ordem) sua formação, num notável fracionamento. Múltiplos fluxos atravessam esses espaços. O espaço social começa a aparecer em sua hiper-complexidade: unidades individuais e particularidades, fixidades relativas, movimentos, fluxos e ondas, uns se compenetraram, outros se afrontam etc. (LEFEBVRE, 2000, p.77).

Para abordarmos a temática do espaço social continuamos a explorar as ideias do referido autor, apoiando-nos sobre o tripé: espaço concebido, espaço vivido e espaço percebido, também fortemente marcado por esse jogo escalar.

De acordo com Lefebvre, vemos que a sociedade produz o espaço nas suas relações de reprodução social e está sempre em relação no e com o espaço, paradigma central em qualquer estudo geográfico. Aprofundando essa questão, o espaço social é entendido como fruto da relação entre o social e o comunitário (COSTA, 2007; 2013). De um lado

⁹ Membros que não incorporam o Orixá e tem como função entoar os cânticos e tocar os instrumentos musicais dentro do terreiro, dentre outras incumbências.

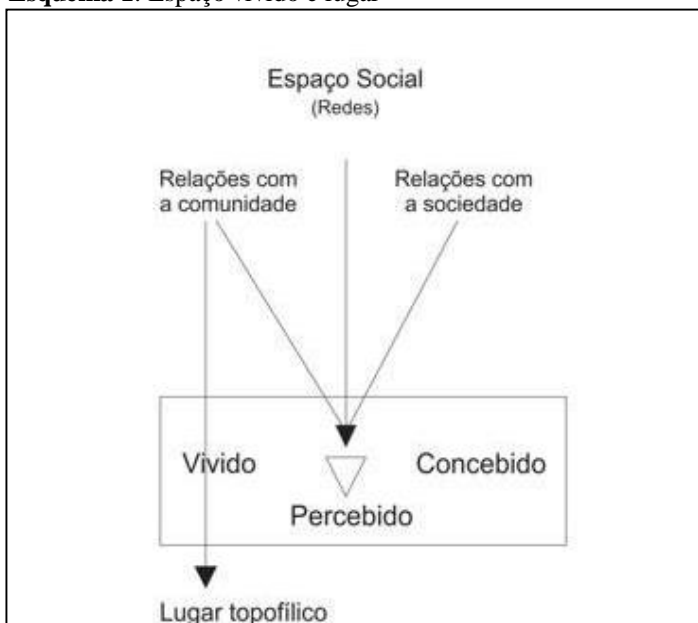
(sociedade), teríamos a normatização da vida social que chegou, aparentemente, aos seus limites na sociedade capitalista atual. É essa a ideia de Lefebvre ao tratar da abstração do espaço, ou seja, o espaço vivido não mais como pertencente aos desejos e vontades dos sujeitos, mas, antes, esmagado pela racionalização econômico-funcional que decreta os papéis sociais em nome de uma lógica global que apaga o vivido. Na tríade de Lefebvre, trata-se do império do espaço concebido, do espaço dominante numa sociedade (seu modo de produção), o espaço gerenciado, planejado, ordenado (LEFEBVRE, 2000, p. 42). Trata-se do espaço pelo qual a visão dominante, da racionalização econômica estatal e das grandes empresas, se apresenta como fins últimos e necessários, com o objetivo de amalhar a produção que se dá no espaço e garantir o lucro pela produtividade.

Se, desse lado, o que impera é a função social com propósitos externos aos próprios indivíduos, não mais que executores de papéis sociais definidos *a priori* que regulam e regimentam parte de seu cotidiano (tanto em relação à produção/trabalho, quanto aos valores que essa sociedade impõe e internaliza-se nos sujeitos), do outro lado, estamos na espontaneidade. Essa espontaneidade dos sujeitos pode vir a ocorrer consciente ou mesmo inconscientemente e se manifesta pelas relações de vizinhança, de amigos, grupos religiosos, partidários políticos etc. Os espaços de representação, ou seja, os espaços vividos, pertencem àqueles que os apropriam, física e simbolicamente: “o espaço de representação se vê, se fala”, se vive, se usa e, por isso, possui “um núcleo ou centro afetivo” (p.42). É a partir desse “viver” e “usar”, ou habitar, diria Heidegger, que o espaço vivido engloba “os lugares da paixão e da ação, os das situações vividas” e, portanto, “implica imediatamente o tempo” (*ibidem*). Os espaços de representação conclamam uma permanência no/sobre o lugar, indicada pela experiência e pelo uso neste/deste espaço – por isso que a ideia de permanência é fundamental na definição do lugar, nos conta Yi-fu Tuan (p.155, 1983). Assim, essa permanência, que é também uma pausa no movimento e permite que dado lugar se torne um centro afetivo de reconhecido valor (p.153), faz com que o espaço vivido possa “receber diversas qualificações: o direcional, o situacional, o relacional, porque ele é essencialmente qualitativo, fluido, dinamizado” (LEFEBVRE, 2000, p.42). Daqui o prazer emerge e a dialética que impera entre o espaço concebido e o espaço vivido na explicitação da produção do espaço na sociedade capitalista desagua¹⁰

¹⁰Aproximações entre a dialética e a fenomenologia são perseguidas por Angelo Serpa em diversas obras (por exemplo, ver, na bibliografia, Serpa [2013]) com discussões também levadas a cabo no seio do Grupo de Pesquisa Espaço-Livre Ação, debates, os quais, certamente contribuíram para as ideias presentes nesta dissertação.

na fenomenologia de Yi-Fu Tuan. Assim, o espaço vivido – nascedouro e berço – de uma topofilia, fundamenta o lugar. Este último só apresenta um caráter topofílico, de segurança, de pausa, mas também de prazer e movimento livre (TUAN, 1983; 2012), porque nele o que impera são nossas regras e nosso modo de ser no mundo. O que queremos ressaltar é o seguinte: é pelo espaço vivido que o lugar adquire um sentimento topofílico.

Esquema 1: Espaço vivido e lugar



Autor: Caê Carvalho.

A separação entre “relações com a comunidade” e “relações com a sociedade” são ideias para criação de um modelo e a seta que interliga esses dois segmentos mostram que ambos compõem um mesmo quadro, pois o espaço social se compõe através de redes. Mas é a partir das relações comunitárias, sobretudo locais, onde o espaço ganha os caracteres do vivido lefebvriano. É em tal espaço que o habitar se demora – pausa e permanência – e a paixão, além de seu veio eminentemente político, guarda nosso sentimento por determinados espaços, quando os espaços de representação, nos termos de Lefebvre, se tornam – e possuem tudo para isto – um lugar, cerne de um sentimento topofílico, de acordo com Tuan.

Algumas perguntas surgem: como o espaço vivido é influenciado pela religião? Como esta responde aos ditames do espaço concebido? De que maneira o percebido – decididamente transbordando pelo espírito religioso – entra em cena e dialoga com o vivido e o concebido? Estas são perguntas-chave que nos ajudarão a compreender a

constituição do espaço social dos grupos em pauta, além de nos remeterem ao habitus de cada grupo.

Ao fim das palavras iniciais, resta apresentar a estrutura desta dissertação. A primeira parte, Introdução, é composta por três itens. Além das *Palavras Iniciais*, comporta *Metodologia* e *Prelúdio: A Religião na Contemporaneidade*. Naquele abordaremos o passo a passo que tornou esta pesquisa possível; neste, tecemos uma discussão introdutória – e indispensável – sobre as facetas que envolvem a religião no mundo contemporâneo.

A segunda parte, intitulada por *A Religião, o Bairro e seus Agentes*, é conformada por sete capítulos. Começamos com o *Engenho Velho da Federação* e traremos a história, as características na atualidade e uma descrição fenomenológica do bairro; veremos como a história do bairro está intimamente associada ao Candomblé e este é o gatilho para trazermos um *Panorama das Religiões* (segundo capítulo); o enfoque repousará no surgimento do Candomblé e do neopentecostalismo para, posteriormente, focarmos no Terreiro do Cobre e na Igreja Universal. Em seguida, faz-se mister compreendermos *A Religião Enquanto Forma Simbólica* (terceiro capítulo), onde traremos as concepções de sagrado e as estruturas que fundamentam as religiões de maneira geral. No quarto capítulo – *Religião e Espaço Social* – estaremos imersos num dos objetivos deste trabalho e evidenciaremos como a pertença ao Terreiro do Cobre ou à Universal influencia na constituição do espaço social dos grupos em pauta e o faremos a partir da perspectiva de um sujeito que não é mero sustentáculo das características sociais; veremos, então, como a estrutura da religião discutida no capítulo anterior ganha forma e se baliza pelo ideário das respectivas religiões. Posteriormente, mergulharemos *Entre a Topofilia e a Topofobia: o Engenho Velho em Representação* (capítulo cinco); se no capítulo anterior debateremos como tais agentes vivem a cidade e o bairro, em suma, o espaço, neste mostraremos como os grupos pesquisados percebem e representam o Engenho Velho: quais sentimentos afloram nessa relação com o bairro? O título do capítulo já aponta para uma dualidade que distingue os grupos em questão! No sexto capítulo nos debruçaremos sobre as problemáticas que perpassam pela dimensão territorial, as *Territorialidades do Sagrado e do Profano*, com ênfase nos conflitos que foram bastante intensos até o ano de 2014 entre os candomblecistas do Terreiro do Cobre e os evangélicos da Universal e também os da Igreja Batista Lírio dos Vales. Por fim, na esteira da intolerância e do desrespeito religioso discutidos neste capítulo, conclama-se urgentemente o debate d'*A Religião: Ser-Para-Outro* (capítulo sete). Em nosso último capítulo, que encerra a

segunda parte da dissertação, apontaremos para a necessidade dos sistemas religiosos verem as demais religiões não pelo prisma do meu olhar sobre o Outro (o outro credo), mas de enxergarem a verdade em cada religião.

A terceira parte, Conclusão, fecha nosso trabalho com uma série de itens que ficaram, em distintos graus, entreabertos ao longo de nossa discussão e que merecem um maior aprofundamento – questões que tangem as *Práticas de Bairro*, a *Violência*, o *Habitus Religioso* e os *Templos* em pauta, cada um destes conformando um tópico.

Finalizada nossas palavras iniciais, traremos o passo a passo que tornou a pesquisa possível e explicitaremos os aportes de método que balizaram a consecução deste trabalho, a saber, a fenomenologia e a dialética.

Metodologia

As razões que impulsionaram a escolha do tema, das religiões e dos específicos templos foram comentadas anteriormente. Vale dizer agora que o acaso que caracterizou a opção por estudar o Terreiro do Cobre não poderia ter sido mais certo: Igreja e Terreiro estão frente à frente, cara à cara. Aliás, a localização das igrejas evangélicas tem, frequentemente, proximidade com algum terreiro. O objetivo é claro e explícito: atacar as religiões de matriz africana, tidas no falar cotidiano dos evangélicos como “redutos do demônio”. Esse ataque visa, em última instância, a extinguir os terreiros mediante a ação da evangelização ou mesmo da expulsão dos templos africanos através da tentativa de compra dos seus terrenos.

O primeiro passo foi entrar em contato com essas religiões e seus agentes. Vislumbrada a imensa dificuldade para conseguir entrevistar os membros da Universal, investi meu tempo, primeiramente, na Igreja. Preferi deixar o Terreiro em espera porque, dada a íntima proximidade entre os dois espaços sagrados, julguei que os evangélicos poderiam me fechar as portas caso me vissem frequentando um terreiro.

No segundo culto que participei, me dirigi ao Pastor para perguntar sobre a possibilidade de entrevista com ele e alguns membros. Para tanto, respondeu o Pastor, era necessária uma autorização por parte de alguém da Catedral (como é chamado o Templo localizado no Iguatemi, referência e centro para os demais territórios sagrados da Universal em reduto soteropolitano).

Minha saga em busca dessa autorização atravessou meses e, num determinado momento, o receio de não consegui-la fez parte dos meus planos (tal receio veio da fala

de uma obreira quando me contou, ao ler as perguntas, que não era preciso autorização alguma). A demora em conseguir essa autorização se deu por conta de um jogo de empurra: na Catedral, sempre que me aconselhavam um nome, o indicado apontava para outro, e esse “lá vai a bola” parecia não ter fim.

Nessa batalha épica em busca do citado documento, próxima às desventuras narradas por Homero, ao lidar com o Bispo responsável pelos obreiros de toda a Bahia, parecia ser a hora da verdade. Nesse momento eu já havia desistido de entrevistar o Pastor responsável por ministrar os cultos no Engenho Velho, dado o conselho de uma secretária da direção da Catedral, pois os pastores não têm vinculação com o bairro. Eles permutam de localidade a cada dois anos e entrevistá-lo não seria tão proveitoso, além de mais trabalhoso conseguir cumprir esta tarefa. Mas tal Bispo, como os demais, disse que não era com ele... cheguei, então, ao topo da hierarquia administrativa: o Diretor da Catedral.

O contato com o Diretor foi informal e de muita sorte de minha parte. Era um domingo, Templo lotado, e eu no subsolo, garagem. Pergunto para dois obreiros se eles podem me dar alguma informação acerca do Diretor e como posso encontrá-lo: nesse interim, um dos obreiros me responde: “ele acabou de chegar, ali é o carro dele”.

Uma pessoa muito educada, o Diretor me ouviu, expliquei-lhe a jornada até chegar a ele e os motivos e objetivos do meu trabalho – e tal qual Ulisses, personagem central da *Odisseia* homérica, a dissimulação era necessária: não mencionei terreiros, nem verbalmente, nem no documento escrito descrevendo a pesquisa que lhe entreguei; da mesma forma, para ele ou para outras pessoas que me perguntavam, eu ainda não tinha uma religião definida, apesar de ser cristão: declarar-me ateu parecia um tiro no pé – nos dois pés. Na alegria do encontro, uma desconfortante surpresa: eu não havia chegado ao topo da hierarquia; o Diretor me pediu um tempo para encaminhar o resumo do meu projeto para São Paulo e, de lá, o veredito sairia. Notório que essa situação não parecia findar-se brevemente e nem que teria um desfecho positivo – estava prevendo o momento, aliás, onde teria que falar diretamente com o Bispo Edir Macedo, definitivamente, o topo da hierarquia, para receber o aval positivo ou negativo para a efetivação da pesquisa. Veremos, inclusive, como essa hierarquia altamente enrijecida da Universal baliza a estrutura interna da Igreja em si, bem como as ações que a mesma desempenha, e, finalmente, terminam por gerenciar o espaço social dos evangélicos.

Duas semanas se passaram e retorno à Catedral em busca de informações. A secretária (a mesma que me ajudou) disse que o Diretor não teve tempo para mandar o projeto para São Paulo, mas que não haveria problemas em entrevistar os obreiros – pelo

menos assim eu tinha entendido. Já no Engenho Velho, trago ao Pastor as boas novas e o mesmo me pede o número e o nome da secretária que me passou as informações. Mais duas semanas se passam e o Pastor não entrou em contato. Retorno, então, à Catedral e peço encarecidamente para que eles ligassem para o Pastor e lhe passassem a informação. Mas, neste momento, me é dito que não são mais os obreiros quem eu devo entrevistar, e sim os fiéis “comuns”. Não sei se houve um ruído na comunicação e eu entendi primeiramente errado (pois acreditava poder realizar as entrevistas com os obreiros) ou se ocorreu uma mudança de posição por parte da direção da Igreja. Enfim, pelo menos eu já poderia começar meu trabalho.

Assim, a partir do dia primeiro do ano de 2015, quando se inicia minha jornada rumo à autorização e ao conhecimento pessoal dos agentes em questão, minha primeira entrevista autorizada (com os evangélicos) ocorreu no dia quatro de agosto do mesmo ano.

A intenção de realizar as entrevistas com os obreiros se justifica pela estreita relação destes agentes com a instituição religiosa; da mesma maneira, no Terreiro do Cobre, objetivou-se (e cumprimos) ter como grupo-chave para realização das entrevistas os Filhos de Santo, e não clientes ou simpatizantes, buscávamos, pois, aqueles verdadeiramente iniciados na religião. Essa escolha é um tanto óbvia e Belzen (2010) lembra que ao pretendermos estudar o fenômeno religioso devemos nos debruçar sobre os sujeitos que encarnam os princípios religiosos de seu credo, aqueles que vivem de fato a religião.

Essa opção metodológica remonta à divisão do trabalho religioso, visto que os agentes inicialmente propostos, ao mesmo tempo em que gozam de certo *status*, possuem funções específicas dentro da instituição e decorre daí seu prestígio e seu reconhecimento. Essa característica distintiva de um papel na divisão do trabalho “formata o funcionamento psíquico do ocupante, pois é realizando vários papéis que a pessoa incorpora certos objetivos e valores que incentivam e dirigem a conduta, bem como os elementos da estrutura psíquica” (BELZEN, 2009[b], p. 20). Desse modo, a formatação do “funcionamento psíquico” vai introduzindo e reafirmando as marcas da religião nesse seletivo agente, influenciando diretamente sua maneira de pensar, agir e perceber o mundo.

Contudo, apesar da impossibilidade de entrevistar os obreiros na Universal, a escolha dos entrevistados, os fiéis “comuns”, não representou um problema na tentativa de apreender os princípios-chave da religião. Isso porque os primeiros fiéis com os quais desenvolvemos a pesquisa já estavam na Igreja desde crianças e muitos deles

apresentavam o desejo de tornarem-se obreiros; outros já frequentavam a Universal por longo período. Desse modo, a força da religião em sua concepção de mundo, simbolismos e representações não se fez menos presente nestes agentes.

Por conta de minha aproximação com membros mais jovens da Igreja, relação desenvolvida não só pelas afinidades etárias, mas também por conta das reuniões semanais do grupo Força Jovem Universal, momentos nos quais os jovens se encontravam e, além das orações, há maior espaço para socialização. Assim, fui sendo conhecido na Igreja e essa proximidade com os jovens, sobretudo com os adolescentes (maioria do grupo Força Jovem), permitiu ganhar a confiança dos mesmos e deixá-los à vontade nas entrevistas (foram quatro jovens evangélicos entrevistados). Vale dizer que apesar da autorização do Pastor, no fim das contas, para realizar as entrevistas, não foi me dado nenhum apoio no sentido do próprio Pastor comentar com os fiéis sobre mim e dizer que não haveria nenhum tipo de problema ou constrangimento em conversarem comigo. Mas, para minha grata surpresa, quase todos os entrevistados (e não somente os jovens) foram bem receptivos e vi que não era a Universal em si que é fechada, mas sim e apenas as lideranças religiosas – afirmo, inclusive, que eu não precisaria esperar oito meses para entrevistar alguém se fosse diretamente aos fiéis, sem comentar coisa alguma com qualquer liderança da Igreja, seja na do Engenho Velho, seja na Catedral. É bom ver certos preconceitos internos ruírem.

Já havia lido trabalhos com enfoque nos jovens membros de igrejas, conformando um grupo caracterizado por um habitus específico (FERNANDEZ, 2013) e que, em alguns casos, relativiza e ressignifica algumas das práticas e valores empregados por suas religiões (GOMES, 2006). Passamos, então, para outro grupo etário no intuito de analisar como a religião se encarna nesses agentes e como os mesmos constroem seus espaços de sociabilidade. Haveria rupturas entre jovens e adultos? A diferença encontrada não diz respeito à mudança ou relativização de certos dogmas e crenças como no estudo de Gomes, no qual os jovens protestantes têm um outro olhar sobre o ato sexual, ou uma distinção num determinado estilo de vida, como revela Fernandez. Entre os mais novos e mais velhos na Universal, os princípios que regem a percepção e guiam suas ações no mundo não são díspares. Nota-se uma aguda diferenciação no espaço social destes distintos grupos etários, “intenso” para os jovens devido aos eventos oriundos do grupo Força Jovem Universal e inexistente (se excluirmos a Igreja) para as gerações anteriores.

No Cobre, o interesse em comparar jovens e adultos não foi possível, pois no citado Terreiro já não existem muitos jovens, apenas dois irmãos, um de vinte anos e o outro de

dezesseis, e uma outra garota (residente, atualmente, no Jardim das Margaridas) com a qual não conseguimos a entrevista (os outros jovens encontrados nunca residiram no bairro). Entre os irmãos, apenas o mais velho tem interesse em se mudar e não apresenta um sentimento topofílico pelo bairro, direção oposta aos mais velhos (e ao seu irmão caçula) que, apesar das carências do Engenho Velho, amam seu bairro e não pensam em sair de “lá por nada nesse mundo” (Janaína, Ekedí¹¹. Entrevista realizada em 23/06/2015).

Nossos últimos entrevistados compunham um quadro conformado pelos membros que se iniciaram há pouco tempo na Igreja. A ideia era expor diferenciações e compreender melhor a influência do habitus religioso na vida de quem começa por agora a vivência na Universal. Escolheu-se quem estava na Igreja há menos de um ano seguidamente, o que não foi tarefa simples (encontrá-los), desmistificando a ideia do senso comum – sobretudo entre as demais denominações evangélicas – de que na Universal “só tem desesperado”, de que “só quem está lá é quem estiver no fundo do poço” e, resolvendo ou não, abandona a instituição – puro preconceito, fruto da ignorância: incabível imaginar uma igreja do porte da Universal sustentada apenas por fiéis inconstantes e migratórios.

Esse novo grupo entrevistado (três pessoas) traz algumas questões interessantes: aceitar e por em prática o ideário religioso, ou seja, se comportar de acordo com o habitus norteado pela religião não é algo simples de se fazer, muitas idas e vindas marcaram dois de nossos entrevistados, “porque viver com Deus é complicado, tem que abrir mão do mundo, mas é no mundo que estão os prazeres da carne, e é por isso que tem muita gente que vem, mas não consegue permanecer na Igreja”. A comparação deste grupo com os que já estão na Igreja há muitos anos nos mostra também uma espécie de transição entre o antes e o depois da entrada na Universal, revelando muito bem a influência da religião no espaço social dos fiéis.

A partir do dia primeiro de 2015 até o fim do mestrado continuei frequentando a Universal, pois era necessário manter o vínculo com os fiéis via vínculo com a instituição; assistir aos cultos também me permitia compreender os valores da religião e poder correlacioná-los com o habitus desse grupo, suas representações do mundo e do bairro, e seu espaço social. No Candomblé, um problema se interpõe. Diferentemente do cristianismo, no qual os preceitos religiosos são transmitidos pelos cultos/missas (para os

¹¹ Membros que não incorporam o Orixá e têm como função cumprir ou auxiliar em determinadas tarefas, como preparar o alimento, vestir os Orixás, costurar os trajes da casa, cuidar das pessoas em transe etc.

evangélicos e católicos, respectivamente) e pela Bíblia, nas religiões de matriz africana como um todo esse mecanismo institucional inexistente e também não há um livro sagrado, a Palavra escrita.

A saída foi, então, recorrer a estudos que apontassem quais são os valores que regem a vida no Candomblé e, para tanto, nos valem, sobretudo, dos seguintes trabalhos: Zacharias (1998), Girotto (1999), Berkenbrock (1999), Luz (2003), Oliveira (2006), Oliveira (2009) e Ramos (2013). Tentamos também perguntar diretamente aos entrevistados o que era passado em termos de ensinamento e princípios na sua religião. A resposta mais comum era interconectividade entre os homens e a natureza, princípio básico no Candomblé; em alguns casos aparecia também a questão da ancestralidade, fortemente presente – mesmo que não verbalizada em muitas entrevistas – na representação do bairro.

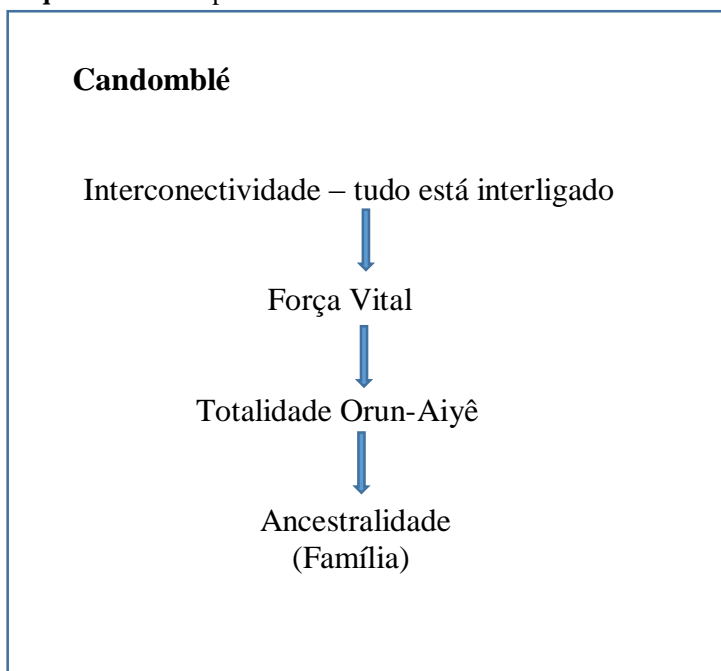
Apesar de referirmos o Engenho Velho segundo os candomblecistas do Cobre, pela leitura dos autores citados, vimos que valores comuns regeriam as religiões africanas e pensamos na possibilidade, então, de generalizar o que é o Engenho Velho de acordo com os membros do Cobre para todos os terreiros. Assim, além das entrevistas iniciais com os membros do Cobre – cinco, no total – realizamos mais quatro entrevistas com candomblecistas de outras casas do bairro e a nossa hipótese foi comprovada: uma visão comum sobre o que é o Engenho Velho e o sentimento para com ele transpassam por todos (grosso modo) os terreiros do lugar (os entrevistados que são de outros terreiros que não o Cobre, terão especificado, quando trazermos suas falas, a quais terreiros pertencem).

Apesar dessa permitida generalização, nosso enfoque repousará no próprio Cobre, uma vez que deste Terreiro veio o maior número de entrevistados. Não pudemos fazer o mesmo e tentar generalizar os princípios cristãos por não ter a certeza de que esse fenômeno possa acontecer (como foi o caso dos terreiros) e por acreditar que essa aproximação com os evangélicos devesse ser mais demorada, bem como muitas distinções intra grupo (mais velhos, mais novos, mais ou menos tempo de pertença) teriam que ser analisadas, não permitindo apenas pinçar um único entrevistado por igreja.

Para estruturarmos nosso pensamento, elencamos categorias centrais de cada religião que apresentassem direta correlação com o espaço social dos grupos pesquisados e de suas representações com relação ao bairro. Não temos qualquer pretensão de balizar uma teologia das religiões estudadas, mas tão somente destacar princípios-chave do

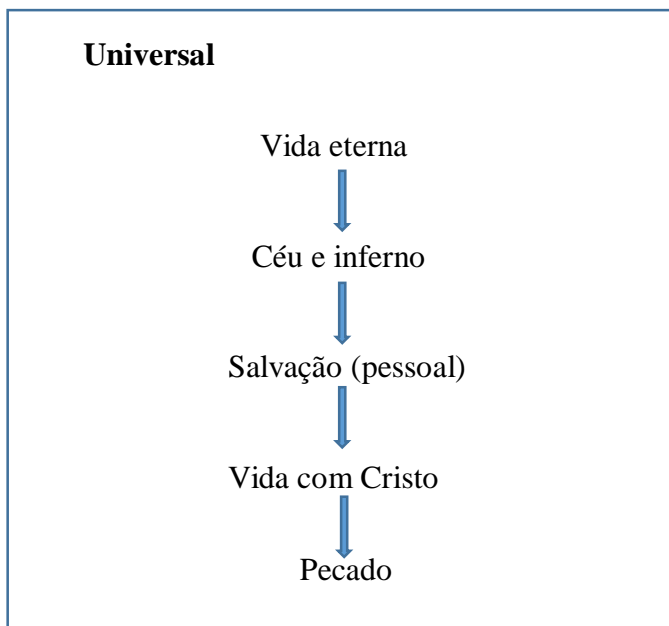
Candomblé e da Universal que influenciam os aspectos levantados nesta pesquisa. Tais princípios são de ordem ética e moral. Senão, vejamos:

Esquema 2: Princípios do Candomblé



Autor: Caê Carvalho.

Esquema 3: Princípios da Universal



Autor: Caê Carvalho.

Um conhecedor do Candomblé notará que a hierarquia, peça fundamental na estrutura dessa religião, não foi discernida; da mesma maneira, a oralidade; certamente outros elementos concernentes ao Candomblé também poderiam ser assinalados. Contudo, reafirmamos que os elementos pontuados conformam a estrutura que influi no habitus de cada grupo, na estruturação do espaço social e na representação do Engenho Velho.

Essa última argumentação também se aplica à Universal, mas, neste caso, há outro complicador. Como comentamos, no Candomblé tais princípios são gerais, por isso não especificamos como *Terreiro do Cobre* e usamos o nome da religião. Para o cristianismo como um todo os princípios dispostos também são gerais e se aplicam com maior ou menor vigor, com maior ou menor variação (incorporando outros elementos), a todos os cristãos. Mas saímos do geral e singularizamos a Universal por esta Igreja ser altamente enrijecida em sua pregação ao extremar os itens colocados. É claro que outras igrejas podem realizar o mesmo tipo de culto, mas não seria correto generalizar aprioristicamente. No máximo, poderíamos dizer que as seitas pentecostais e neopentecostais seriam adequadas para generalização, mas ainda assim há a possibilidade de encontrarmos exceções.

Nessa escala descendente quisemos ressaltar aquilo que há de mais próximo do cotidiano dos agentes em estudo (mais uma vez, segundo os propósitos desta pesquisa; por exemplo, o que há de próximo – em sentido literal – entre os evangélicos é o próprio

Deus ou mesmo o Diabo e seus demônios; para os candomblecistas, os Orixás e o princípio da vida – a força vital). Ressaltamos, porém, que os últimos elementos listados para cada grupo contêm os demais; assim, no pecado, ou melhor, na ausência dele, reside a vida com Cristo, a salvação, o céu (para outros, o inferno) e a vida eterna. No Candomblé o processo é o mesmo e fazemos a ressalva de que “Família” não se aparta, a rigor, dos ancestrais (o debate aprofundado será dado no capítulo cinco com relação ao Candomblé e no quarto para a Universal). Por isso, a aparente hierarquia disposta em nossos esquemas se dissolve em si mesma, uma vez que tratar qualquer item daqueles é abordar os demais: a família já evoca a ancestralidade que, nesse jogo escalar e em última instância, se reporta à interconectividade.

Comentamos que a oralidade é uma marca do Candomblé, mas o (neo)pentecostalismo tem “valorizado mais a tradição oral do que a escrita” (CAMPOS, 2005, p.107), seja pela ênfase num culto fervoroso (muitas vezes beirando a histeria), ou nos chamados “testemunhos”. Aqui os fiéis comentam suas experiências revolucionárias ou banais dentro das igrejas – podemos afirmar que “dar o seu testemunho” é um indicativo de vitória e da validade de sua fé. Qualquer um que assista alguns cultos nessa Igreja poderá notar, inclusive, que esse “dar o testemunho” é instigado pelos pastores: “*hein, gente? Entra ano e sai ano e você na mesma situação, quando é que você vai dar seu testemunho aqui no altar?*”.

A oralidade que fundamenta, portanto, os dois grupos, pode ser analisada pelo prisma da Psicologia. Segundo Belzen (2009[b]), a narrativa psicológica “ênfatiza que, durante o curso de suas vidas, as pessoas escutam e assimilam histórias que as habilitam a desenvolver ‘esquemas’ que dão direção à sua própria experiência e conduta [...]” (BELZEN, 2009[b], p.16). Vimos que a religião, enquanto forma simbólica, é uma maneira de conhecer o mundo e realiza esse processo pela via narrativa acerca desse mundo. Do lado do fiel, estes agentes estão embebidos até o espírito por tal narrativa e é absolutamente comum evocarem o narrar religioso para explicar e balizar suas interpretações e condutas cotidianas. Conjuga-se, assim, a narrativa religiosa (não somente a mitologia em si, mas também aquelas histórias comuns respaldadas na mitologia e sustentadas pelo espaço invisível do qual nos fala Alberto Santos [2002]) e o horizonte religioso como suporte às expectativas, às interpretações e à ação: aqui as religiões conformam “associações entre as representações religiosas e reações emocionais [...]” e “são essas associações que orientam a decisão no sentido de aceitar ou rejeitar com firmeza as representações religiosas” (PAIVA, 2007, p.189).

Resta dizer que esta estrutura criada pela religião, intimamente relacionada com tais narrativas, são geradoras de um habitus e é óbvio que o contato com essas histórias e narrativas não é o mesmo para todos os agentes e torna-se evidente a razão pela qual escolhemos os sujeitos que apresentam um forte vínculo com as religiões.

Esse processo desenha, em contornos cada vez mais demarcados e que podem, no entanto, ser apagados e redesenhados, arquiteturas existenciais. Arquiteturas existenciais aqui expressam o ambiente no qual se desenvolvem as estruturas psíquicas dos seres humanos. Como bem demonstra Tuan (2005; 2012), em diversas passagens, o ambiente físico influi no psiquismo; mas a expressão metafórica “arquiteturas existenciais” remete muito mais ao papel das representações, dos valores, da moral e da ética na estrutura psíquica humana. Entendemos que as religiões, enquanto redutos de um ideário sobre como se viver e agir, são inicialmente incorporadas pelos indivíduos psicologicamente, para, depois, serem realmente vividas em ações e percepções. Essa concepção se refere somente aos sujeitos que passaram por um processo de conversão (como boa parte dos entrevistados da Universal); àqueles que praticamente nasceram na religião, ação e incorporação psicológica de suas crenças são paralelas e concomitantes. Entretanto, em ambos os casos, é indispensável um olhar sobre tais arquiteturas existenciais, discriminadas nos itens listados anteriormente sobre o Candomblé e a Universal.

No que se pretende um “guia” de estudo ou um “manifesto” da Psicologia voltada à Abordagem Centrada na Pessoa¹², os seguintes autores aconselham a conceber como ‘objeto’ de investigação (evidentemente, para o caso específico desta Ciência e desse ramo, dos quais, entretanto, podemos nos aproximar) um panorama de experiência que

não esteja restrita à personalidade humana, legitimando elementos constituintes da experiência que estejam localizados muito mais em um campo formativo circundante do que em qualquer esfera personalizada de um processo de atualização individual (SALES; SOUSA; JUNIOR; 2012, p.106).

É seguindo esses passos, desvelando as arquiteturas existenciais dos sujeitos desta pesquisa, que pretendemos cumprir os objetivos levantados. Está claro que queremos compreender como *a religião* se faz presente tanto no espaço social do fiel quanto nas representações do bairro, buscando-se, assim, entender como *a dimensão do sagrado* em

¹² A ACP é uma abordagem das relações interpessoais desenvolvida pelo psicólogo americano Carl Rogers (1902-1987), psicólogo renomado do século XX e um pioneiro na pesquisa científica em psicoterapia. O pressuposto fundamental da Abordagem Centrada na Pessoa é que no indivíduo há uma tendência atualizadora inerente ao organismo para crescer, desenvolver e atualizar suas potencialidades numa direção positiva e construtiva (MAIA; GERMANO; MOURA JR, 2009, p.46).

ambas as religiões fecunda o cotidiano dos grupos pesquisados, o sentimento despertado pelo Engenho Velho e ainda a imagem do lugar.

Enquanto princípios de método, nos apoiamos sobre a fenomenologia e na dialética, sendo necessária uma explanação de como esses paradigmas impulsionaram metodologicamente o trabalho.

Num primeiro plano, buscamos analisar como emerge o fenômeno “religião” na vida do indivíduo – em sua subjetividade e também objetivamente em suas condutas cotidianas. Neste sentido, Sartre relaciona a aparição e a essência de um fenômeno. Quando um fenômeno aparece à consciência, nesse aparecer, há em seu bojo uma virtualidade, sob a forma de uma pluralidade de aparições. Retornando à aparição primeira do fenômeno à consciência, onde está a essência deste (do fenômeno)? Sartre defende que a essência está radicalmente apartada da aparência individual que a manifesta, porque, por princípio, a essência é o que deve poder ser revelado por uma série de manifestações individuais. O paradoxo é que a aparência, por sua vez, não esconde a essência, mas a revela, pois, na medida pela qual aparece à consciência, já traz em si, no seu conjunto interno, uma série de manifestações possíveis que concretizam a essência – a virtualidade e a pluralidade de aparições citadas anteriormente.

Aplicamos esse método para desvendar a essência da religião e nos cabe aclarar esse procedimento. Inicialmente, vemos que um fenômeno comporta uma série infinita de aparições e a essência de uma religião é evidenciada a partir de sua discursividade, seus dogmas, mitos e simbolismos. Estes elementos listados, por seu turno, já se tratam de aparições do fenômeno religioso e cada um destes itens remetem uns aos outros.

A complexidade da questão se acentua e as estruturas citadas também aparecem em si como fenômenos próprios que encerram uma infinidade de aparições. Dessa maneira, se apresentam como aparições do fenômeno “religião” e como fenômenos que comportam uma série de aparições internas: por exemplo, quando se diz que é proibido o sexo antes do casamento, constitui-se na aparição do fenômeno “dogma”; e, obviamente, esta aparição também remete ao fenômeno “religião”.

E tanto a religião quanto seus elementos constitutivos só ganham concretude quando são apreendidos e significados pelos seus membros no seu dia a dia. É a partir destes sujeitos que devemos compreender tais aparições e a essência é assim revelada na aparência, quando, por esta, temos a necessidade de transcendê-la, senão à série total das aparições (logicamente impossível porque infinita), pelo menos rumo à razão de série (nos termos de Sartre), uma espécie de mediana que aponta à essência.

A essência do fenômeno religião, por sua vez, é seu caráter sacro e, ao próprio sagrado, tentamos vincular as aparições de tal fenômeno “religião”. Assim, no exemplo anterior, a ausência de sexo antes do casamento refere-se (claro, no dogma cristão) ao corpo como santo, e antes da união perante e abençoada por Deus (o casamento), qualquer ato sexual é tido como mácula do corpo, porque tão sagrado quanto o casamento.

Estes fenômenos e aparições particulares nos remetiam à essência da religião, o ponto de partida conformado para compreender seu ethos e a visão de mundo imbricadas em tal essência. E têm, os itens listados previamente (ver os esquemas dois e três), a função de desvelar este caráter sacro, essencial, das religiões. É esse mecanismo que nos permite estudar a religião em sua essência sacra e relacioná-la às temáticas da presente dissertação – às representações do bairro entre os distintos grupos e às práticas de candomblecistas e evangélicos. Assim, a própria representação adquirida pelo bairro para os dois grupos e suas experiências de vida – que são espaciais – emergem também enquanto aparições do fenômeno “religião” (esse debate será aprofundado posteriormente e encerrará esta dissertação).

Comparativamente, a dialética se fez menos presente que a fenomenologia, isto porque a religião foi um fator muito mais forte aos temas aqui propostos do que as contradições sócio-espaciais inerentes à sociedade. No entanto, a dialética foi importante para compreender como a essência dos sistemas religiosos em pauta se inter-relaciona com o feixe de relações sociais, mostrando-nos, sobretudo, a aproximação dos valores da Universal com a globalização econômica – Santos[a] (2002), inclusive, afirma que o pentecostalismo é o principal, ou um dos, veículo(s) da globalização – e o descompasso entre o lucro e a riqueza desmedida (como prega a Igreja estudada) com os valores cosmogônicos do Candomblé, apesar dessa religião também apregoar, em certa medida, uma riqueza material-financeira para seus adeptos – uma manifestação da Força Vital do indivíduo.

Na seara da essência das religiões, muitas vezes os credos são tomados em seu caráter estritamente social e funcional, de garantir uma coesão dos grupos sociais, tendo, através do discurso religioso, o estabelecimento de “verdades” que regem o comportamento dos seres humanos e justifica a estrutura da sociedade. Porém, como alerta Eliade (*apud* GIL FILHO, 2008), delimitar este fenômeno pela Antropologia, pela Sociologia ou por qualquer outro ramo da ciência é filtrá-lo em demasia, deixando-se escapar de tal modo aquilo que há de único e irreduzível no fenômeno religioso, ou seja, seu caráter sagrado – daí a necessidade de nosso aporte teórico-metodológico.

Poderá se questionar e afirmar que não há nada de sagrado no espaço social dos agentes em pauta salvo os próprios templos, como se verá no capítulo quatro. Porém, as bases a atuar na constituição de tais espaços para o grupo dos evangélicos se estruturam segundo princípios religiosos, portanto, sagrados (esmiuçados no Esquema 3). As representações e sentimentos acerca do bairro reservam a mesma problemática para os membros do Cobre – remontam ao sacro (Esquema 2) – onde reside a principal razão para o estabelecimento dos laços topofílicos, como se verá, entre os membros do Terreiro com o bairro.

Discussões densas sobre as dinâmicas religiosas no Candomblé e na Universal serão feitas em outro momento. Ainda no que tange a formação do espaço social e das representações estabelecidas para os candomblecistas e os evangélicos, é também necessário analisar o discurso religioso.

Devemos ter em mente, contudo, que as discursividades das religiões em foco são completamente díspares, com diferenças na ordem teológica e na prática ritual. No cristianismo, todos os fiéis estão sob o mesmo julgo, regidos pelos mesmos valores, e a noção de pecado é candente no seu sistema moral – extremado, a nosso ver, na Universal; o Candomblé, por sua vez, é tido como uma religião não-ética, porque o que se frisa é a relação de cada indivíduo com seu Orixá e não há um regramento moral que define o certo e o errado, a não ser o que é o certo e errado na relação do indivíduo com seu Orixá (ANJOS, 2013, p.2). O ponto de vista de Anjos é apoiado em Prandi, mas acreditamos que esse olhar seja carregado de preconceitos ao afirmar que, nesta religião, “não há um sistema de moralidade referindo ao bem-estar da coletividade humana [...]” (*ibidem*) – nossa discussão levado a cabo no capítulo cinco mostrará bem o contrário – e na discussão tecida por Batista (2005) deixa-se à mostra que a relação não se dá unicamente entre o fiel e o Orixá, e que esta se estende a todo o terreiro ao qual este agente pertence: há uma relação hierárquica entre Filhos e Pais/Mães de Santo, entre os Filhos de Santo e seu diferenciado tempo como iniciados. Nota-se também que há uma proximidade¹³ entre distintos terreiros – bem diferente, por exemplo, da concorrência que impera entre as distintas matrizes evangélicas – e destes com os espaços sagrados dentro da cidade, notadamente as áreas verdes.

¹³ Temos um exemplo dessa solidariedade grupal entre terreiros na ajuda que D. Jade, Ekedí do Cobre, proveu, fazendo um enorme caruru para arrecadar fundos no intuito de reconstruir um outro terreiro – que nem era do bairro –, devastado pelas intensas chuvas que atingiram Salvador em 2015.

O que podemos dizer é que no cristianismo a noção do pecado é fundamental na sua ordem teológica e baliza a estrutura do ser sagrado e do ser profano. No Candomblé, reforçamos que existe uma ética e ratificamos, é claro, a existência de ações que, do ponto de vista desta religião, são consideradas moralmente condenáveis (como, por exemplo, fazer uma oferenda para que Exu¹⁴ prejudique a vida de uma pessoa). Sobre essa questão do pecado, do certo e do errado, acreditamos que em contraposição a uma ordem dogmática de valores que requer e impõe um sistema moral, digamos, mais conciso e fortemente delimitado sobre o *como* se viver, no Candomblé, esse *como* se manifesta de maneira plural ou mais aberta. Outra distinção acerca da produção do discurso religioso: muitas igrejas evangélicas abrem suas portas e escancaram suas “verdades”, com cultos que intentam trazer o Espírito Santo para a vida de seus fiéis e dos não fiéis – e ainda que a fé possa ser cotidianamente testada e desenvolvida (BAUNGART; AMATUZZI, 2007) – essa benção, em geral, se dá de um só golpe, com derramamento do Espírito Santo; já no Candomblé, a ênfase está na “iniciação gradual, longa e secreta”, uma vez que “o aprendizado religioso sempre acontece longe dos olhos do público [e] a religião se recobre de uma aura de sombras e mistérios” (ANJOS, 2013, p.2) – inclusive e sobretudo para um pesquisador não iniciado...

As religiões, de modo geral, são de caráter normativo – a partir de seus fundamentos morais/éticos – e compõem as arquiteturas existenciais, responsáveis por criar ou influenciar um habitus religioso. Nesse sentido, a religião aponta muito mais para um quadro social do que para o individual. Mas queremos nos voltar às ações individuais ao nos aproximarmos das histórias de vida dos sujeitos, isto porque “embora as religiões tenham estruturas razoavelmente estáveis, cada pessoa vive e se apropria de uma religião de uma maneira muito específica” (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006, p.76).

Para colocar o indivíduo em foco, deve-se compreender a cultura em termos de tensão (BERDOULAY, 2002), pois é o sujeito quem dá coerência a seu mundo; ainda seguindo as proposições de Berdoulay, a Geografia Cultural deve focar na criatividade do sujeito que fabrica um lugar.

¹⁴ No candomblé, Exu pode aparecer em dois vieses. Num deles, mais evoluído espiritualmente, Exu é um Orixá (Divindades dessa religião) como Oxum, Oxóssi etc., chamado de Exu Bará; noutro, pode ser visto como Orixá de rua (e são vários esses Exus: Sete-Facadas, Maria Navalhada etc.) e este Exu, apesar de realizar intentos que podem prejudicar a vida de terceiros, só o fazem porque são requeridos pelas pessoas. Tal Exu não possui coração e não sabe o que é certo ou errado, assim, a maldade não reside Nele, mas em quem buscou sua ajuda para realizar ações “moralmente condenáveis”.

Entendemos essa tensão, para o nosso estudo, como a composição de forças entre o ideário religioso, as distintas formas do capital (na concepção de Bourdieu) e a posição na estrutura social, a partir dos quais os sujeitos definem suas ações. Mas isso não ocorre de maneira mecânica como se uma resposta pré ordenada pela dialética entre os fatores listados respondesse da mesma maneira na concretude de cada caso particular, de cada ação. Isso quer dizer que a estruturação das práticas (e também da percepção sobre tais práticas) não segue uma lei universal presumida a *qualquer* ângulo de análise, a *qualquer* tema, mas se concretiza e ganha forma na particularidade de *cada* ângulo, de *cada* tema, onde as ações se moldam – e diferem também para os distintos sujeitos. Acrescentam-se ainda as astúcias, as táticas dos indivíduos (CERTEAU, 2009) que, sob um quadro de referência, utilizam artimanhas para definir sua ação, terminando por inverter esse mesmo quadro... uma ação deveras criativa que subverte a ordem própria deste quadro que podemos chamar de espaço (os exemplos ao longo dessa dissertação o ilustrarão).

Alicia Lindón (2008, p.14) também procura enfatizar a ação dos sujeitos e afirma que os significados e sentimentos pelo espaço dependem em grande medida das práticas espaciais. Emerge, então, uma “trilogia chave” entre formas espaciais, práticas espaciais e significado dos lugares.

É neste âmbito que nos situamos para compreender como a cultura religiosa influencia as ações que originam tanto o espaço social quanto as representações acerca do bairro, sem descartar, como já salientamos, demais aspectos da esfera social.

No que se refere às ações dos agentes desta pesquisa, tanto aquelas que se singularizam em ações individuais sem traços marcantes da própria religiosidade ou outras plenamente imbuídas pelo espírito religioso, podemos nos aproximar do conceito de *self*, trabalhado pela Psicologia (sem itálico nas novas aparições).

Apoiado em Hermans e Kempen, Belzen (2009[a], 2010) afirma que o self é constituído não por um Eu que administra todas as “variações” de meu ser (de Mim), mas que há uma multiplicidade de posições relativamente autônomas do Eu que funcionam contando “cada qual a história do seu respectivo Mim” (BELZEN, 2010, p. 248). Assim, nota-se que o self pertence à esfera da identidade individual e sua pluralidade reflete, igualmente, uma variedade identitária do sujeito. E se não se acredita que um Eu geral e centralizador comande os diversos constitutivos do Mim, isso não ocorre de maneira *a priori* por conta de algum subterfúgio da mente humana que segmenta a pluralidade identitária com a qual o sujeito se apercebe, mas se constrói através das experiências desses mesmos sujeitos. E a prerrogativa *a priori* existente é, na verdade, o fato “do ser

humano possuir uma capacidade integrativa que permitiria a coexistência desses vários *selves* [o objeto do self, o Mim] em uma mesma narrativa” (MAIA; GERMANO; MOURA JR, 2009, p.46).

A relação entre o self e a narrativa remonta também à própria constituição do primeiro termo. Se o self fundamenta a identidade do sujeito, integrando conjuntos de atributos “que podem ser permanentes, contrastantes e efêmeros, referentes à percepção que a pessoa tem de si” (MAIA; GERMANO; MOURA JR, 2009, p.44), esse ponto de vista é reflexivo e se legitima a partir de uma discursividade sobre si mesmo: o que cada um é, o que possui de único. E o que cada um é e possui de único, inclusive, nas possíveis pluralidades do Eu. E essas pluralidades do Eu não se referem somente ao nível identitário com o qual comumente os outros nos veem e nos vemos a nós mesmos, por exemplo, uma identidade religiosa e outra esportista (Eu-religioso e Eu-atleta), mas vai muito além e é muito mais sutil: o Eu-trabalho, Eu-sozinho, Eu-pai, Eu-filho, Eu-amigo, Eu-namorado etc.

O indivíduo em seu ser, a despeito dessa pluralidade, é, sem dúvidas, um único ser. Isso nos leva a afirmativa de que há uma integração desses “Mins” que, continuam os autores citados, ocorre proeminentemente no final da adolescência e no início da fase adulta. Essa integração dá-se de maneira narrativa quando o self aglutina os “vários *selves* objetos (os ‘mins’) em uma narrativa de vida que consiga integrar a coexistência deles de forma unitária e com um propósito com a pessoa e para sua audiência [os outros]” (MAIA; GERMANO; MOURA JR, 2009, p.47). Assim, nessa pluralidade-integração, o “ser humano percebe-se como tendo unidade, coerência” e configura-se em sua totalidade una, “apesar da existência de suposições pessoais contrastantes” (*op.cit.*).

O leitor, talvez, possa pensar que *habitus* e self sejam categorias antagônicas para se trabalhar teórica e empiricamente, na medida em que o primeiro evoca o peso da sociedade sobre o indivíduo e o segundo remonta à ipseidade, ao Eu pessoal, à subjetividade dos sujeitos. No entanto, ambos se concretizam no e pelo outro, afinal, como compreender esse Eu sem o situarmos na sociedade?

Contudo, se há uma relação entre *habitus* e self, não queremos dizer que o self seja um subproduto do *habitus*, ou seja, o social não invade e reina absoluto sobre o individual. E se tivermos em mente os dados percentuais que referendam a argumentação de Bourdieu (2007) em sua obra, correlacionando cada *habitus* com práticas, representações específicas e mesmo com o gosto pessoal, vemos que esses dados não são absolutos e que o sujeito nem sempre se comporta tal qual se esperaria por estar nesta ou naquela classe

ou fração de classe. Isso aponta que os sujeitos são ativos em sua cultura, criam e recriam, a todo instante, seus valores e suas identidades. Se há alguma herança social sobre Mim, é porque sou Eu quem caminho em direção a elas e as sustento, aceito-as ou as rechaço (MERLEAU-PONTY, 1999, p.2).

Em mais uma aproximação da Psicologia com a fenomenologia de Merleau-Ponty¹⁵, para além da “localização social” (a qual, poderíamos dizer, é balizada pelo referencial do habitus), a experiência dos sujeitos se efetiva através de mais três coordenadas: a localização espacial, a temporal e a responsabilidade como agente:

Para que um sujeito se perceba como um ser individual, ele tem um senso de estar ocupando determinado local do espaço, ou seja, ele se percebe a partir de um ponto de vista; ele tem uma sensação de continuidade no tempo, isto é, tem impressão de que possui uma trajetória e que esta o determina de alguma forma no tempo presente, da mesma forma que ele se projeta no futuro; esse indivíduo também ocupa uma posição social [...]; e, por fim, reconhece que tem a capacidade de agir no mundo em relação com as outras pessoas e obedecendo ou não determinada moral compartilhada socialmente (MAIA; GERMANO; MOURA JR, 2009, p.45).

Acreditamos que o conceito de self seja complementar ao de habitus, pois, ao mesmo tempo em que remete os indivíduos à “prisão social”, abre fissuras para estes agentes se rebelarem e lhes devolve toda possibilidade de ação. Essa é a vantagem de se trabalhar com teorias psicológicas, pois sua perspectiva – obviamente, sem descartar outras conjecturas, como evidenciamos – pode se voltar e esmiuçar o individual. E ao debruçar-se sobre o indivíduo, desvela o peso de sua cultura sobre si, sem negar, porém, os movimentos de liberdade da subjetividade de cada um (a própria teoria das representações sociais no seio da Psicologia em interface com a Sociologia trabalha essa dupla perspectiva [WECHSELKE; CAMARGO, 2007]). E ao descer à escala da subjetividade individual, a teoria do self permite compreender, justamente, como o habitus se configura concretamente em determinado agente – a sociedade produzindo a cultura – bem como a partir do próprio self vemos os agentes integrarem ou ainda criarem padrões culturais: os sujeitos produzindo, mantendo e recriando sua cultura – daí a necessidade de prestarmos atenção à história de vida dos agentes desta pesquisa.

É certo que desvelar os múltiplos “Eus” através do self requer uma abordagem mais intimista, pormenorizada, próxima, trabalhosa, dos geógrafos com os agentes pesquisados. Mas acreditamos que os frutos são deveras interessantes, principalmente

¹⁵ Essa aproximação não é exaltada pelos autores que se apoiam nas ideias de Harré e Gillet; porém, sobretudo a partir da relação fundamentada no corpo, no momento presente – em ato – que transcorre no espaço, essa interface entre as ideias do filósofo e dos psicólogos me assaltou.

quando interligamos o conceito de self ao conceito de habitus. É como tentar percorrer o mesmo caminho por duas vias e ao chegarmos no ponto comum aprendemos mais tanto de um quanto do outro lado. Podemos perceber como os agentes espelham a sociedade e sua cultura, e a maneira pela qual os agentes sustentam esta sociedade e sua cultura, da mesma forma que estão a cada instante aptos a modificá-las.

As histórias de vida colhidas para serem trabalhadas nesta dissertação serão apenas, por questões de tempo (tanto de quem escreve como de quem lê), uma para cada grupo religioso. Debateremos as mais significativas que tragam à tona as concepções religiosas, bem como possam ser discutidas pelo fio que parte do habitus e do self, numa via de mão dupla.

As histórias de vida são fundamentais para compreensão das práticas espaciais e da percepção espacial, como mostram, respectivamente, os trabalhos de Gamalho (2013) e Cagnato (2013). Alicia Lindón (2008, p.14) se pergunta como compreender amiúde as ações ou práticas espaciais e delinea três trilhas (que podem se efetivar paralelamente) para abordar a problemática: (1) observação das práticas e sua espacialidade, (2) através de imagens diversas e (3) a partir do discurso dos agentes de pesquisa.

Os dois primeiros pontos também foram por nós trabalhados através da observação das práticas – a evangelização, a caminhada contra a intolerância religiosa promovida pelo Cobre, a série de eventos da Universal, o lazer de membros do Terreiro no bairro etc. – e a partir dos mapas mentais do bairro que os entrevistados compuseram. Mas ressaltamos as narrativas de vida, pois, elas fazem “ascender um discurso construído em um contexto de significado, objetivado na linguagem [...]. Nesta concepção do biográfico, o indivíduo só cabe como expressão singular do social” (LINDÓN, 1999, p.298-9) – e desembocamos, uma vez mais, na dialética self/habitus. Os relatos nos levam aos espaços dos homens e “as narrativas de vida constituem um dos núcleos de maior riqueza [...] que chamamos de narrativas de vida espaciais” (LINDÓN, 2008, p.16). Tal narrativa “traz à tona uma marca do lugar na biografia narrada” (p.19) e, como veremos para o nosso caso, a marca da religião tanto na vida quanto no espaço social e na espacialidade da vida social dos grupos desta pesquisa; destaca-se ainda que a narração dos lugares é uma prática social através da qual a identidade pessoal se forma (MORANTA; POL, 2005, p.288-9), como demonstra, por exemplo, Nola Gamalho, ao analisar como as histórias contadas pelos mais velhos sobre o bairro onde vivem (periférico, situado na Região Metropolitana de Porto Alegre) são incorporadas pelos adolescentes, reverberando em suas identidades.

Ao término de nossa metodologia, resta esmiuçar o conjunto dos entrevistados. No total, realizamos vinte entrevistas, dez com cada grupo; dentre os candomblecistas, cinco membros do Cobre e quatro de outros terreiros do bairro, e ainda um Pai de Santo residente em Pernambués (neste último caso era interessante investigar o como e o porquê de um não-morador manter relações com o lugar estudado). Quanto aos evangélicos, entrevistamos quatro adolescentes, três adultos (entre 24 e 32 anos) que frequentam a Universal há pouco tempo e outras três adultas, já senhoras (todas acima de 55 anos), que têm uma vida inteira, praticamente, dentro da Igreja.

Prelúdio: a religião na contemporaneidade

Após discutirmos as metodologias empregadas e as problemáticas que esta dissertação vislumbra discutir, é imperioso realizarmos algumas considerações acerca do fenômeno religioso contemporâneo. Assistimos uma crescente secularização da sociedade, fortemente impulsionada com o ideário iluminista no século XVIII; com esse novo paradigma que coloca o ser humano – e não Deus – como senhor de suas próprias ações, assentado na razão e na Ciência para explicar a realidade que era anteriormente creditada sem maiores indagações às causas Divinas, a religião como centro, como detentora d’um discurso totalizador, começa a ruir.

No mundo contemporâneo, com o volume e a velocidade das informações, que, aliados a outros processos, criam e recriam identidades, valores, e também discursos, a religião institucionalizada é atingida em sua base. Isso porque uma das características do período no qual vivemos é a fragilidade de um discurso que se pretenda único e tenha força e abrangência para explicar o todo social. Ainda se olharmos o discurso exclusivamente religioso, vemos que as relações inter-religiosas, que vão do plano discursivo até a prática ritual, social e cultural, são marcas desse novo contexto e o Brasil se mostra ímpar no que tange ao sincretismo¹⁶. Um parêntese: as relações sincréticas existem em outros contextos fora do Brasil como, por exemplo, na África no período da invasão islâmica (OLIVEIRA, 2006, p.26-31), onde, em processo similar ao brasileiro, as religiões assumiam a capa da religião estrangeira para poder continuar a cultuar suas próprias deidades. A peculiaridade brasileira é que novas religiões surgiram desse

¹⁶ Numa comparação entre relações inter-religiosas e o sincretismo, há um abismo. As relações inter-religiosas se efetivam a partir de qualquer “contato” entre distintas religiões, como, por exemplo, quando uma religião, por suas “verdades”, se apropria da cosmogonia e interpreta discursivamente uma terceira. Já o sincretismo requer um movimento, um processo, duradouro e constante, entre religiões que, em última instância, acabam por se reestruturar em algum grau.

amálgama entre distintos credos, como é o caso do Candomblé, que integrou e sintetizou diversas matrizes religiosas africanas, e a Umbanda, que emergiu de uma relação entre o espiritismo e o próprio Candomblé.

Retornando às relações inter-religiosas, sua constância e intensidade levou a debates corriqueiros no seminário (originando o livro) "O impacto da modernidade sobre a religião" (BINGEMER, 1992) quanto a analogia do supermercado, com os indivíduos comprando aqui e acolá, fazendo devoluções e recomprando o que, no contexto particular de sua vida, se mostre mais interessante. Há também quem prefira utilizar a analogia mais suave da praça – para subtrair o viés mercadológico da anterior, apesar de muitas instituições assim se comportarem. Nessa praça, as pessoas perambulam e, como no exemplo anterior, se apoiam no que mais lhes convém. Aqui, ao leitor, a escolha é do freguês...

Mas, como assevera Rodrigo Portella (2006), a ótica racional sob a qual se assenta a secularização não é paralela a uma decaída da religiosidade. O que ocorre é a perda do discurso religioso institucional, ou seja, da religião, no sentido de comandar e guiar, como o (único) norte possível, a vida social e cultural da sociedade. Com os marcos frouxos da religião institucionalizada e pela relação de troca inter-religiosa, pela infidelidade dos agentes, a religiosidade contemporânea ganha cada vez mais traços pessoais, se volta cada vez mais a si, ao sujeito individual: fundamenta-se, desta maneira, uma “religião mística”, anti-institucional, não radicalmente racionalizada e com fortes tendências pluralistas (NEGRÃO, 2008, p.116).

É essa argumentação que permite Rodrigo Portella (2006), utilizando as ideias de Hervieu-Léger e Martin, defender que a subjetividade individual e a privatização do direito de dar sentido às coisas são basilares do fenômeno religioso atual. Dessa maneira, “a secularização do institucional religioso se reveste, para as pessoas, em desafeição, desfiliação, desagregação” (PORTELLA, 2006, p.80), com o risco de minar, inclusive, o sentimento de pertença a algum grupo religioso. Apenas neste contexto é possível encontrarmos, apesar de se declararem *pertencentes a uma religião*, sujeitos que tragam as seguintes palavras nas entrevistas realizadas por Negrão (2008, p.126): ‘a minha religião eu mesmo faço’, conforme relata o autor. Em paralelo, cresce o número de pessoas sem religião, mas que continuam a crer em algum Deus ou força superior. É verídico, no período atual, que “o indivíduo não adere mais a uma religião institucionalizada, e, no lugar desta, reduz sua religiosidade a um sentimento pessoal,

íntimo, não necessariamente acompanhado de alguma adesão externa institucional” (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006, p.78).

Decerto que a realidade é múltipla e ao lado dessa – relativa, friso agora – ruptura do discurso da religião institucionalizada, que aponta para um novo tipo de efervescência religiosa, podemos nos indagar se essa efervescência não enrijece, ao mesmo tempo, o “núcleo duro” das religiões e dos agentes que, assim, têm na crença um pertencimento identitário e religioso, que cria afeição, filiação e, conseqüentemente, agregação. Assim, ao lado dessa religiosidade que tem como cerne primaz a subjetividade individual, nos parece claro que também há a outra moeda, membros que se fidelizam às suas respectivas religiões e, a partir delas, mesmo que o todo da sociedade não seja modelado pela mesma visão de mundo que a sua e a de sua religião, o *seu* mundo social é diretamente apreendido, vivido e mediado por sua experiência religiosa (ideia também defendida por Feitosa e Castro [2013]). E por que não acreditar que isso se estenda a sua comunidade religiosa (ou parte dela), na qual a religião cria ou influi num determinado habitus compartilhado pelo grupo?

Ainda sobre a perda da religião enquanto base e capilaridade que atingia todas as esferas e escalas sociais, Milton Santos, ao discutir *O Espaço do Cidadão* (1993) na sociedade atual, referenda que o capitalismo – com seu tripé produção-circulação-consumo – aparece como a nova religiosidade moderna, pois, apoiado numa racionalidade cruel que ornamenta, regimenta e controla em grande parte o cotidiano das pessoas, o sistema capitalista emerge com a força de impor, controlar e ditar o comportamento social tal qual a religião tinha outrora.

É fato consumado que a religião não tem mais o apelo que tinha, por exemplo, na Idade Média. A esse respeito, é interessante trazer as palavras de Sennett (2003) ao ilustrar a antiga força do catolicismo ao tentar frear as transformações na sociedade, principalmente as mudanças econômicas:

Enquanto o tempo e o lugar cristãos baseavam-se na força da compaixão, o espaço e o tempo econômicos baseavam-se na agressividade. Essas contradições entre lugar e espaço, oportunidade e estabilidade, piedade e atitudes hostis, atormentavam o espírito de cada burguês que tentava, simultaneamente, acreditar e lucrar na cidade (SENNETT, 2003, p.161).

Essas contradições causavam angústia ao espírito porque “seria imprudente, na verdade, completamente idiota, negligenciar o estado da alma. Perder o lugar na comunidade cristã significava escolher a vida degradada de uma besta” (SENNETT, 2003, p.176).

As palavras de Sennett são fortes e qualquer um com uma gota de sensibilidade poderia sentir um pouco dessa angústia que atingia o âmagô do burguês ao se colocar entre a cruz e a espada, entre dois modos de ser e viver; ou, de modo mais literal, entre a cruz e o dinheiro.

E porque trouxemos as ideias de Milton Santos e de Sennett? Primeiro, vale dizer que se concorda com o geógrafo e nos deteremos, como já foi dito, nas relações capitalistas que balizam, em parte, a conformação do espaço social. Acerca das ideias de Sennett, apesar de trazerem à tona um contexto sociocultural e espacial completamente diverso do que pretendemos estudar nessa pesquisa, a ideia fundamental presente nas citações trazidas não mudou em sua essência, pelo menos para um grande número de fiéis, afinal, “perder o lugar na comunidade cristã” é, de fato, “cair nas amarras do Diabo”. E, em última instância do pensamento religioso cristão, essa polaridade Deus-Diabo – extremada no (neo)pentecostalismo – influi fortemente no comportamento dos fiéis, em sua subjetividade, na percepção de si, dos outros, do corpo, das relações interpessoais e do mundo. Do mesmo modo, para os candomblecistas, como diz Cauã (Entrevista realizada em 09/09/2015), “virar as costas a seu Orixá [não realizar as oferendas e rituais a ele devidos]” pode ser demasiado penoso, “pois se você o abandona, ele vira as costas pra você” (vemos nos dois casos um misto de respeito e medo, afinal, o medo também participa do fundamento do significado psicológico das divindades [ABREU; NETO, 2004, p.191]; mas, como discutiremos mais à frente, o medo é muito mais cultuado na Universal do que no Cobre).

Afirmamos no início deste capítulo que há uma crescente secularização da sociedade e dissemos, ao término, que não houve uma perda da fé por parte do homem contemporâneo, com a conseqüente estruturação do mundo (e do que ocorre nele, é claro) a partir de sua religião. Paradoxo. Mas este se explica por conta das diversas facetas da sociedade. Enquanto para uns “a bala perdida é guiada pelo diabo e atinge quem não tem Deus”, como comenta o Pastor, para outros, a explicação perpassa pela desigualdade e violência nas periferias (tanto entre traficantes como pela ação da polícia artilheira); para uns, a queda de uma árvore aos poucos (caindo, primeiramente, uns galhos), enviando sinais de que estava prestes a cair e, finalmente, após a queda, não ter atingido nem pessoas nem residências, foi devido a ação de um Orixá (exemplo retirado de Ramos [2013]); para outros, o tempo de vida da árvore, se estava ou não ruída por cupins etc., é o que fornece a explicação.

Não quero aqui taxar os religiosos como ingênuos, pois certamente eles têm discernimento da desigualdade e da violência, assim como dos processos físico-biológicos que afetaram a queda da árvore, até porque a cosmogonia de ambos os grupos está balizada pelas confluências entre o mundo físico e ações “sobrenaturais”. Se no caso dos evangélicos da Universal essa ação é direta (divina ou diabólica), para os candomblecistas, me parece, há uma correlação entre o mundo físico (aiyê) e o mundo dos espíritos (orum) mais complexa, apesar da existência de relações de causa e efeito.

Mas o que queremos ressaltar é que a secularização da sociedade é vivida por uns, enquanto outros mantêm sua vivência e percepção pautadas nas lógicas de suas religiões, por isso secularização e religiosidade coexistem. Outro fator fundamental que está no cerne da secularização é que a religião institucional perdeu seu posto de moderador das relações sociais em seu discurso totalizador. Isso se explica pela abertura de novas religiões em oposição ao catolicismo, às brechas que se criam em tais discursos, bem como pelo crescente apelo científico-racional disparado no século XVIII para ordenação e entendimento do mundo, como comentamos anteriormente.

Por fim, vale dizer que a coexistência entre o secular e o religioso habita numa “pessoa secularizada” que, por vezes, em determinado momento e contexto de sua vida, opta por uma explicação ou ponto de vista “mais religioso” – e a recíproca é igualmente possível, um “indivíduo religioso” também procura fora da religião, portanto, num viés secular, a explicação e a percepção das coisas. Geertz (2008, p.87-8) já apontava para “o movimento de ida e volta entre a perspectiva religiosa e a perspectiva do senso comum” e, nessa fruição, o homem se movimenta, “muito frequentemente, entre formas radicalmente contrastantes de ver o mundo, formas que não são contínuas umas com as outras [...]”.

Nesta perspectiva, difícil encontrar alguém totalmente secular; já depararmos com pessoas completa e absolutamente religiosas é também difícil, porém, na Universal, os membros são mais propícios a explicarem seu mundo e qualquer acontecimento a partir de fatores divinos ou diabólicos – um pequeno exemplo e muito corriqueiro: certo dia, um sábado de outubro, uma banda iria tocar na Igreja, mas um dos músicos passou mal e ficou hospitalizado, cancelando o evento. O leitor pode imaginar quem agiu sorrateiramente para atrapalhar as ações voltadas a Deus. E “o coisa ruim” não atua apenas em eventos mundanos; uma comitiva de pastores da Universal foi à Brasília no dia doze de outubro para empregar uma oração e desamarrar o espírito maligno que está a provocar a crise na economia brasileira – e vale também dizer que, de acordo com os

neopentecostais, o Brasil não é um país de primeiro mundo devido aos seus desvios do caminho do Senhor: “tais como a devoção a Nossa Senhora Aparecida e a grande presença dos cultos afros, tornando o país um território no qual o Diabo se sente em casa” (NETO; JUNIOR, 2010, p.776-7).

Veremos, doravante, como o discurso religioso na Universal embaça qualquer limite entre as perspectivas religiosas e não-religiosas e tudo o que ocorre no cotidiano e no mundo encontra causas disparadoras pelos fenômenos conclamados pela religião.

Exposto os objetivos e metodologia empregada para cumprir o desafio proposto, e finalizada a presente (e sucinta) discussão sobre o fenômeno religioso contemporâneo, estamos prontos para mergulharmos nas questões levantadas. Encerra-se, assim, a primeira parte deste trabalho, uma introdução longa, é verdade, mas necessária à compreensão do debate que encabeçaremos na segunda parte desta dissertação.

PARTE II

A Religião, o Bairro e seus Agentes

1. O Engenho Velho da Federação

O Engenho Velho da Federação se configura enquanto um bairro popular, notadamente negro, possuindo como limites espaciais, ao norte, a Avenida Vasco da Gama e o Alto do Sobradinho; ao sul, o conjunto residencial Santa Madalena; à leste, mais uma vez, a Avenida Vasco da Gama; já a oeste, possui como limites a Avenida Cardeal da Silva e a Rua Henriqueta Catarino (SANTOS[b], p.33, 2011). O bairro possui área de 939.667,92m², sendo um bairro de pequenas dimensões e de densidade em torno de 26.131 hab/Km², uma das mais altas do município (RAMOS, 2013, p.158). O Engenho Velho tem como bairros limítrofes a Federação, o Rio Vermelho, Brotas, Acupe e o Engenho Velho de Brotas (ver Figura 2, página 13 do presente trabalho).

Para darmos prosseguimento à caracterização do bairro, precisamos incorrer, primeiramente, na própria evolução da cidade de Salvador; veremos, doravante, como a história da cidade se particulariza na história do bairro e como o peso desse fator histórico – que se alia à cosmogonia do Candomblé – influi na percepção e nos valores acerca do Engenho Velho para os membros do Terreiro.

Assim, este capítulo se divide em duas seções. Na primeira, faremos um apanhado histórico da cidade de Salvador e do bairro, já na segunda passaremos às configurações sociais e características atuais do Engenho Velho da Federação.

O surgimento do Engenho Velho

A consolidação de Salvador como capital da Colônia Portuguesa nos idos de 1549 remonta ao seu sítio privilegiado por conta da falha geológica que resulta numa elevação rochosa (onde se localiza a Cidade Alta), propícia para defesa da cidade. Outro elemento a se destacar na escolha de Salvador como capital da Colônia dá-se pela Baía de Todos os Santos que conforma uma área natural viável para a função de porto marítimo, base da economia de uma cidade que assim se constituía sob os parâmetros do mercantilismo-escravagista português – essas considerações, e muitas das que se seguem sobre a evolução da cidade e do bairro estudado, são pautadas na minuciosa tese de doutorado

realizada por Estela Ramos (2013), na qual se investiga a construção de uma forma urbana negra (o bairro aqui estudado), sob quais elementos esta forma se fundamenta e qual modo de habitar é aí tecido pelo negro.

Relatar todo o período colonial e imperial não é, certamente, nossa empreitada. Mas podemos analisar a evolução da cidade – e, conseqüentemente, do bairro – pelo prisma dos locais de residência entre brancos e negros.

A economia em terras brasileiras era sustentada pelos corpos dos homens e mulheres escravizados, capturados na África, num comércio negreiro tão enriquecedor quanto as *commodities* que estes mesmos negros produziam para exportação ao mercado europeu. A escravidão perdurou demasiados e estarrecedores trezentos anos e a localização da habitação dos escravizados e dos senhores sofreram significativas mudanças. Primeiramente, ambos viviam circunscritos ao mesmo perímetro de uma dada propriedade, uns na senzala e outros na casa grande; apesar de descrever uma forma de organização espacial e social referente ao campo, também na incipiente urbe escravizadores e escravos tendiam a viver dentro das mesmas propriedades, aqueles ocupando o térreo das casas, enquanto os negros viviam no subsolo ou sótão.

Ainda no período escravocrata, os domicílios entre brancos e negros começam a se afastar, processo desencadeado por ação dos negros que agora trabalhavam como escravos de ganho e poderiam fixar residência em propriedade outra que não a do senhor. Salienta-se, principalmente, os escravos libertos que, com a renda obtida na função de escravo de ganho, almejavam sua alforria. Dessa maneira, a ocupação da então periferia de Salvador (na atualidade, nas proximidades do centro antigo) no século XIX cerca a cidade por quilombos, por roças de libertos e, a partir do final do referido século, também os terreiros de candomblé margeiam o centro urbano (RAMOS, 2013).

Já no início do século XIX a Bahia experimentava sua época áurea na produção da cana de açúcar, e a exportação de café, cacau e algodão também ganhava fôlego. Na segunda metade do mesmo século, o estado baiano apresenta a pujança do desenvolvimento ferroviário, auxiliando na promoção dos vínculos entre o Recôncavo – local onde se produzia os bens agrícolas e abrigava a população mais adensada do país – e Salvador, principal porto brasileiro (SANTOS, 2008, p.44-5).

Esse conjunto de circunstâncias favoráveis ao fortalecimento do papel metropolitano da Cidade do Salvador reflete-se sobre a população que, nesse mesmo século, multiplica-se por cinco. Em 1872, eram 129 mil os habitantes, em 1890 eram 174 mil e em 1900 eram 206 mil, enquanto em fins do século XVIII havia 40 mil e em 1805 apenas 45 mil (SANTOS, 2008, p.45).

Contribuem para esse incremento populacional vertiginoso os ciclos da seca no interior do estado, bem como a estrutura fundiária altamente centralizada, do lado dos imigrantes desfavorecidos. De quem gozava dos benefícios da produção, alguns destes procuraram centros urbanos como Salvador ou Rio de Janeiro para se estabelecer.

De acordo com Milton Santos, esse elevado número de imigrantes vai reverberar “na paisagem pelo alargamento do quadro urbano, que estava mais ou menos imutável desde a primeira metade do século XVIII”. Para o sul (em relação ao centro antigo) surge o enobrecido bairro da Vitória; ao norte, formam-se os bairros “habitados pela classe média e pobre” (pelo menos no que se refere ao capital econômico), expansão, para este último caso, possibilitada pelo desenvolvimento dos transportes: “em 1855, são construídos viadutos para ligar Nazaré e Barbalho, Federação e Pedra da Marca; em 1868, a cidade já possui os primeiros transportes coletivos” (p.46). Acrescemos às considerações de M. Santos (indiretas) para a constituição do Engenho Velho, o cemitério do Campo Santo em 1836, o mais antigo da cidade (SANTOS[b], 2011, p.28).

Antes disso, certamente, o Engenho Velho já existia, era uma fazenda para plantação da cana (por isso, *engenho*) onde os então escravizados já procuravam driblar a dominação imposta pelos senhores, desenvolvendo atividades de lavadeira ou preparando os quitutes à base de dendê, marca da culinária baiana (RAMOS, 2013, p.120-1). É certo que esses agentes já deviam prestar seus cultos, mas o primeiro terreiro devidamente estabelecido no Engenho Velho (Terreiro do Bogum) data do ano de 1855 em decorrência das perseguições decorridas do processo de limpeza étnica, o “urbanismo demolidor” (RAMOS, 2007, p.106). Implantado em diversas cidades brasileiras, atingiu a Barroquinha, nas mediações do antigo centro urbano de Salvador (DIAS, 2003, p.36-7), disparando a mudança de endereço do referido terreiro.

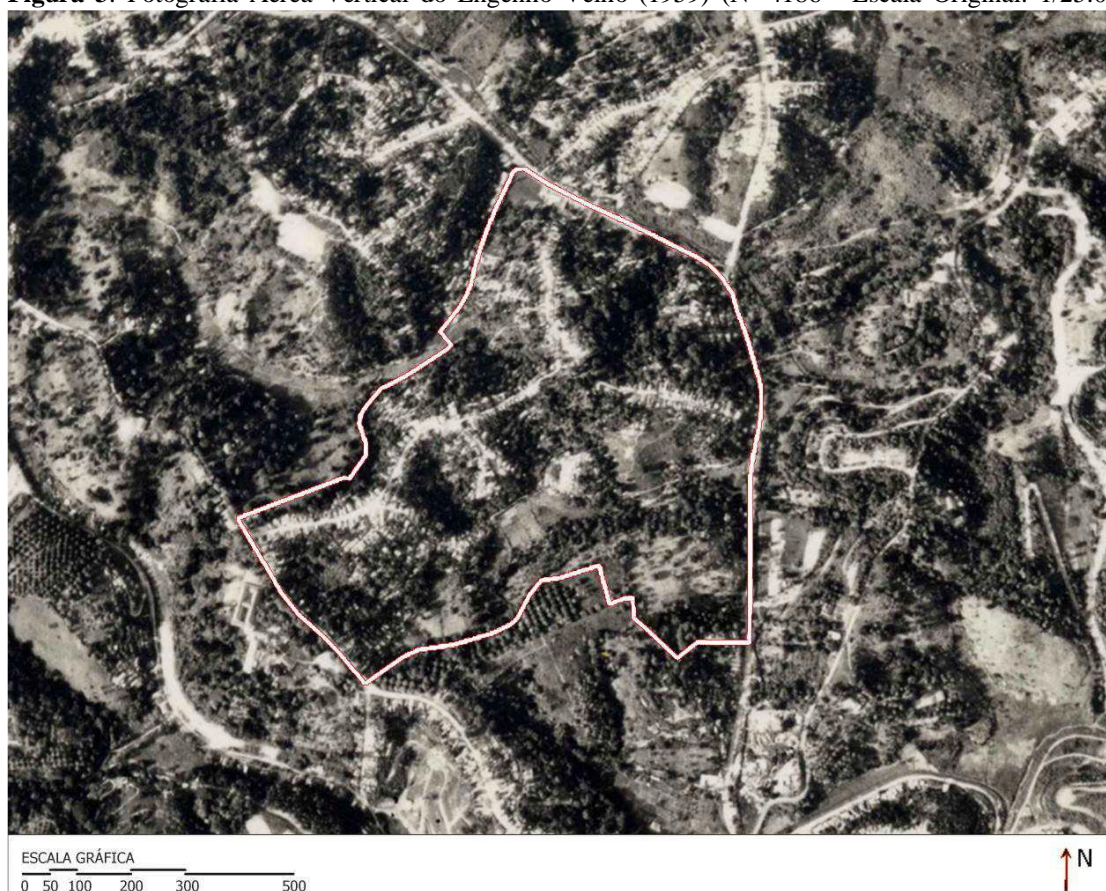
Dois elementos são destacáveis deste processo: (1°) muitas vezes os terreiros antecedem a urbanização nas periferias e (2°) os mesmos se configuram enquanto matriz para o desenvolvimento de diversos bairros de Salvador, como no caso do Engenho Velho da Federação (DIAS, 2003; RAMOS, 2013).

Esses dois pontos levantados estão em ressonância mútua e a estruturação do Engenho Velho resguarda os valores da cosmovisão africana, balizada, justamente, pelos terreiros de Candomblé, principal debate travado na tese de Estela Ramos. É na perspectiva de um habitar negro que traz em si os valores africano-religiosos em sua base que a autora comenta seu método de pesquisa ao privilegiar não apenas a fala dos

integrantes dos terreiros, mas sim e sobretudo, os dizeres dos residentes de modo geral, pois se entende “que os moradores não ligados aos terreiros absorveram e sintetizaram as influências” do Candomblé, “comprovando a hipótese de existência da categoria do bairro negro”. Assim, “os terreiros produzem um conjunto de ideias [...] cujo o rebatimento no bairro, um bairro negro”, é fundamental à “compreensão da formação do Engenho Velho da Federação” (RAMOS, 2013, p.97).

Na foto aérea de 1959 do Engenho Velho da Federação, vemos como a área ainda era pouco habitada e certamente seus núcleos se organizavam em torno dos terreiros.

Figura 3: Fotografia Aérea Vertical do Engenho Velho (1959) (Nº 4186 - Escala Original: 1/25.000)



Fonte: Estela Ramos, 2013.

Um dos entrevistados de Ramos, Tonho, exemplifica essa fecundação do Engenho Velho pelos terreiros, bem como o poder de atração dos templos para novos residentes:

Vem um candomblé com um, dois, três pais-de-santo, umas galinhas, um bode... surge uma quitanda e aí começa a povoar. E aí vinham os filhos-de-santo... você vai fazendo umas casinhas para os filhos. Candomblé povoa [...] Candomblé é uma grande família [...] (TONHO *apud* RAMOS, 2013, p.70).

Os terreiros funcionam, então, como polarizadores e base de sustentação do incipiente bairro, atraindo outros candomblecistas ou pessoas sem vínculo religioso, mas que pelas relações de amizade e/ou casos de necessidade financeira, “se integraram às áreas e aos princípios do terreiro: *o terreiro povoa!*” – brada a autora (p.71).

A instalação dos terreiros em áreas afastadas ocorreu – além das questões de acesso (no sentido de posse) à terra – devido à repressão que tais templos sofriam pela polícia, motivando a procura por locais mais distantes do centro e pela necessidade de áreas verdes para seus rituais – abundante *naquele* Engenho Velho.

Segundo M. Santos, o crescimento demográfico de Salvador é minúsculo entre os anos de 1900 e 1940, com 200 mil e 290 mil habitantes, respectivamente. Ocorrerá uma transformação do fluxo migratório que escorria agora para o sul da Bahia na expansão da zona cacauera. Contudo, depois de 1940, a cultura do cacau estabiliza-se e a área de produção perde seu poder atrativo em relação aos excedentes de mão de obra agrícola oriunda do semiárido. O padrão dentrítico da organização regional baiana não resultou no florescimento de cidades médias, ficando a cargo de Salvador abarcar todo este contingente expulso das áreas rurais. Este fardo, sozinha, a cidade não podia suportar: durante 1940 e 1950, Salvador recebeu um excedente demográfico de 126.792 pessoas, entre os quais os imigrantes representavam 70% (SANTOS, 2008, p.47-51).

Pouco antes desse surto demográfico, entre as décadas de vinte e quarenta do século XX, vê-se uma melhoria do sistema de transporte com a abertura de grandes vias e o advento do transporte público, permitindo novas tramas na cidade que assim se espraiava (DIAS, 2003, p.72-3). Em 1946 – período, portanto, no qual Salvador começa a atrair maciçamente mão de obra interiorana – é implantado o Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador (EPUCS) por Mário Leal Ferreira, no intuito de romper com o passado colonialista da cidade e trazê-la à luz da modernidade:

Se o secular passado colonial e escravista de Salvador impede a concretização de um projeto de cidade branca, este tenderá a se setorizar, “materializando-se” nos bairros burgueses que então se formam [...] (FERNANDES; GOMES *apud* RAMOS, 2013, p. 112).

Pautada na ideologia do progresso e, implícita ou explicitamente, de “limpeza” racial e social, as reformas urbanas nas áreas centrais das cidades brasileiras acabaram por levar a população negra e pobre para áreas distantes dos centros urbanos (RAMOS, 2013, p.112). Se completa aí a separação entre os locais de moradia entre negros e brancos, outrora escravizados e escravizadores. E cabe perguntar, com respeito a essas

reformas, se já não está aí o germe da gentrificação que emerge com certa constância para “requalificar” determinados espaços da nossa cidade. É essa mesma política de requalificação – de seletos pontos do espaço, vide as recentes reformas na capital baiana –, promotora da segregação, que nos permite compreender a precariedade do Engenho Velho sem uma política pública direcionada ao bairro no objetivo de melhorar sua precária infra-estrutura (não há, por exemplo, quadras, parques ou praças no lugar).

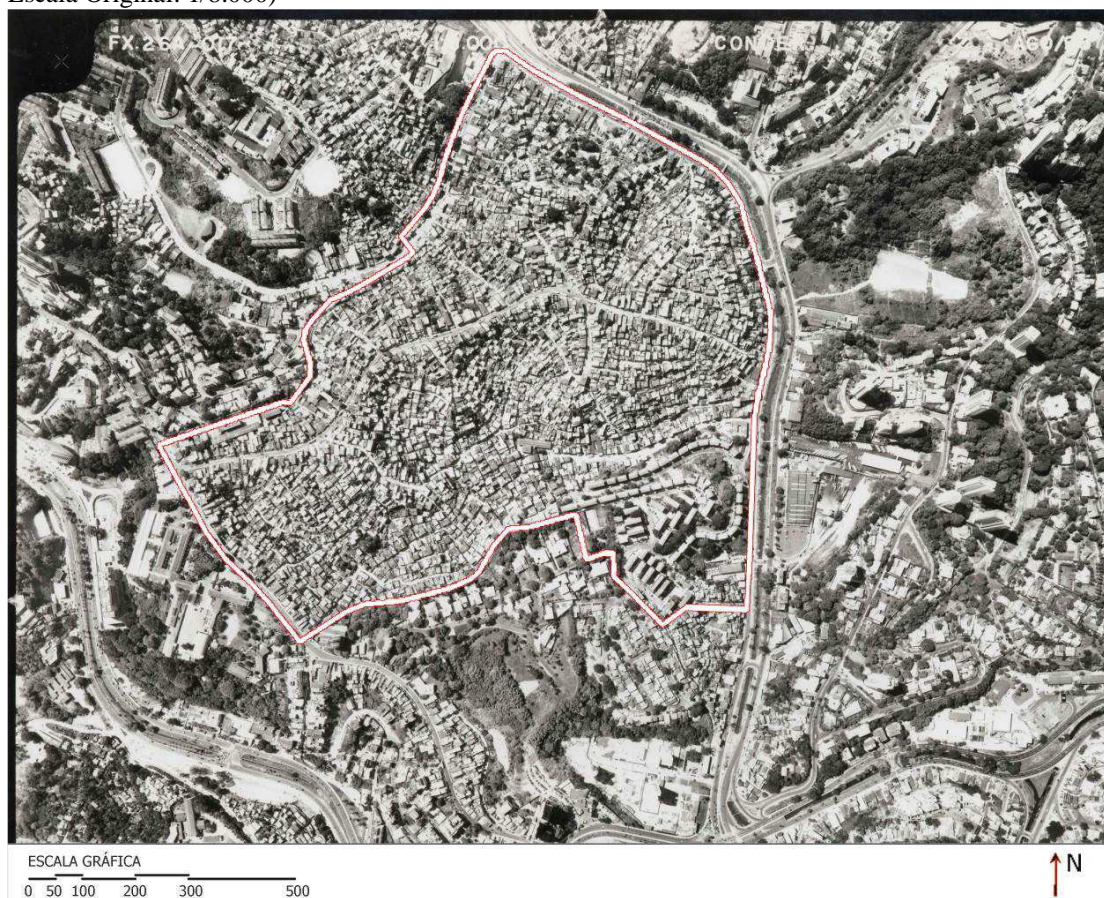
Como vimos, o bairro vai cada vez mais se adensando e seus primeiros núcleos atuam como polos de atração à população pobre da cidade e àqueles, igualmente pobres, vindos do interior. Num curto espaço de tempo, dezessete anos, o bairro vai delineando os contornos de sua forma atual, como ilustra a Figura 4 em oposição à anterior, diminuindo sensivelmente a área verde com a chegada dos novos residentes. A Figura 5, por sua vez, data do ano de 1998 e nos traz, finalmente, uma configuração urbana muito próxima da realidade atual do Engenho Velho da Federação, principalmente com relação ao adensamento urbano e, mais uma vez, à nova redução de áreas naturais.

Figura 4: Fotografia Aérea Vertical do Engenho Velho (1976) (Nº 2259 - Escala Original: 1/8.000)



Fonte: Estela Ramos, 2013.

Figura 5: Fotografia Aérea Vertical do Engenho Velho da Federação (1998) (Nº Fx 26A - Foto 017 - Escala Original: 1/8.000)



Fonte: Estela Ramos, 2013.

Seguimos um fio que, em nossa análise, partiu das relações econômicas e de dominação entre a Coroa Portuguesa e o Brasil Colônia. Seguimos, então, rumo à formação do Engenho Velho, localidade-tema desta dissertação. Porém, sabe-se que a vinculação dos terreiros tem por substância uma relação com a África mítica, a terra dos ancestrais dos candomblecistas, a terra dos Orixás, e esse fundamento da religiosidade negra, dos afro-brasileiros, constituiu-se como um dos frutos da Diáspora engatilhada pelo tráfico negreiro. Essa relação fundamental que as religiões africanas mantêm com a ancestralidade – pautada em sua cosmogonia, detalhada no quinto capítulo – foi o que permitiu a construção identitário-religiosa do negro, sendo o próprio Candomblé uma síntese de distintas expressões religiosas africanas:

nele [no Candomblé] reuniu-se várias cosmovisões de etnias diferenciadas e acabou por se estruturar uma cosmovisão de matriz africana nos principais aspectos civilizatórios que existia na África tradicional. Esses elementos atravessaram o Atlântico e apesar de estarem em novas terras e sob novas condições, preservaram os elementos estruturantes daquelas sociedades, mantendo sua tradição e afirmando sua identidade (OLIVEIRA, 2006, p. 157).

Como expomos, os terreiros foram fundamentais para o nascimento e a vida do Engenho Velho da Federação e continuam a fazer parte, hoje, das representações (e, finalmente, da identidade) do bairro. Acrescentamos que sua lógica e suas atividades internas continuam a colorir o dia a dia da localidade. Se não falamos sobre as religiões cristãs é porque as mesmas não atuaram no processo de constituição do bairro, não foram indutoras ou basilares na constituição do Engenho Velho. No entanto, e da mesma forma que os terreiros, as igrejas hoje atuam fortemente no cotidiano do lugar, totalizando 15 templos cristãos, com crescimento proeminente das denominações pentecostais e neopentecostais, vide a tabela abaixo que data o ano de fundação das igrejas cristãs no bairro. Não há, portanto, uma primazia absoluta do número de terreiros em relação às igrejas, como se pode constar pelo mapa¹⁷ da página seguinte.

Tabela 1: Ano de fundação das igrejas cristãs no Engenho Velho

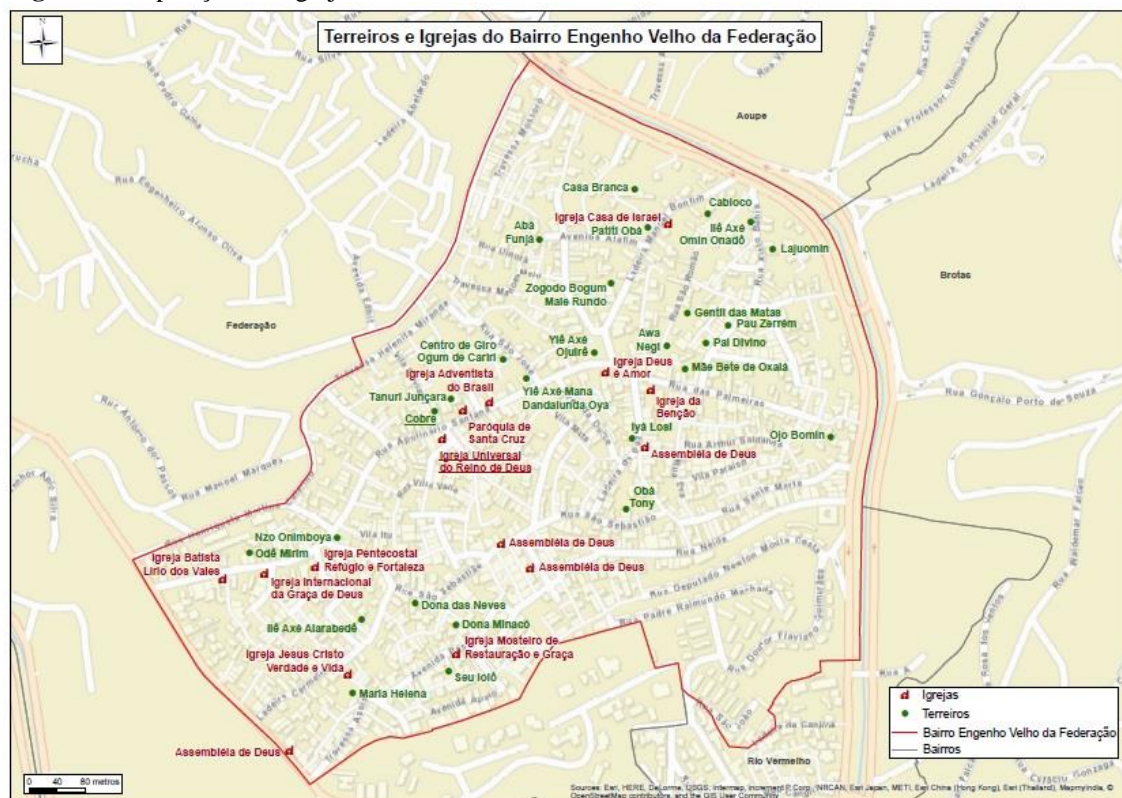
Igreja	Ano
Refúgio e Fortaleza	1966
Assembleia de Deus	1976
Paróquia da Santa Cruz	1977
Deus é amor	1993
Lírio dos Vales	1997
Universal do Reino de Deus	1998
Internacional da Graça de Deus	2002
Assembleia de Deus	2007
Assembleia de Deus	2008
Casa da Benção	2010
Casa de Israel e Assembleia de Deus	2011

Elaboração: Caê Carvalho.

Com base na tabela vemos que a partir dos anos 2000 o número de igrejas prolifera (não obtivemos o ano de fundação de todas as igrejas), fenômeno que se dá de maneira oposta entre os terreiros. Situando-nos sob o referido ano como base, encontramos a fundação de apenas dois novos templos africanos (o Ilê Axé Omin Onando e o Nzo Onimboya). Mais um indicativo de que a antiga primazia das religiões afro-brasileiras já foi rompida no bairro.

¹⁷ Os mapas com a disposição dos terreiros foram feitos com base na tese de Ramos (2013), na qual a autora apresenta os templos africanos presentes no bairro (sob os quais acrescentamos o Nzo Onimboya); já a distribuição das igrejas foi feita com dados primários da pesquisa de campo.

Figura 6: Disposição das Igrejas e Terreiros Presentes no Bairro



Fonte: Caê Carvalho, 2015.

E se pensarmos no dia a dia do bairro, podemos até afirmar que tais igrejas provocam um “borbulhar” mais intenso no seu cotidiano por conta das dinâmicas e estruturas de cada religião. No Candomblé, há as datas específicas entre as quais ocorrem as festividades religiosas, que podem ser muitas vezes esparsas – como é no Terreiro do Cobre, sendo nove festejos de dezesseis de janeiro a trinta de abril. Fora desse calendário litúrgico, existem os ossés (atividades de limpeza e manutenção do Templo) e também pode-se destacar as obrigações religiosas dos adeptos, mas, ainda assim, bem distante do que acontece com as igrejas e sua pletera de atividades.

Por isso, esse “fervilhar” do ir e vir, do circular pelo bairro, decorrente dos territórios sagrados – os templos e os terreiros – é muito mais intenso naquelas do que nestes. Pela estrutura e dinâmica das igrejas, estas abrem suas portas aos fiéis com mais frequência, mais intensidade. Elas podem ministrar cultos durante todos os dias e por vários horários num mesmo dia, como é o caso da Universal, com cultos de segunda a domingo: quatro vezes ao dia de segunda a sexta e mais dois cultos/dia aos sábados e domingos (por vezes, três). Sé é notório que o cristianismo como um todo – salvo quando esteve atrelado ao próprio Candomblé, nas relações sincréticas desenvolvidas com a Igreja Paróquia da Santa Cruz (Católica) – não corroborou para a estruturação do Engenho

Velho, hoje não há como negar que o mesmo não integre o cotidiano do bairro e, por vezes, seja citado até como característica, marca, representação, do Engenho Velho.

No entanto, e por mais paradoxal que isto possa parecer, não foram os próprios evangélicos da Universal, em geral, que citaram a sua religião como elemento identitário do bairro, mas os candomblecistas do Cobre. Esse curioso fenômeno guarda relações com a visão de mundo compartilhada no Candomblé (por isso afirmam que os neopentecostais fazem parte *do que é* o Engenho Velho), como exploraremos adiante; e, por parte dos evangélicos, o reconhecimento do bairro – tal qual da Bahia, apesar de ser no sul, proporcionalmente, onde está a maior parcela da população de religião de matriz africana (SANTOS [a], 2011, p.193) – como berço do Candomblé ou ainda da Umbanda, não os permite (os evangélicos) se colocarem enquanto representantes do bairro. Esse processo também possui estreita relação com o *não gostar* do Engenho Velho, como afirmam muitos dos entrevistados. Assim, como colocar a sua religião e, conseqüentemente, a si mesmos, enquanto marca do lugar onde se mora?

Considerações acerca do surgimento e estruturação do Candomblé e do movimento neopentecostal, tendendo nossa análise para o Terreiro do Cobre e a Igreja Universal do Reino de Deus, esmiuçando sua história e inserção no bairro, serão desenvolvidos no capítulo seguinte; já seus aspectos eminentemente religiosos – suas éticas, seus valores, representações, simbolismos e cosmogonia – serão abordados quando discutirmos a vinculação desses elementos e sua influência sobre o espaço social dos grupos religiosos aqui estudados ou na correlação entre os aspectos de sua cosmogonia com a representação e sentimento perante o bairro (tarefa cumprida no capítulo quatro e cinco, respectivamente).

Antes de avançarmos ao capítulo seguinte traremos as características socioeconômicas, a composição dos percentuais relativos às distintas religiões em números de adeptos presentes no bairro e uma descrição fenomenológica do lugar. Seremos breves ao trazer ao leitor os dados econômicos e sociais referentes ao Engenho Velho, pois, a despeito da importância destes, vemos que tais dados podem ser encontrados em outras fontes (SANTOS [b], 2011 e RAMOS, 2013) e acredita-se que seja mais interessante, para os efeitos desta pesquisa, tomar o Engenho Velho sob a rubrica de um bairro negro, popular, e analisar mais detalhadamente a situação financeira de seus habitantes e a questão da cor/etnia – que é posta nas representações do bairro – do que esmiuçar em seus pormenores todo o conjunto que compõe o Engenho Velho

(topografia, situação fundiária, tipos de construção residencial, saúde, saneamento, educação etc.).

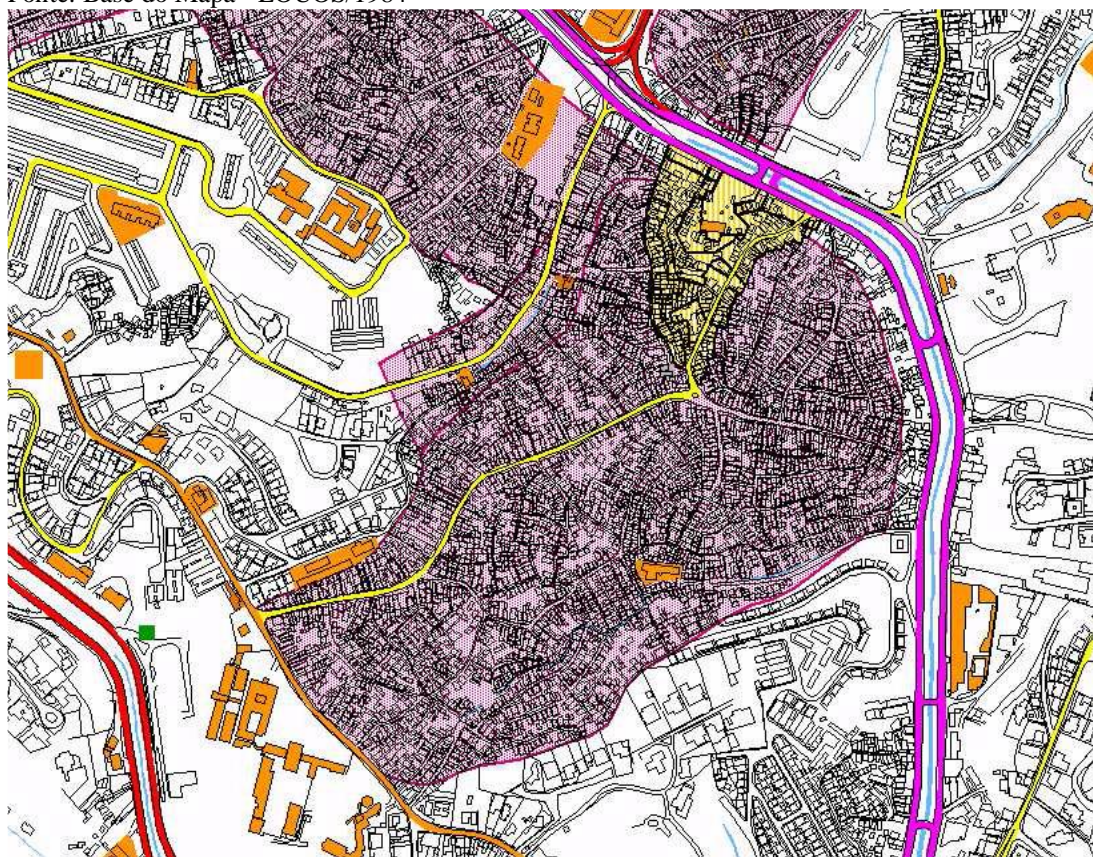
1.1 Renda, cor e religião

Como frisamos, analisaremos os dados referentes à renda familiar, à cor e à pertença religiosa da população local e, para tanto, nos valeremos dos dados colhidos por Ueliton Santos em sua pesquisa de mestrado, defendida em 2011. Acreditamos que o autor traz um retrato fidedigno da realidade local, apoiado num denso questionário (quatrocentos) aplicado em diferentes pontos do bairro, o que confere legitimidade ao citado trabalho. Também nos apoiaremos nos dados de Ramos, em sua tese diversas vezes citada nesta dissertação, na qual a autora se vale dos resultados do censo de 2010.

Inicialmente, podemos destacar que, dentre os trabalhadores, 87,7% destes agentes têm suas atividades fora do bairro (SANTOS[b], 2011, p.65), mesmo com o certo desenvolvimento comercial do lugar, notadamente no que concerne aos mercados e mercadinhos, contando ainda com outros serviços: farmácia, mercearias etc. A necessidade de “migrar” para poder trabalhar é, em geral, uma característica dos bairros periféricos; estes não possuem postos de trabalho para atender a demanda local e isso faz com que seus moradores procurem oportunidades de emprego em outros locais.

Com relação à renda da população, segundo os dados do Censo 2010, cujos valores referem-se ao valor do rendimento nominal médio mensal das pessoas ativas (pessoas de 10 anos ou mais de idade com rendimento), 89% possuem renda média mensal de 1,7 salários mínimos, o que configura um bairro considerado de baixa renda. Vale a ressalva de que boa parte dos limites do bairro está situada na poligonal da Zona Especial de Interesse Social (ZEIS 13 – Engenho Velho da Federação); excetuam-se os terrenos da primeira quadra da Rua Henriqueta Martins Catarino, os terrenos lindeiros à Av. Vasco da Gama e o Conjunto Parque Santa Madalena, nos adverte Estela Ramos (2013, p.130), como atesta seu mapa (figura 5), sendo a área rosada a correspondente aos limites da referida ZEIS. A autora acrescenta que a área em destaque na cor laranja é a APCP-003 - Área de Proteção Cultural e Paisagística - que abrange as áreas do Terreiro da Casa Branca, do Terreiro Patiti Obá e do Terreiro do Bogum (p.131).

Figura 7: Porção da ZEIS Nº 13 e Abrangência no Engenho Velho da Federação (PDDU/2008 Salvador)
Fonte: Base do Mapa - LOUOS/1984



Fonte: Estela Ramos, 2013.

Finalizando a análise sobre a renda local, a parcela referente aos 11% restantes tem renda média mensal igual a três salários mínimos. Esse percentual populacional ocupa as imediações entre a Avenida Cardeal da Silva e a Rua Henriqueta Catarino junto ao Parque São Gonçalo, e ainda a área do Parque Santa Madalena (RAMOS, 2013, p.161). Segundo Ueliton Santos, a modesta classe de renda média também reside na Rua Apolinário Santana (rua principal do Engenho Velho), tendo seus imóveis nas dorsais e cumeadas dotadas de melhor infraestrutura, enquanto as baixadas e descidas das encostas abrigam as famílias de menor poder aquisitivo (SANTOS[b], 2011, p.67), algo fácil de notar ao olharmos a paisagem do bairro.

Figura 8: Residências localizadas na Rua Apolinário Santana



Autor: Caê Carvalho, 2016.

Figura 9: Residências localizadas nas baixadas



Autor: Caê Carvalho, 2016.

No tocante à religião, analisemos a disposição da tabela abaixo com os percentuais de adeptos no Engenho Velho da Federação.

Tabela 2 - Percentual de participações nas religiões dos moradores do Engenho Velho da Federação em 2010.

Religião	Porcentagem
Católica	62,5
Evangélica	16,3
Candomblé	5,6
Espírita	2,6
Outros	4,8
Sem religião	8,2

Fonte: Uelinton Santos.

Vemos que a ampla maioria da população se declara católica, enquanto os evangélicos ocupam o segundo lugar (quase quatro vezes menor em comparação com os católicos) e, em terceiro, os candomblecistas (estes, por sua vez, se apresentam em número quase três vezes menor frente aos evangélicos).

Como salientam Estela Ramos (2013) e Alberto Santos (2011), o número de adeptos do Candomblé tende a ser maior do que os dados trazidos por Ueliton Santos, uma vez que a histórica – e ainda presente – perseguição às religiões de matriz africana pode inibir alguns dos indivíduos a afirmar sua verdadeira religiosidade, declarando-se, possivelmente, como católico.

Ainda podemos trazer mais uma característica da religiosidade do Engenho Velho se compararmos os dados já citados com aqueles dos censos, seja de 2000 ou 2010, nos quais os adeptos do Candomblé e da Umbanda somam, juntos, 0,34% e 0,3% da população brasileira, respectivamente (remeto-me aos anos do censo), com relação às demais religiões. Em comparação aos dados referentes à capital baiana, os números, apesar de serem maiores em relação ao quadro nacional, ainda permanecem baixos e apenas 1,05% dos soteropolitanos se declararam pertencentes às religiões de matriz africana.

Os dados da pesquisa de Ueliton Santos, por sua vez, em comparação aos números do parágrafo acima, revelam o quão forte o Candomblé é, ou tende a ser, nas periferias das grandes cidades. Esse é o caso do Engenho Velho da Federação e, certamente, de outros bairros de Salvador. Essa força do Candomblé, materializada nos terreiros, aliada ao próprio processo histórico da formação do bairro e a sua vinculação com as religiões negras, terminam por constituir uma identidade ao Engenho Velho, reconhecida por ambos os grupos estudados, em maior ou menor grau.

É certo que o Candomblé resguarda os valores e a identidade da cultura negra, entretanto, segundo Santos ([b] 2011, p.83), não há, em termos proporcionais, uma maior parcela de negros que pertençam ao Candomblé, não há esse paralelismo. Em nossa pesquisa, por questões metodológicas, não perguntamos a cor dos nossos entrevistados, pois na tentativa de aproximação dos evangélicos, pessoas de uma mesma família foram entrevistadas, o que, numa abordagem qualitativa com número nem tão amplo de entrevistas, causaria distorções graves no presente quesito. Na Universal havia uma pluralidade de cores: brancos, pardos e negros. De acordo com os dados do censo de 2000, porém, os últimos, de maneira geral, conformam o grupo majoritário (MARIANO, 2004, p.121-2). Já no Terreiro do Cobre, até pelos entrevistados serem de uma única família negra (à exceção de um entrevistado, “parente” não-consanguíneo), é mais que lógico supor que todos se afirmariam enquanto negros.

Apresentamos num quadro geral as características concernentes à situação financeira, sua opção religiosa e a cor. Passamos agora a uma caracterização do cotidiano do bairro, tema para a nossa próxima seção.

1.2 Uma descrição fenomenológica

O objetivo aqui é aproximar o leitor do dia a dia do bairro. Para tanto, dividiremos esta seção em itens que abarcam os diferentes momentos do dia e, por último, voltaremos um olhar especial ao fim de semana, quando a vida no bairro se intensifica. Sabemos que a descrição que se segue é limitada e nos concentramos, justamente, na rua principal (Apolinário Santana) e no fim de linha. Não pudemos perambular pelas vielas e becos do bairro, opção prontamente contraindicada pela maioria dos entrevistados, dada a violência oriunda de grupos rivais – o Comando da Paz e o Caveira – na disputa pelo controle do tráfico.

Um dos princípios-base da fenomenologia é a descrição de como os fenômenos emergem à consciência (MERLEAU-PONTY, 1999; HUSSERL, 2006). Tentaremos esta tarefa transgredindo os padrões científicos e apresentaremos a vida no bairro através de pequenos contos que permitirão ao leitor mergulhar e compreender o cotidiano do Engenho Velho. Se o objetivo é descrever os fenômenos tais como eles são e nos aparecem, o modo para atingir esse fim pode variar, ora científico-objetivo, ora poético-literário. Optamos, para este caso, pelo segundo.

À noite

Nossas heroínas – Ágata e a perspicaz Tereza – acabam de descer no famoso ponto da Católica, após uma espera gloriosa no Iguatemi para chegar em casa. Vinham da rodoviária. Ágata é moradora do Engenho Velho e Tereza, sua prima mais nova, vem de Santo Amaro para estudar na adensada Salvador. Amorosa, a soteropolitana foi buscar a prima que até então não conhecia praticamente nada na cidade.

– Subway? Até hoje só tinha visto pela televisão.

– Quando você receber o primeiro salário depois de formada a gente come aí.

Mal Ágata termina suas palavras, o inebriante aroma da Forno a Lenha atiça o apetite da menina que não comia desde sua partida do Recôncavo.

– E essa pizza toda? – Indaga Tereza.

– Toda essa ala de barzinhos é pra playboizada da Católica. – Puxa a menina pela mão e complementa – lá em casa voinha preparou um mocotó pra você.

– Mocotó? Pra que melhor?!

No fundo Tereza sabia da negativa e, à medida que avançavam o Engenho Velho adentro, o apelo olfativo perdia espaço à profusão visual que emergia da Igreja Lírio dos Vales; eram sete e meia, horário em que se encerram os cultos. Ágata, nascida e criada de berço no bairro, cumprimentava um ou outro evangélico, amigo de infância. “Ó, essa aqui é minha prima Tereza, vai morar lá em casa, mais eu e voinha”. Tereza, nem um pouco tímida, já fazia assim seus primeiros amigos.

Durante os passos seguintes a conversa se desenrolava nos motivos entre os quais Tereza tinha optado por cursar Geografia, escolha impensável para Ágata, que detestava decorar os nomes das capitais e tipos de clima em sua época de colegial. Tereza explicava ser esta a matéria com a qual se identificava na escola, mas não sabia exatamente o que esperar do curso. Contudo, numa cartada que explicava a história de suas famílias, convenceu a prima que a Geografia poderia ser interessante. “O que me fez abraçar de vez a Geografia” – conta Tereza – “foi uma aula conjunta de Geografia e História onde os professores comentavam a configuração atual do Recôncavo, explicando que grande parte do nosso povo saiu da região pra morar em Salvador lá pelos anos de 1940”. Tereza se entusiasmava a cada palavra – “foi por essa época que parte de nossa família veio pra cá, não só pra Salvador, como aqui para o Engenho Velho. Teus pais vieram nesse tempo,

me contou painho. A gente só ficou por que tinha uma rocinha lá no Acupe, zona rural lá de Santo Amaro, de onde painho arrancava da terra nosso sustento”.

– Isso parece mais coisa de História do que Geografia – Retruca Ágata.

– As duas de vez em quando se parecem... mas o professor de Geografia era lindo.

As duas riam do gracejo (embora verídico) de Tereza. A multidão e o intenso murmúrio – aos olhos e ouvidos da santamarense – contrastavam grandemente com a sua vida em espaços abertos e de sonoridade agradável do campo. Ela ouvia no celular de sua prima, via fone, os sucessos de Shakira, cantora adorada por Ágata e nunca escutada por Tereza. Mas o barulho do intenso entra e sai de carros e, principalmente, dos ônibus, não permitia que ela ouvisse direito a música da colombiana. Para falar a verdade, Tereza, escutando as primeiras notas, já havia achado deplorável aquele pop sem graça e tirou os fones sob a justificativa de não entender nada. Aquele novo mundo para ela também era apreendido pelos ouvidos. No tempo que, para Ágata, era o banal, para Tereza era a novidade. Com os sentidos a postos para perceber tudo o que podia do local de sua nova moradia, não queria desperdiçar esse primeiro contato – que era também auditivo – com um som que diferia do seu gosto pelo samba de roda.

E não era apenas com a audição que se mediava esse contato, é claro, o corpo todo entrava em cena. Como nos conta um certo filósofo, lá na página 132 de seu denso livro *A Produção do Espaço*, “quando ‘Ego’ chega num país, numa cidade desconhecidos, ele [no nosso caso, ela] os prova primeiramente com todo o seu corpo: o odor e o gosto, as pernas e os pés, se ele não se limita a atravessá-los num carro. Com o ouvido, percebendo os ruídos, as vozes, suas qualidades. Com o olhar: o que se passa assalta o chegado, lhe salta aos olhos. É a partir do corpo que se percebe e que se vive o espaço, e que ele se produz”. Assim prosseguia Ágata: pernas, tato, audição, visão etc. e até mesmo com um pouquinho de imaginação.

A rua estreita e a movimentação sinuosa de pessoas e veículos faziam do percurso uma corrida de obstáculos, provocando estranhamento por parte de Tereza que nunca precisou participar de tal corrida para chegar em casa. O máximo do que tinha que se desviar era um pé de goiaba logo na entrada depois do cercadinho da propriedade de sua família. Este obstáculo, dito seja, não era desviado, era atravessado: subia o pé por um lado, pegava uma goiaba madura e descia feliz pelo outro.

Porém, esse detalhe não incomodava. Ela se maravilhava justamente com toda aquela intensidade, percepção primeira de quem chega ao Engenho Velho – pelo menos

para um não-familiarizado, como é o caso de Tereza. Ela assim definiu o bairro pouco tempo depois: “é fluxo e vida”.

Em meio aos fluxos, ela se deu conta de que em menos de 250 passos uma forma tendia a se repetir na paisagem do bairro. Ela não pode deixar de questionar a prima – “ô Ágata, que tanto bequinho é esse que tem aqui?” – Como toda passagem/abertura na qual se constitui um beco, eles são misteriosos, convidativos – aos curiosos – e ameaçadores – aos mais cautelosos. Nossa heroína se enquadrava no primeiro quesito. Ágata responde que “aqui no Engenho é tudo assim, minha filha. A gente já passou pelo Beco do Cabé, Beco do Zeli... vários!” – responde Ágata, prosseguindo – “Essa ladeira aí é a Ladeira de São Sebastião, praticamente tudo no Engenho Velho se liga, desce aí vai dar lá na Baixa da Égua, no Forno, já pra nossa esquerda dá lá na Muriçoca”.

– E ela pica?

– Pica o quê, menina?

– A muriçoca.

– Que piada clichê, viu?!

Tereza perguntou se elas poderiam dar uma volta por essas vielas e demais ruas, pelo menos uma ou outra. Ágata, sem cerimônia alguma, contou que a vida no bairro anda um pouco complicada por conta da violência, coisa do tráfico, e que não é bom se arriscar por essas bandas, ainda mais à noite – naquela semana havia tido conflitos numa disputa territorial entre as facções Comando da Paz e Caveira. Tereza teria outras oportunidades para perambular pelo lugar. Ela imaginava naquele momento o labirinto que configurava o bairro e o quanto de boniteza ela, apesar dos pesares, poderia encontrar naquelas vielas. Imaginava as casinhas umas ao lado das outras, em cima e embaixo, apertadas e espremidas. Parecem com a água em seu poder de penetrar e ocupar qualquer fresta. Todas aquelas aberturas ao desconhecido a fazia pensar no bairro como todo um emaranhado de teias tecidas pelos próprios moradores. Umas tão esguias que seu primo Antônio, gordinho de nascença, teria imensa dificuldade para atravessar – e isso não é metafórico, mas (*quase*, vá lá) literal. Pensava, além dos trajetos estreitos, nas escadarias que conformavam o local. Lembrou de sua mãe que estava com um problema no quadril e certamente teria sérios problemas para se locomover no bairro. Por fim, pensou também na vida difícil desse povo.

Ao deixar para trás a Ladeira São Sebastião, Tereza estica o pescoço o máximo que pode para ainda poder enxergar o que naquele espaço acontecia. Vendo o entusiasmo da

prima, Ágata resolveu botar um freio nesse ímpeto de curiosidade e contar um caso. Se é real ou fictício não cabe a um mero narrador que sou, julgar. Fato ou irrealdade, era apenas para assustar a garota – Ágata queria proteger a prima; naqueles dias havia ocorrido troca de tiros no bairro e um inocente morto...

– Ói, pra gente que é mulher é menos complicado, mas é perigoso tá andando por aí, já que ninguém te conhece e não sabe quem você é. Tem gente daqui que não pode subir no final de linha e vice e versa. Recentemente teve até um caso de um colega meu que tava fazendo um trabalho sobre o Engenho Velho e ele percorreu o bairro e perguntou a um grupo de três pessoas, um homem e duas mulheres bebendo cerveja.... Tá me ouvindo?

– Estou, estou – Tereza havia se distraído com uma vendedora de acarajé.

– Então, ele perguntou e o senhor respondeu que aquele era o “Beco do Entre Ali e Vai se Foder”. Esse amigo, muito corajoso ou muito burro, insistiu e o senhor se exaltava mais e mais, repetindo essa candura de frase. Quando ele deixou o senhor de lado e perguntou diretamente às moças, o exaltado senhor, um traficante daqui, puxou uma arma e apontou pra ele... isso porque ele perguntou o nome do beco, imagine aí se ele resolvesse entrar lá.

– Caramba, coitado dele. Deve ter traumatizado o bichinho... eu largava esse trabalho pra lá.

– Não havia saída, ele tinha que continuar o trabalho – responde Ágata rindo e prossegue o caso – o mais engraçado vem agora: ele me contou que nem passou pela cabeça dele que o cara podia ser perigoso, parecia estar exaltado por conta da bebida mesmo. E que, “provavelmente inconscientemente”, me disse esse amigo, o fato do bandido ser gay deve ter pesado no julgamento para não o considerar como um possível traficante. Resoluto depois, defende: “afinal, um traficante não pode ser gay, ora bolas?” – isso ele me contando – “Ou melhor, muito melhor: porque raios quem for gay não pode ser também um traficante?”. E completou: “é sempre bom ver os estereótipos se destroçarem e vai saber se o cara era gay mesmo, né, olha eu me apoiando nos estereótipos...”.

O intenso fluxo de pessoas com o qual Tereza se entretinha era formado em grande parte por estudantes jovens (quase adultos e alguns realmente adultos), e sujeitos que iam e vinham com suas compras, característica marcante do bairro. Nesse momento, Ágata avista quatro colegas do outro lado da rua e as primas se dirigem aos meninos. Conversaram bem uns dez minutos e já perto do fim da conversa, quando Tereza

comentou achar super legal o movimento no bairro e a quantidade de pessoas nas ruas conversando, como o grupo fazia no momento, Ágata se toca da coincidência: um daqueles rapazes, Maicon, tinha acabado de se formar em Geografia.

– Hum, massa! Mais um geógrafo, opa, geógrafa, para o Engenho Velho! – diz cordialmente o rapaz. E emenda – você notou que esses grupos se formam muito nas...

– Portas das residências – completou Tereza, interrompendo o rapaz.

– Unhum. Muito observadora você, Tereza. Mas aqui também há o que eu, como geógrafo, gosto de chamar de “territórios do acaso”.

– Como é isso? – Indaga Ágata.

– É assim: eu tava indo pra academia mais Gustavo e encontrei João e Mateus que voltavam da padaria e, no final de tudo, vocês duas também chegaram e nós nos apropriamos desse pedacinho de chão – por isso território... constituído ao sabor do acaso nessa hora e nesse lugar... aqui no Engenho Velho isso acontece direto!

O território se dissipou junto com o grupo, cada qual no seu rumo. Nesse momento as garotas tinham deixado para trás o Templo da Universal – que chamou a atenção de Tereza pelos berros eufóricos oriundos daquele recinto – e desciam o penúltimo trecho da rua Apolinário Santana. Tereza notara que a sonoridade do ambiente se transformou e o silêncio acompanhava as primas, delicadamente... porém, rasgado de maneira ríspida quando um ou outro ônibus penetrava na última subida da Apolinário Santana, afinal, as meninas se aproximavam do fim de linha. No último trecho do trajeto, uma suave subida. Tereza se deslumbra com a paisagem: ao seu lado direito todas aquelas casinhas pareciam formar um singelo quebra-cabeça. As luzes davam o toque final que encantava a paisagem. Ao fundo, imensas torres surgiam diante de seus olhos, apreendida num segundo momento – prédios da classe média-alta atrás do bairro. Lembrou como um *flash* o cenário da Ladeira São Sebastião: torres eram a moldura que pareciam sustentar, como fundo, as miúdas casinhas que compunham aquele quadro. E só se tocou da real abertura daquelas casas ao ver tais pilares erguidos como torres de babel frente aos pequeninos lares do Engenho Velho da Federação.

Ao terminarem a subida e chegarem ao fim de linha, Tereza foi acometida pelo mesmo sentimento difuso de alegria por conta da movimentação, dos sorrisos, das conversas, que se repetiam também neste local. Notou que o último trecho – quase morto, pois sem fluxo – era menos “percorrido”, “habitado”, justamente por lá ser um local notadamente residencial, sem o comércio ao redor que justifique e implique o ir e vir. A futura geógrafa também percebeu que as residências localizadas na rua principal, a

Apolinário Santana, diferiam de seu entorno. As casas possuíam melhor acabamento e configuração estética e também não eram tão diminutas quanto as casas que se seguiam pelas vielas, becos e muitas das vias secundárias do bairro.

No fim de linha, cercado de mercadinhos e serviços variados – paisagem que se repete no Engenho Velho – as garotas se dirigem a um dos mercados para comprar uma coca. Coca e mocotó. Me apeteceu. Enfim. Na rotatória, Tereza pergunta à prima de quem era aquele busto. Ali está representada a força do Candomblé no bairro do Engenho Velho. Aquele era o busto de Mãe Runhó, o único monumento público em homenagem a uma sacerdotisa da religião africana. Mãe Runhó, a Dona Maria Valentina dos Anjos Costa (1877-1975), foi Mãe de Santo no Zogodô Bogum Male Ronhó, nome sagrado do Terreiro do Bogum, único da Nação Jêje-Mahi em Salvador. Curioso que o Busto se caracteriza como uma espécie de centralidade no fim de linha – além de estar mais ou menos situado no centro – grupos de amigos ocupam aquele espaço, na parte detrás do busto, onde há um tipo de batente no qual as pessoas podem sentar e jogar conversa fora.

A casa de Ágata se localizava próxima à Ladeira do Bogum com ligação com a Vasco da Gama. Mais uma vez vinha à mente da nossa heroína o contraste entre alto e baixo, estreito e largo, o (tecnicamente) organizado e a ocupação espontânea. Tempos depois, já efetivamente na graduação, viu o contraste em mais um prisma: o coletivamente construído – o bairro que adotara para viver – e os desenhos de um arquiteto não construído por seus moradores, apenas comprado-habitado. Relembrou da Vó Naná, a voinha de Ágata, contando como foi que o avô dela ergueu a casa onde então morava. Tereza sabia que se originava aí o laço topofílico – termo pomposo que aprendeu mais tarde com Y-fu Tuan – e fazia com que os moradores (ou pelo menos alguns deles) do Engenho Velho fossem arraigados ao bairro e, desse modo, mesmo com a carência de infraestrutura, de espaços de lazer para a população e os problemas de violência, os habitantes não queriam mudar-se de lugar, pois já têm um pra chamar de seu.

Mas isso só foi anos depois. Após uma saborosa refeição e um saboroso papo com a Vó Naná, Tereza foi dormir rememorando as paisagens conhecidas, especialmente a mais bela delas: a das casinhas com as charmosas luzes.

Quando o galo cantou

Quando o galo cantou, Tereza já havia acordado há tempos, mas esperou o sol queimar o dia e saiu de casa quase às sete horas. Queria era ir na praia. Tentou acordar a

prima que disse ir com ela na noite anterior, mas Ágata não pôde cumprir sua palavra, a cama tem um certo magnetismo e acho que ninguém deveria levantar antes das sete. Mas nessa hora, Tereza, curiosa e impetuosa, já caminhava pelo bairro; da conversa noturna, sabia o que fazer: cruzar o caminho reverso pela Apolinário Santana e pegar um Campo Grande ou Estação Mussurunga no ponto aonde havia descido.

Às sete, o bairro também já estava acordado. O ponto, no final de linha, já estava completamente tomado por estudantes e trabalhadores. As padarias já estavam abertas e também os pequenos mercadinhos. O último trecho – aquele que na noite anterior era uma suave subida e agora é uma leve descida – também se mantinha em silêncio. Na verdade, o bairro seguia em silêncio, do início ao fim, à exceção do final de linha, marcado pelo barulho dos ônibus e das conversas dos estudantes.

Esse trecho marcou Tereza, na noite e também no dia. Se, num primeiro momento, as casas apinhadas formavam um singelo quebra-cabeça, iluminado pelas lâmpadas no lado de fora das residências, a mesma paisagem despertava, pela manhã, um sentimento diverso: uma feiura grosseira, casas sem revestimento, apertadas. A escuridão esconde a miséria que o sol desvela. Essa foi a conclusão de Tereza. Seguiu. Perto dali, viu a segunda centralidade do bairro – a primeira seria o próprio final de linha – no turno matutino. Era o Centro de Saúde e a fila já estava posta antes mesmo do recinto abrir.

Subindo a suave ladeira que a levaria aonde encontraram os amigos de Ágata, Tereza nota uma estranha construção arquitetônica. Um imenso prédio, uma torre, esverdeada com um bloco cinza em sua frente chama a atenção de nossa heroína. Pensou que aquela monstruosidade devia ter uns vinte andares. Errou. Tem-se trinta e dois andares no prédio empresarial Vitraux (localizado na Garibaldi), como contou a ela, mais tarde, um amigo da graduação. O restante do percurso teve o mesmo aspecto de todo o trajeto, um silêncio que contrastava com a noite anterior, e os pequenos mercadinhos abrindo suas portas. Mas no que a garota se deteve, fora, justamente, o Vitraux. Julgou aquela construção a coisa mais horrenda da arquitetura moderna – ela, exclusivamente ela, e não eu, o narrador. Eu diria que era a coisa mais horrenda de toda a história da arquitetura: clássica, colonial, gótica e quantas mais existirem... Quando ela ficou sabendo que a feitura daquela coisa fez rachar a estrutura do conjunto residencial de seu futuro namorado – o mesmo que lhe disse quantos andares havia – sua repulsa pela gigantesca torre se transformou também em ódio. Mas deixa isso pra lá. Assim que chegou ao ponto, passava o Campo Grande e lá se foi a santamarense para o Porto da Barra.

Tereza não se deteve muito tempo nas águas tranquilas do Porto; não porque não quisesse, mas oito e meia tinha que estar na UFBA para fazer sua matrícula. Ficou cerca de trinta a quarenta minutos e depois foi para seu compromisso; às nove horas já estava na porta do Engenho Velho, preparada, mais uma vez, para atravessar a Apolinário Santana. Notem que a chegada da heroína às nove horas ocorreu somente dada a extrema pontualidade do brasileiro e, em particular, do baiano, e ela que tinha sido a primeira colocada, portanto, a primeira atendida, rapidamente pôde ir para casa. Alguém acredita nisso aí? Me deem um desconto, licença poética.

Mais uma vez estava, Tereza, a percorrer a rua principal do bairro. A falta de movimento da ida ficou para trás e o intenso ir e vir – marca do Engenho Velho – já se nota às nove da manhã, ainda que seu pico pareça ser, justamente, no final da tarde/início da noite. Cerca de 150 passos da entrada do bairro pela Apolinário Santana, mais ou menos a partir do Mercado do Engenho, até as mediações da Ladeira do Forno, o borbulhar cotidiano das pessoas em seus percursos se adensava. Isso se deve, como vos contei, pela quantidade de mercadinhos que dominam a região... acho que o futuro e então namorado de Tereza, também geógrafo, não utilizaria o vocábulo “região”, substituiria por “área”, “lugar” ou sei lá o quê, mas não vem aqui ao caso.

A sonoridade também era outra nesse período da manhã. Os carros e ônibus cruzavam o bairro com maior frequência, destilando seu barulho ímpar. A profusão de pessoas nas ruas, igualmente, despertava ruídos das conversas entre os transeuntes, bem como entre feirantes e clientes – “o Engenho Velho parece uma gigantesca feira livre”, matutou a garota. Os dois grandes mercados – claro, na escala do bairro – que apenas a essa hora abrem suas portas, também proviam sua sonoridade ao ambiente, com carros de som cruzando o bairro para anunciar promoções.

Mas a sonoridade que mais lhe chamou atenção foram as músicas ouvidas pelos moradores do lugar. Logo na entrada, ouviu o hit do Carnaval de Salvador, alguma coisa da metralhadora. Ouviu e não gostou. Poucos passos adiante uma música que parecia ter uma frase só grudou em seu ouvido: “senta, senta, senta, senta, senta...”. Ela seguiu até o som não mais lhe alcançar, e, nesse interim, ela só ouviu mesmo esse imperativo. Demorou certo tempo para entender o que seria “sentar”, mas compreendeu. E também não gostou.

Já em frente à Universal, onde há uma caçamba para depósito de lixo, Tereza viu uma cena que se repetia com certa constância no Engenho Velho. O caminhão de lixo estava estacionado – sentido final de linha – para que os trabalhadores coletassem o

material da caçamba. Atrás dele, vinha um ônibus. Na direção contrária, como quem sai do bairro, subiam dois ônibus e um congestionamento pirracento se formou. “Esse povo também que para os carros no meio da rua” – estava se referindo aos veículos pessoais estacionados em ambos os lados da pista – “fica complicado pra entrar ou sair daqui”.

Pois bem, Tereza chegou em casa – e, mais uma vez, notou a não-beleza que a manhã propiciava da paisagem com a qual havia, antes, se maravilhado. Digno de nota: o ônibus – aquele que estava atrás dela – não apareceu. “Se não fosse por esse sol de lascar, era melhor descer e vir andando”.

Hoje é dia de festa

Sábado Tereza mal saiu de casa, Ágata estava no trabalho e vó Naná um pouco adoentada, recebendo os cuidados da santamareense. No dia seguinte, com a melhora de sua voinha, era o desejo de Tereza, mais uma vez, ir à praia – dessa vez com a prima. Acostumada a acordar cedo para lidar na roça, teve que esperar até as dez horas para poder sair – era domingo e Ágata merece um descanso.

O intenso ir e vir do bairro estava um tanto arrefecido, pois o volume do número de estudantes e trabalhadores reduz-se drasticamente, bem como os mercados estão fechados e apenas um ou outro mercadinho abre as portas. Na volta, lá pelas duas da tarde, Tereza notou que vários grupos estavam no meio da rua – tá certo, não no *meio* exatamente, mas nas margens, ao lado do passeio – bebendo, conversando, namorando.

– Olha, um monte de territórios do acaso!

– Não sei, não, viu Tereza? Tá mais pra territórios ultra consolidados. Não é um “acaso”, é a forma de lazer do bairro. Você sempre vai encontrar isso aqui nos finais de semana: as pessoas nos bares – que se dispõem na rua, como você tá vendo aí – ou mesmo grupos de amigos que chegam com uma cervejinha e param na calçada e cachaça pra dentro.

– Poxa, gostei!

– É, outra possibilidade que também tem com frequência são as famílias ou amigos que, na frente de suas casas, armam uns churrasquinhos. A gente já passou por dois, você viu?

– Se vi? Quase babei, tou com fome – Retruca Tereza.

Tereza estava com sorte. Lá pra perto da Universal, tem um terreiro – o Terreiro do Cobre – e é muito usual aquela família de santo/de sangue estar ali reunida, conversando

ou mesmo bebendo. Foi sorte porque nesse dia estavam fazendo um churrasco e, quando o povo de santo avistou Ágata, prontamente convidaram as duas para se juntarem ao grupo. Ficaram lá bem umas duas horas e só quando não tinha mais carne foi que Tereza arredou o pé dali. Era um tanto gulosa a nossa heroína.

Já pela noite, na tranquilidade do lar, nossas heroínas resolveram sair novamente. Foi ideia de Ágata, alguns colegas tinham chamado a garota para se encontrarem num barzinho na entrada do bairro, o “Point Nagô”. E lá se foram as meninas. “Assim, não é que eu me importe de andar não, mas porque é que a gente não fica num bar aqui mesmo?”, indaga Tereza logo ao saírem de casa e se deparar com a quantidade de barzinhos no final de linha – centralidade noturna do Engenho Velho nos fins de semana. “É que o dono é nosso amigo, e aí a gente gosta de ficar por lá”.

Já no início da noite, por volta das sete horas, o lugar não estava tão movimentado quanto antes. O final de linha parecia mais vivo do que o restante da Apolinário, justamente, por conta dos barzinhos que colorem a noite no bairro, somado aos gritos da criançada num pula-pula bem armengado. As primas estavam com fome e Ágata parou pra comer um pastel no caminho, logo depois da descida do final da linha. Tereza não quis, mais pra frente ela pegou um acarajé e associou o acarajé como símbolo da Bahia e também do Engenho – duas baianas e um baiano se distribuem na venda da iguaria afro-brasileira e é quase impossível caminhar pelo bairro à noite e não sentir o cheiro do dendê tomando as narinas e atijando o paladar.

Conversaram, tomaram cerveja – Tereza um tanto a contragosto: “amargo como o quê esse troço aqui, se fosse remédio ninguém queria”, pensou consigo – e beliscaram algumas coisinhas. A noite foi divertida, mas Tereza comentou com a prima mais tarde que ainda achava melhor ficar lá pelo final de linha mesmo, que estava mais movimentado.

– Se eu te assustei com aquele caso, fica tranquila, não é pra ter medo não.

– Não é isso não, nem lembrava mais. Quer dizer, é porque lá é mais movimentado mesmo, mas não é por questão de medo. É que lá parecia mais alegre, mais movimentado. Melhor. Sei lá.

– Antigamente, prima, o Engenho Velho era muito mais movimentado, você podia chegar a qualquer hora da noite que você encontrava gente na rua, nas portas de casa.

– E o que foi que teve, Ágata?

– A violência assustou um pouco o povo...

– Pra mim é bem movimentado: é intensidade, fluxo, movimento, vida. Muito movimento, muita vida.

– Pode ser, talvez seja questão de referencial. Mas eu diria: menos movimento, menos vida.

Na volta, Tereza pegou mais um acarajé. Calma, não por fome, é claro. Mas por dois reais o acarajé com camarão entende-se o porquê de formarem-se filas relativamente grandes e Tereza não titubeou: “era pra eu pegar era mais um, fechar em três, um pra cada dia que eu to aqui!”. Da primeira vez que comeu o acarajé da Dinha franziu o cenho: “podia ter comido cinco no Engenho Velho, vá pá poxa...” (óbvio que ela não disse “poxa”...).

Voltaram lá para tantas e ainda tinha movimento no Engenho Velho. A primeira impressão do bairro nesses três dias despertou em Tereza uma alegria imensa na jovem, e muito disso pelo movimento, pela intensidade da vida do bairro – mas vale lembrar as palavras de sua prima: “menos movimento, menos vida”. Na instituição mútua entre o homem, ou melhor, a mulher e o lugar, a jovem tornou-se uma defensora hercúlea do bairro. No futuro, já formada, com títulos e mais títulos, ocupando uma cadeira de professora de Geografia na UFBA, coordenou um projeto numa parceria da Universidade com a Associação dos Moradores para intervenções urbanísticas no bairro – claro, em diálogo com a população do lugar onde ainda morava: era adepta voraz do planejamento participativo e jamais iria impor sua vontade e visão sem consultar-dialogar com seus pares. Sua preocupação principal era a criação de infraestruturas públicas – parques, quadras, praças – para atender a população, extremamente carente de equipamentos públicos. E assim foi feito. Como tem muito tempo que não vou ao Engenho Velho, não sei onde ela arrumou espaço pra fazer isso tudo, mas que fez, fez.

Acreditamos ter demonstrado (ainda que parcialmente) a vida no bairro, aproximando o leitor do cotidiano do lugar estudado. Reafirmamos e justificamos mais uma vez o meio de acesso ao Engenho Velho a partir de contos, pois, apesar do meio ter sido distinto daquele usualmente pregado nas ciências, acreditamos ter demonstrado como o bairro – tomado enquanto um fenômeno – emerge à consciência.

Por efeito de contraste, para ressaltar as características do bairro, criamos uma personagem que, em sua experiência de vida, não tinha presenciado tão avidamente até

então algo parecido com as dinâmicas do Engenho Velho. Nesse primeiro contato de Tereza com o bairro, expomos os traços mais marcantes do bairro – sua essência – e acredito ter exposto o Engenho Velho da Federação apoiado na *evidência*, elemento fundamental na fenomenologia de Husserl: “esta consciência que efetivamente vê, que apreende [o seu objeto] direta e adequadamente” e “nada mais significa que o adequado dar-se em si mesmo” (p.87). A descrição fenomenológica busca a transcendência dos fenômenos a partir, necessariamente, da imanência dos mesmos, a partir de sua evidência, o fenômeno em redução. E a percepção/descrição de Tereza é “naturalmente” reduzida justamente porque ela é “estrangeira” no bairro, uma recém-chegada. Uma opção mais fiel para apresentá-lo aqueles que não o conhecem e é certo que se o eixo de análise fosse Ágata, percepções outras adviriam.

2. Panorama das Religiões

Neste capítulo veremos o processo de constituição das religiões estudadas e, posteriormente, deteremos nossa atenção especificamente ao Terreiro do Cobre e à Igreja Universal. Apenas apresentaremos as religiões em tela e as considerações acerca de suas cosmogonias e simbolismos serão apenas breve menções, retomadas a fundo nos capítulos sete e oito.

O Candomblé e o Cobre

Com a escravização do negro para trabalhar nas colônias do novo mundo, o Candomblé surge através do contato de diversas religiões africanas. O Brasil foi o segundo maior receptor de escravizados (JENSEN, 2011, p.1), num total de 3.600.000 entre os séculos XVI e XIX (Vianna Filho [*apud* GIROTO, 1999, p.235] defende a quantia de 4.300.000 de negros vindos da África até 1830). O Brasil recebeu africanos oriundos, principalmente, da Nigéria, do Daomé (atual Benin), de Angola, Congo e Moçambique (JENSEN, 2001, p.1). Nesta seara:

“Peças” são tiradas de suas aldeias e embarcadas em caravelas, para morte ou sofrimento. Pedacos do quadro [o autor fala aqui das religiões africanas] são arrancados e enviados para Europa e Américas. Retalhados em pequenas porções, são embaralhadas como componentes de um grande “quebra-cabeça” (GIROTO, 1999, p.223).

Para facilitar o processo de dominação dos escravizados era praxe manter um mesmo grupo cultural pulverizado, e os *algozes* – de forma alguma, *vítimas* – que adquiriam sua leva de trabalhadores tinham perante si negros de origens díspares. Desejosos de manter seus valores culturais nas terras ameríndias, a religião vai se constituir como um ponto basilar para dar continuidade à cultura negra, a ponto de criar uma *Cosmovisão Africana no Brasil* (OLIVEIRA, 2006).

Desta maneira, o Candomblé se apoia no termo “nação” para indicar sua relação com a África, com seu lugar geográfico de origem. Temos, assim, a Nação Ketu – correspondente aos povos Ioruba (oriundos da Nigéria e do Benin); Nação Angola – de origem bantu (vindos de Angola, do Congo e de Moçambique); e Nação Jêje, cujas tradições derivam dos povos de língua ewê-fon (originários de Gana e Togo) (PENA, 2013, p.8).

A caracterização acima não é completa, há outros países de onde vieram os africanos e, por exemplo, no caso dos povos Ioruba, existem, ainda, além do Ketu, os Nagô e Ijexa. Se frisamos o Ketu é por esta ser a Nação do Terreiro do Cobre e há de se ressaltar também que esta Nação (Ketu), em relação às demais, é predominante no quadro geral das religiões de matriz africana.

Ainda com relação às nações, Dias defende que as mesmas “não trazem quaisquer correspondências aos estados-nações encontráveis na África, nem tampouco a grupos étnicos africanos precisos”, considerando-as como recriações brasileiras que têm por base “a procedência dos povos que deram origem a cada culto específico” (DIAS, 2003, p.25). Os demais escravos que chegavam aos grupos com seus respectivos cultos seguiam aquela (nova) tradição já estabelecida, certamente interpelando-as com seus valores, mas mantinham a nomenclatura da nação pioneira, consolidada nos respectivos terreiros, independentemente da origem étnico-geográfica dos recém chegados no Brasil.

Segundo Berkenbrock (1999, p.176), a região africana do povo Ioruba foi um dos lugares mais importantes na captura dos negros trazidos ao Brasil, e o predomínio da cultura Ioruba também se deve ao fato de terem sido esses povos o contingente final de escravos chegados em terras brasileiras. Considerando o Candomblé uma religião aglutinadora de seus pares africanos, pode-se dizer que “os elementos síntese do Candomblé são originários da tradição Yorubá [...]. Além disso, ela assimilou quase que totalmente outras tradições que lhe eram semelhantes, como, por exemplo, a tradição gêge [...]”. Assim, “a tradição Yorubá é, porém, a que se destaca nesta síntese do Candomblé” (BERKENBROCK, 1999, p.179) (as diferentes grafias para algumas palavras, por

exemplo, Ioruba e Yorubá, são encontradas porque alguns autores utilizam a escrita portuguesa enquanto outros se valem das línguas originais africanas). O autor afirma, inclusive, que a influência do povo Ioruba foi tão grande na Bahia que “chegou a ser num período a língua cotidiana entre os negros” (*op. cit.*) e seus reflexos são ainda presentes, visto que os cânticos do Terreiro do Cobre são cantados, justamente, em Ioruba (os Bantu chegaram primeiro que os Ioruba, mas, como dito, a cosmologia Ioruba acabou predominando nos terreiros. No entanto, isso se reverteu mais tarde com a reação dos terreiros Angola que também possuem uma certa proeminência no Candomblé em Salvador [SERPA, 1996]).

É certo que os negros que aqui chegaram já prestavam seus cultos, mas o primeiro centro instalado concernente às religiões de matriz africana data de 1796, a Casa de Minas, em São Luiz, Maranhão (BERKENBROCK, 1999, p.177). Na Bahia, a atual organização do Candomblé data de 1826, ainda segundo Berkenbrock, e suas referências mais antigas são de boletins policiais, onde essas casas de culto estavam associadas aos movimentos de insurgência contra a escravidão.

De acordo com Pierre Verger (*apud* DIAS, 2003, p.35), o primeiro terreiro da Nação Ketu instalado na Bahia deriva do culto de um grupo de três mulheres que pertenciam à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Os cultos eram praticados na residência da sua fundadora, nas proximidades da Igreja da Barroquinha, em Salvador, datado entre 1788 e 1830 (Dias aponta que não há uma data exata para a fundação deste terreiro). Entretanto, na ânsia por modernização,

Precisamente em 1851, a chegada do (progresso) foi espetacularmente anunciada à Bahia com a urbanização da Barroquinha [...]. Os afro-baianos, ocupantes do bairro durante pelo menos 80 anos, encarados como uma nódoa na paisagem moderna, foram sumariamente expulsos [...]. Conta-se que o terreiro passou por vários lugares até instalar-se no Engenho Velho da Federação, onde, desde pelo menos 1855, gloriosamente se encontra (SILVEIRA *apud* DIAS, 2003, p.36-7).

Este terreiro está localizado no bairro desde 1855, denominado por Ilê Iyanassô e conhecido popularmente como Terreiro da Casa Branca. Ao lado dos Terreiros Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê e o Ilê Opô Afonjá – os quais se originaram de cismas do Ilê Iyanassô – o Terreiro da Casa Branca pode ser considerado “quase que a casa-mãe de todas as outras casas de Candomblé que surgiram desde então no Brasil” (BERKENBROCK, 1999, p.178).

O Terreiro do Cobre surge quatro anos depois, em 1860, derivado também da Casa Branca, no contexto regional-baiano onde Salvador atraía mão de obra interiorana.

Comentamos no capítulo anterior a importância dos terreiros como núcleos em torno dos quais gravitavam as ocupações na periferia da cidade e não há razões para duvidar que o Terreiro do Cobre, juntamente com sua mãe-matriz, não possuísse essa força atrativa para o adensamento populacional e, a partir e pelos terreiros, toda uma dinâmica de vida fosse construída, como defende Estela Ramos (2013).

Pode-se considerar a Casa Branca como matriz de quase todos os terreiros, senão do Brasil, certamente de Salvador, por conta da estrutura dessa religião. Os Filhos(as) de Santo iniciados (iaôs, em linguagem ritual) vão gradualmente ascendendo na hierarquia do terreiro e conhecendo seus segredos. Completos o primeiro, terceiro e sétimo aniversários de iniciação, o(s) iaô(s)¹⁸ deve(m) prover sacrifícios e cerimônias festivas ao(s) seu(s) Orixá(s). No sétimo ano, tal membro recebe o grau de senioridade, *ebômi*, que significa “meu irmão mais velho”, estando ritualmente autorizado a abrir sua própria casa de culto. É por conta dessa dinâmica que muitos terreiros da cidade e do Engenho Velho devem, direta ou indiretamente, sua origem ao próprio Terreiro da Casa Branca.

Não pudemos saber ao certo no que se constituiu o “cisma” comentado por Berkenbrock. Mas, diferentemente do que ocorre nas igrejas (neo)pentecostais, essa saída do templo matriz não envolve concepções teológicas díspares nem refletem disputas de poder na instituição religiosa, em geral. Remontam, antes, à estrutura e à dinâmica do Candomblé e a alguns princípios-base dessa religião, como o apelo à ancestralidade. Nota-se, assim, em oposição à Igreja Universal – que não realiza atividades, eventos ou qualquer outra ação com demais instituições religiosas, cristãs ou não-cristãs, apenas aglutinando diversos templos da Universal – uma certa irmandade que permeia os terreiros – e os mapas mentais de nossos entrevistados são genuínos ao trazerem essa coletividade que marca os terreiros, por parte dos candomblecistas, e a negação de quase tudo o que está em volta dentre os evangélicos da Universal. E mesmo quando disputas e

¹⁸ Através do jogo de búzios sabe-se qual Orixá é o dono da cabeça daquele indivíduo. O iniciado recebe então um fio de contas sacralizado (cada Orixá possui cores específicas). A primeira cerimônia privada da noviça (*abiã*) consiste num sacrifício votivo à sua própria cabeça (*ebori*), para que a cabeça possa se fortalecer e estar preparada, posteriormente, para receber o Orixá no transe, tornando-se um “cavalo dos deuses”. Como parte da iniciação, a noviça permanece em reclusão no terreiro por um número em torno de 21 dias. Na fase final da reclusão, uma representação material do Orixá do iniciado (assentamento ou *ibá-orixá*) é lavada com um preparado de folhas sagradas trituradas (*amassi*). A cabeça da noviça é raspada e pintada, assim preparada para receber o Orixá no curso do sacrifício então oferecido (*orô*). Em alguns casos, a depender de cada Orixá, os rituais podem consistir em sacrifícios de animais; nestes, o sangue é derramado sobre a cabeça da noviça (raspada), no assentamento do Orixá e no chão do terreiro, criando este sacrifício um laço sagrado entre a noviça, o seu Orixá e a comunidade de culto.

descontentamentos internos geram cismas, como foi o caso comentado por Berkenbrock, a união é a palavra de ordem:

A expressão *f'ara imóra* tem o sentido exato de reunir as pessoas que estão afastadas. É uma lembrança das dissidências ocorridas no antigo Candomblé do Engenho Velho, Bahia, por ocasião da sucessão de Oba Tosi, Ìyálóisà na época, e que resultou na saída de grupos descontentes que vieram a fundar, mais tarde, os Candomblés do Gantois e Àse Òpó Àfônjá. Esta separação deu motivo à criação deste cântico que exalta a necessidade de união de todos (BASTIDE, 2004, p.275).

Assim, é comum a relação que a Mãe de Santo do Terreiro do Cobre mantém com o Terreiro da Casa Branca, onde foi iniciada. Mesmo agora no alto posto da hierarquia religiosa do Candomblé, com seu próprio Terreiro, ela não abandona seus laços, sua origem, sua ancestralidade, e continua a realizar as obrigações religiosas em sua antiga casa.

Da mesma maneira que a Casa Branca, também o Cobre é da Nação Ketu, nação à qual pertence a maioria dos terreiros atualmente. Contudo, havia certo equilíbrio entre as Nações Ketu e Angola até a década de trinta do século XX – “o cruzamento desse dado com a distribuição dos terreiros nos bairros da cidade mostra que isso coincide com o início da ocupação da área referida como ‘miolo’” (DIAS, 2003, p.88); a autora indica ainda como elemento para explicar a predominância da Nação Ketu, os estudos sobre o Candomblé desenvolvidos a partir da década de quarenta, com destaque ao Terreiro Axé Opô Afonjá, de Nação Ketu, reverberando como uma referência para a religião.

É necessário, agora, analisarmos, pelo prisma histórico-censitário, a evolução das religiões negras (em especial o Candomblé) no Brasil e em Salvador. Começemos com os dados trazidos por Dias (p.83).

Tabela 3: Estimativas do número de terreiros em Salvador

ANO	NÚMERO
1937	67
1940	80
1944	86
1948	100
1957	639
1969	756
1981	1920
1984	1250
2000	2000
2003	3000

Fonte: Jussara Dias, 2003.

Até a década de 1950 o crescimento do número de terreiros se deu de forma rasa. Reflexo de uma dinâmica brasileira, nos anos 1960 o movimento de contracultura torna menos estigmatizado o olhar acerca do Candomblé e a proibição à prática dessa religião é encerrada em 1977 (JENSEN, 2001, p.13) – como há de se notar, muito tardiamente. Nessa perspectiva, há uma “reafricanização” do Candomblé com a depuração de seus referenciais católicos (p.14). O resultado desse fenômeno é a expansão do número de terreiros e o crescente número de adeptos do Candomblé frente, inclusive, à Umbanda, que, de certa forma, procurou se afastar dos elementos africanos em sua origem (sua força teve ápice nos anos vinte e trinta do século XX). Jensen, apoiado nas ideias de Brown, e Ribeiro (2004), defendem ainda que o crescimento do Candomblé se deve, além duma aceitação maior por parte da sociedade como um todo, à valorização e à busca de uma identidade negra pelo povo negro (p.16-7), opinião com a qual concordamos.

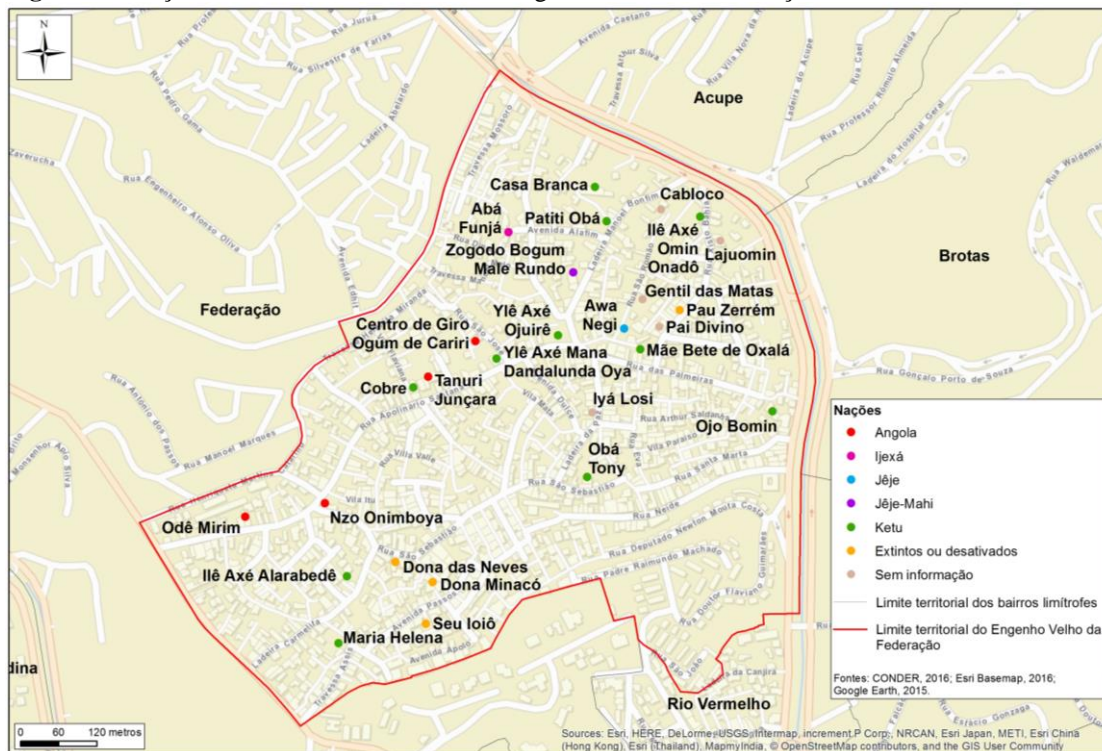
Retornando aos dados de Jussara Dias, esta afirma que o número de casas na quantia de 3000 parece superestimada. Os dados anteriores ao ano de 2003 têm por base estudos de diversas áreas científicas, enquanto o referido ano é uma “projeção difundida extra-oficialmente”, segundo a autora. O cálculo de 3000 casas parece distorcido, pois a estimativa teve por fundamento o histórico do crescimento populacional da cidade nas décadas anteriores com altas taxas até 1970. No entanto, depois da década de 1980, houve significativa redução da taxa de crescimento populacional (DIAS, 2003, p.83-4). Podemos acrescentar, às considerações da autora, o avanço das igrejas

(neo)pentecostais, em geral, a partir da década de 1990, sobretudo nas periferias das grandes cidades (no bairro em análise, como vimos, notadamente depois do ano 2000; ver a Tabela 1, página 59), fato que certamente fez diminuir a quantidade de terreiros. Na tese de Estela Ramos (2013, p.184) encontramos também o surpreendente número de quatro terreiros desativados e outros dois extintos (especificamente no Engenho Velho da Federação; existiam outros terreiros fora do bairro em questão que também se encontravam nesta mesma situação, revelando que o processo pelo qual passa o Candomblé não é algo singular somente ao Engenho Velho). Não é certamente o número em si que causa qualquer surpresa, mas a razão pela qual alguns destes encontram-se inativos: os seus líderes religiosos faleceram e a tradição – componente-chave do Candomblé – não foi propagada, não se manteve viva.

Listados estes fatores, vemos que a quantidade de terreiros se encontra drasticamente reduzida na cidade de Salvador, com apenas 1165 templos do Candomblé (dados do Centro de Estudos Afro-Orientais, CEAO). Nota-se, com vistas à tabela anterior, que o número de terreiros atuais é menor do que em todos os anos de 1981 a 2003. E mais uma vez mostra-se que a diminuição do número de terreiros é geral e não particular ao bairro em estudo.

Os dados do CEAO nos permitem perceber ainda a primazia dos terreiros de Nação Ketu com relação às demais nações, como comentamos anteriormente. Dos 1165 terreiros, 668 são de Nação Ketu; 279 são de Nação Angola; os demais pertencem à Nação Jêje ou Ijexa, ou ainda às “nações mistas” (Nação Ketu-Angola, Nação Angola-Jêje etc.). A mesma força da Nação Ketu é também encontrada no Engenho Velho da Federação, dados balizados por nossa pesquisa de campo: dos dezoito templos ativos que conseguimos discriminar as nações, onze pertencem à Nação Ketu; outros quatro à Nação Angola; por fim, encontramos um terreiro da Nação Jêje, outro da Jêje-Mahi e mais um da Nação Ijexá (além dos quatro terreiros entre os quais não conseguimos obter a informação).

Figura 10: Nações dos Terreiros no Bairro do Engenho Velho da Federação



Fonte: Caê Carvalho, 2016.

O Terreiro do Cobre surge no ano de 1860, fundado pela Iyalorixá Margarida de Xangô. Como muitos outros terreiros, também o do Cobre teve uma drástica redução de seu território sagrado. Como destaca Jussara Dias (2003, p.99), o presente Terreiro teve seu perímetro reduzido, resultado de invasões e vendas ilegais da terra. Possui, hoje, a dimensão de 393 m², que corresponde, segundo a autora, à aproximadamente 5% da área original. Mas não apenas houve usurpação do espaço do Terreiro, doações de “lotes” pelos candomblecistas aos pobres que vinham fixar moradia no bairro foram corriqueiras no período que o Engenho Velho não era ainda tão adensado (como as décadas anteriores à de 1960, por exemplo). Vale dizer que esse ato de solidariedade não é isolado e marca os terreiros, expresso, por exemplo, na doação de áreas do Terreiro Tanuri Junçara à construção da Igreja Católica do bairro.

Resultado da redução de seu espaço – e, notadamente, do espaço natural – hoje praticamente inexistente a área verde, sendo representada apenas por canteiros construídos na lateral da Casa (p.101). Se antes abundava as ervas e áreas para arreios dos trabalhos, ambos são buscados, frequentemente, em outros recantos da cidade.

Em geral, tem-se sob o selo de evangélicas as igrejas que se originaram direta ou indiretamente do ideário da Reforma, movimento religioso de oposição à Igreja Católica surgido no início do século XVI, em 1517. Afirma-se que um dos traços principais do protestantismo – e as doutrinas que deste se derivaram, como o pentecostalismo e o neopentecostalismo (por isso situamos a Universal como Protestante) – é a liberdade da relação entre o fiel e Deus, sem que as instituições religiosas possam garantir por si a salvação da alma – objetivo último de qualquer cristão. Essa liberdade ataca, vale dizer, um elemento-chave da Igreja Papal – o ciclo essencialmente católico de “pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de novo pecado” (WEBER, 1999, p.82), expurgado novamente pela via ritualística empregada pela Igreja Católica.

É a vida como um todo que seria julgada no juízo final e apesar das igrejas (neo)pentecostais apelarem para soluções mágico-divinas no livramento de doenças, na bênção dos negócios etc., a salvação da alma não apresenta qualquer subterfúgio que a promova, senão uma vida segundo os (estritos) parâmetros de Jesus Cristo, conservando o ideário Reformista.

A liberdade Protestante se faz presente, por fim, na relação direta e pessoal entre o fiel e Deus. Em suma, comenta Mendonça (2005, p.51), o protestante sabe-se “liberto por Cristo e segue exclusivamente a Bíblia ‘como única regra de fé e prática’”, caso exemplificado por um obreiro que, em conversas comigo sobre ser cristão, comentou certa vez: “o que a gente segue é a Bíblia. Se o pastor fala e tá na Bíblia, eu sigo; se não, eu não sigo”. Por outro lado, os protestantes cultivam “uma ética racional de desempenho para contribuir para a glória de Deus” e vivem “moralmente segundo os ‘10 mandamentos’ [...]”.

Originado na Europa, o protestantismo ganhou o solo norte-americano e deu novo ímpeto à própria religião evangélica, fenômeno religioso ímpar no século XX, com 500 milhões de adeptos para o referido período e em expansão por todo o globo (CAMPOS, 2005, p.102). Este último autor defende que para entendermos o pentecostalismo brasileiro é necessário um olhar sobre o movimento predecessor nos Estados Unidos nos fins do século XIX e início do século XX e seguimos seu compasso.

Os Estados Unidos viviam uma crescente tensão social e racial, enfrentando graves problemas: a Guerra Civil, crise na agricultura, intensas migrações em direção às cidades do norte em industrialização e chegada de milhões de imigrantes europeus. Essa

pletora de questões promovia grandes incertezas sociais e restava a religião coadunar comunidades para o encontro de regras seguras e inflexíveis para a vida cotidiana (CAMPOS, 2005, p.104-5).

Muitas das crenças que iriam se unir na constituição do pentecostalismo no final do século XIX já circulavam espaçadas em diversas camadas do protestantismo norte-americano (p.109). As crenças orbitavam em torno dos movimentos de santidade ou de reavivamento espiritual e a necessidade da “terceira bênção” – além da “conversão” e da “santificação” – é indispensável o (glorificado) recebimento do Espírito Santo na vida de cada fiel.

Parpham (p.108) foi um dos pioneiros do pentecostalismo, pois foi o primeiro pregador a fazer a ligação entre experiências extáticas, com manifestações de transes e glossolalias (o falar em línguas desconhecidas, celestiais), e o batismo com o Espírito Santo (essa experiência mística foi identificada por eles como idêntica àquela que tiveram os apóstolos de Jesus no período da Festa de Pentecostes; decorre daí a nomenclatura do movimento religioso). Mas foi um dos seguidores de Parpham, Seymour, quem lançou as bases do pentecostalismo em 1906. Na divisão entre classes e cores que se desenvolviam as religiões e igrejas americanas, Seymour, homem negro e filho de escravos, começa a atrair um sem número de pobres em suas pregações, sobretudo a partir da promessa de curas de enfermos pelo dom do Espírito Santo. Seymour se torna, assim, o agente catalisador de toda uma situação que clamava pelo advento de uma nova teodiceia em face às mudanças e problemas que então afligiam boa parte da população dos Estados Unidos. É esse pentecostalismo que chega ao Brasil a partir dos anos de 1900, pautado no ideal de Seymour e de seus seguidores (apesar de alguns rompimentos internos).

Ao final do século XIX, todas as seitas Protestantes já estavam no Brasil (MENDONÇA, 2005, p.52) e a fundação de igrejas pentecostais, no caso brasileiro, não é germinada da terra (como ocorrera nos Estados Unidos), mas é implantada por missionários europeus convertidos ao pentecostalismo americano e com forte influência do pensamento de Seymour. Assim, as primeiras igrejas pentecostais são criadas em 1910, na cidade de São Paulo (Assembleia de Deus), e, em 1911, na capital do Pará (Congregação Cristã).

No plano teológico, estas denominações destacavam a glossolalia e a bênção do Espírito Santo, mas, apesar das distinções entre o pentecostalismo e o protestantismo histórico, também temos os veios de continuidade, pois aquele seguiu caminhos trilhados por outros movimentos religiosos cristãos, como o pietismo alemão, o reavivacionismo

anglo-saxão e os movimentos de santidade (CAMPOS 2005, p.110). De maneira geral, no entanto, pode-se distinguir o protestantismo histórico do pentecostalismo pelo segundo pregar, como dissemos, a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo (destaque à glossolalia, à cura, expulsão de demônios e aos milagres com a bênção divina), retomando práticas do cristianismo primitivo (MARIANO, 2004, p.134).

O sucesso Pentecostal começa, de fato, nos anos de 1950, quando, mais uma vez por missionários estrangeiros (norte americanos), tem-se em São Paulo a Cruzada Nacional da Evangelização patrocinada pela *International Church of The Foursquare Gospel*. Em seu empenho proselitista, empregou o rádio e a pregação itinerante, valendo-se de lonas para efetivar os cultos. Surgem desse processo as igrejas Evangelho Quadrangular (1953, SP), Brasil Para Cristo (1955, SP), Deus é Amor (1962, SP) e Casa da Bênção (1964, MG). Como o grupo anterior, a cura das doenças foi o principal carro-chefe do movimento religioso que começava a se espalhar pelo Brasil.

A Igreja Universal do Reino de Deus é fundada no ano de 1977 por Edir Macedo, a partir de cismas da Nova Vida (primeira Igreja frequentada pelo homem de Deus) e da Cruzada do Caminho Eterno (esta, por sua vez, surgida através da cisão anterior da Nova Vida). Há de se frisar que antes da conversão, Edir Macedo era católico e frequentava um centro de Umbanda – certamente reside também aí explicações às ligações que a Universal estabelece com outras crenças religiosas, como comenta Artur Isaia (2006): de suas cosmogonias se apropria e declara guerra aberta àqueles de onde retirou tais crenças e atitudes religiosas (vide a sessão do descarrego e as vestimentas de branco do pastor nas limpezas espirituais, ambas originárias do Candomblé ou da Umbanda).

A Universal é a Igreja-símbolo do neopentecostalismo, e, do movimento predecessor, o pentecostalismo, reformula e inverte algumas de suas bases. Além de pregar a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, falar em línguas e as curas miraculosas, a vertente neopentecostal também impõe o batismo com o Espírito Santo como dogma central. A diferença contumaz fica a cargo da Teologia da Prosperidade pregada pela vertente *neo* e pela desvalorização dos temas bíblicos relacionados ao sofrimento e martírio. Se antes o caminho era uma “rejeição puritana à busca de riquezas e de prazeres mundanos e do livre gozo do dinheiro” (MARIANO, 2004, p.129), agora há uma hiper valorização da riqueza e, como já comentamos, sua falta diz respeito ou a sua inércia, ou à falta de fé ou ainda por “macumbaria” realizada por terceiros. Os prazeres mundanos são vistos também como negativos, pelo menos na Universal (aproximando-se do pentecostalismo). Há de se ter cuidado com o que for “do mundo”,

pois festas, bebidas e muitas outras ações são tidas como pecaminosas¹⁹ ou enquanto atos que te afastam da verdadeira fé.

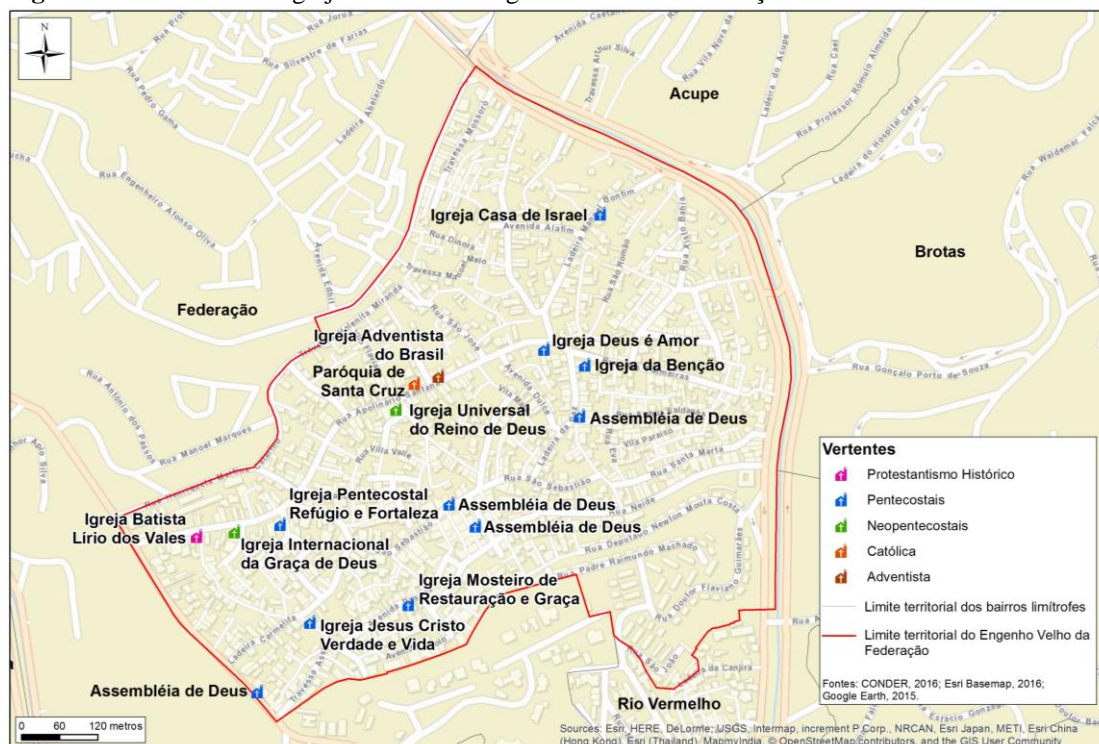
O crescimento das igrejas evangélicas não é recente. Elas apresentam uma alta taxa de crescimento de 7,9% ao ano entre as décadas de 1940 e 2000, processo que vem se acelerando nos últimos anos. Alguns pontos que explicam a força desse movimento religioso passam pelo esgotamento natural do catolicismo brasileiro – dado seu absolutismo no que tange à religiosidade nacional no período colonial e a consequente queda da total primazia frente a outras religiões – e pelo misticismo marcante da religiosidade brasileira (intimamente relacionada com as religiões indígenas e, principalmente, africanas – lembrar que seus traços são perceptíveis também no catolicismo popular), no qual o (neo)pentecostalismo se apoia demasiadamente (MORAES, 2010, p.10).

No seio das Igrejas Protestantes, o crescimento da vertente (neo)pentecostal é ainda mais acelerado do que aquele das instituições sob a rubrica do protestantismo histórico – 8,9% contra 5,9%, respectivamente, entre os anos de 1991 e 2000 (p.121), e tende a se acentuar o crescimento entre os (neo)pentecostais. Para tentar explicar a produção de números tão díspares entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo, Gerson Moraes recorre aos conceitos de resistência e re-existência. O protestantismo histórico não se adapta à realidade religiosa brasileira (e suas marcas do sentimentalismo e o pensamento mágico), vive no estágio da resistência. Esta corrente se opõe ao *ethos* religioso brasileiro “e pretende de alguma forma transformá-lo por considerá-lo frouxo, flexível e produtor de uma religiosidade superficial. Com isso, o protestantismo histórico não é capaz de mudar para crescer” (MORAES, 2010, p.10). Já o pentecostalismo brasileiro se caracteriza pela re-existência, pela capacidade de se re-significar, de se reinventar. Esta flexibilidade lhe permite existir de forma criativa, adaptando-se aos novos contextos que “despontam de tempos em tempos na estruturação da sociedade brasileira, mesmo que esta se apoie em pilares antigos como o sentimentalismo, a perspectiva intuitiva e o pensamento mágico, em matéria de religião” (*op. cit.*). O Engenho Velho, vide a figura abaixo, apresenta fielmente esse quadro com a proliferação de igrejas (neo)pentecostais

¹⁹ “Os neopentecostais vestem-se como todo mundo. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos. Decidem o corte, o penteado e o comprimento de seu cabelo. Ouvem rádio, assistem TV, vão às festas, frequentam praias, piscinas, praticam esportes, torcem para times de futebol” (MARIANO *apud* PARAVIDINI; GONÇALVEZ, 2009, p.1184). Esta afirmação reiteradamente repetida por diversos pesquisadores deve ser bastante relativizada. Quanto ao cabelo, roupa, cosméticos, é válida, no entanto, festas, praias, piscinas etc., isso é praticamente inexistente no universo social dos membros adultos da Igreja aqui estudada, como veremos no capítulo quatro.

(com a maior presença dos templos pentecostais do que neopentecostais, se bem que, dificilmente, quanto ao número de adeptos, as demais igrejas se aproximem da Universal).

Figura 11: Vertentes das Igrejas Cristãs no Engenho Velho da Federação.



Fonte: Caê Carvalho, 2016.

Além dos fatores estritamente religiosos comentados por Gerson Moraes, Ricardo Mariano (2004, p.122) explicita as razões sociais pelas quais houve o crescimento evangélico de modo geral e especificamente das seitas (neo)pentecostais, como a agudização da crise econômico-social, do desemprego e da violência, características sociais similares, inclusive, entre o processo norte-americano do qual resultou o fenômeno do pentecostalismo e o contexto brasileiro.

No caso da Igreja por nós estudada, a mesma é considerada como o mais surpreendente e bem-sucedido fenômeno religioso do país (p.125). Em 1985, com oito anos de existência, contava com 195 templos. Entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600%. Inicialmente restrita às capitais, regiões metropolitanas e cidades médias, na década de 1990 se estendeu a todos os estados do Brasil e alcançou também as pequenas cidades (com taxa de crescimento anual de 25,7% em números de adeptos na década de 90). Em todos eles, assevera Mariano (*ibidem*), “conquista adeptos majoritariamente entre os estratos mais pobres e menos escolarizados da população”.

Apregando uma crença focada na riqueza material neste mundo – apesar da negação deste mesmo mundo, no viver cotidiano – e de curas miraculosas, a Universal apoia-se numa intensa campanha midiática²⁰, um dos aspectos que explicam a força e a atração da Universal (lembremos que esta instituição adquiriu a Rede Record de Televisão, elemento-chave na sua empreitada religiosa). Ao lado do televangelismo massivo, há “micro” iniciativas associadas aos meios de comunicação. Por exemplo, no Engenho Velho, é comum um carro de som anunciar os cultos da Universal, cujo conteúdo é de caráter totalmente mágico-apelativo e sem qualquer mensagem propriamente religiosa: “se você está doente, deprimido, pensando em se matar, venha para a Universal, com cultos sete e dez horas da manhã, três da tarde e, o culto principal, às sete da noite. Venha que Jesus vai fazer um milagre na sua vida”.

Entretanto, outros fatores auxiliam o grande sucesso que se tornou a Igreja Universal do Reino de Deus. A rigorosa verticalização e o centralismo constituem-se em mais um elemento basilar da Universal. Assim, a direção dinamiza o processo decisório, agiliza os trabalhos administrativos e repassa com grande acuidade as ordens superiores, minando qualquer risco de uma reinterpretação de tais ordens.

Essa centralização e unificação é perceptível nos cultos, pois todos são realizados em todas as cidades (pelo menos nas brasileiras) no mesmo horário e com conteúdo fixo²¹. É notável também que os eventos realizados pela Universal ocorram em escala nacional, numa sincronização ímpar, como o Dia da Mulher e o Saiba Dizer Não (SDN – esse evento é uma marcha contra as drogas, a prostituição, o suicídio e o preconceito; o carro-chefe é a luta contra as drogas); coisas menores também respondem a esta padronização: por exemplo, certo dia terá uma corrente fornecida pela Igreja que simboliza ou serve para isto ou aquilo: em todos os templos esse ritual acontecerá.

Destaca-se também que essa administração centraliza os recursos canalizados pelo dízimo e permitem investimentos estratégicos para a Igreja – da construção de templos de mega porte à criação de gravadoras, dentre outros empreendimentos (MARIANO,

²⁰ A Universal é proprietária de várias empresas: TV Mulher, Rede Record, 62 emissoras de rádio no Brasil, Gráfica e Editora Universal, Ediminas S/A (que edita o jornal *Hoje em Dia*, de Belo Horizonte), Line Records (gravadora), Uni Line (empresa de processamento de dados), Construtora Unitec, Uni Corretora (seguradora), Frame (produtora de vídeos), New Tour (agência de viagens), entre outras (MARIANO, 2004, p.135).

²¹ A Universal mantém uma programação que dirige os cultos ministrados nesta instituição: às segundas, a teologia da prosperidade; às terças e sextas, sessão de descarrego; às quartas e aos domingos, sobre o Espírito Santo num estudo bíblico; às quintas, reuniões da família no horário matinal e vespertino, e a terapia do amor às 19 horas (único dia de culto esvaziado).

2004, p.126). O autor citado afirma que tal regimento coíbe inteiramente a autonomia de pastores e adeptos. Os pastores não gerenciam o dinheiro arrecadado, bem como são remanejados a cada dois anos para templos distintos, no intuito dos mesmos não angariarem fiéis e germinar, assim, uma possível cisão. Os fiéis estão igualmente à mercê dessa rotatividade: não participam das deliberações sobre onde e como aplicar o dinheiro²² e também não escolhem um pastor para seguir (p.127).

Soma-se a esses fatores, como explicação do vertiginoso crescimento (neo)pentecostal como um todo, a facilidade com que tais denominações podem e/ou conseguem abrir “novas filiais”, uma vez que simples fiéis estão ou sentem-se autorizados para tanto. É neste contexto que essas igrejas proliferam, sobretudo nas periferias das grandes cidades, pois a par das facilidades da criação dos templos, a mensagem neopentecostal penetra e materializa-se “em espaços onde outras instituições, religiosas ou não, encontram-se ausentes, ou por falta de interesse e recursos, como é o caso daquelas vinculadas ao Estado”, ou mesmo por falta de uma política de expansão que abarque de forma dinâmica a dimensão espacial – o caso da Igreja Católica. Assim, a estrutura da organização (neo)pentecostal, “ao concentrar seu mecanismo difusor na instância de poder inferior, carrega consigo uma força expansionista latente e sempre renovável, capaz de adequar-se às inúmeras condições impostas pelas transformações da sociedade contemporânea” (MACHADO, 1993, p.228).

Podemos ressaltar, no que tange exclusivamente ao poderio da Universal, o fato de seus pastores se dedicarem exclusivamente como servos de Deus e o fato desta Igreja ser a que mais arrecada com os dízimos e ofertas de seus fiéis – não apenas no número bruto, mas proporcionalmente, ou seja, são os evangélicos da Universal que estão dispostos a doar mais do que aquilo que é “obrigado”, segundo a normatização do dízimo (p.129). Essa relação visceral com o dinheiro leva a situações ridículas, bizarras ou mesmo medonhas. Ridículas: substituiu-se, na prece do “Pai nosso”, os versos “perdoa nossas ofensas assim como perdoamos a quem nos tem ofendido” por “perdoa a nossas dívidas assim como nós perdoamos a nossos credores”; bizarras: elevando a Teologia da Prosperidade ao infinito, o Pastor profetiza – “eu estou vendo a hora que todo mundo que

²² Segundo dados da Universal (num vídeo realizado pela instituição), o montante de verba destinado à construção de novos templos ou reformas em 2015 ultrapassou a cifra dos R\$ 300 milhões; para o ano de 2016 estão previstos, para o mesmo fim, quantia superior aos 700 milhões de reais (infelizmente, perdi parte do meu trabalho por um problema no computador e fiquei sem o número exato referente a estes dados. Sem conseguir achar as informações na internet, arredondei para baixo o que pude me lembrar; os valores investidos em telecomunicações e obras sociais minha memória não fixou).

tiver na Universal vai ser milionário” (Jesus retorna, mas essa frase não ganha existência – a não ser no delírio; o Pastor não deve saber que a maioria dos adeptos de sua Igreja se encontra nas camadas desprestigiadas da população brasileira); medonhas: um vídeo é exibido no culto onde uma mulher diz ter vendido tudo em sua casa para juntar dez mil reais para sacrificar na Fogueira Santa (doações em ofertas à Igreja são levadas à Terra sagrada, Jerusalém, para que as bênçãos recaiam sobre os fiéis; qualquer valor pode ser ofertado, mas nesse período há um grande apelo para quantias bastante significativas). Essa mulher dizia levar uma vida miserável em todos os sentidos – apanhava do marido, desempregada, infeliz. Vendeu tudo da casa, da geladeira aos talheres. Alcançou o valor almejado, mas queria mais – vendeu o que não sobrou e ofertou treze mil reais: o resultado é a mulher riquíssima e feliz da vida em todos os aspectos, não só econômicos (inclusive com o marido, outrora espancador). Veicular esse tipo de mensagem num bairro periférico, para pessoas de baixa condição financeira, é, no mínimo, na opinião de quem vos escreve, uma imensa irresponsabilidade social. Me perguntando com Chico (Buarque), “e se Deus negar, nega?”. A possibilidade é entrar na justiça e reaver o dinheiro levado ao altar, com alguns casos entre os quais a ré (Universal) já foi condenada a devolver a quantia aos seus ex-fiéis²³.

A Universal chega a Salvador no ano de 1980, com a inauguração do Templo localizado na Rua do Tijolo, no Centro. Com uma estrutura física deficiente e num local marginalizado, a Universal seguia seu plano de expansão nos grandes centros urbanos; destaca-se, igualmente, a simbologia desta Igreja em Salvador – apenas três anos após sua fundação nacional – em seu empenho de luta contra os demônios: cidade matriz do Candomblé, terra da leviandade e do pecado encarnados no Carnaval, lugar dos prazeres da carne etc. Em poucos anos a Universal já estava em diversos bairros da cidade, inicialmente nos periféricos e, posteriormente, nos espaços da cidade melhor dotados de infraestrutura e de população com maior renda. O sucesso em escala nacional também ocorreu na Bahia, estado que conta, atualmente, com mais de 600 templos e mais de mil pastores.

²³ Caso ainda mais grave foi de um senhor que abandonou o tratamento da Aids pela cura da fé, resultado: o homem quase morreu, sua mulher contraiu o vírus (transar sem camisinha era a prova da fé) e a Universal foi condenada a pagar 300 mil reais de indenização; a Igreja recorreu na primeira instância, quando o valor era apenas de 35 mil, e foi derrotada, mais uma vez, por unanimidade, aumentando em quase cem por cento o valor inicial a ser pago – merecidamente, é claro.

O atual Templo do Engenho Velho é fundado em 1996 num antigo galpão. De tamanho diminuto, alguns membros com quem conversei não a chamavam de “igreja”, mas de “centro de orações”. Havia, até então, uma outra filial da Universal na Vasco da Gama; no entanto, pela dificuldade de ampliar o tamanho deste ex-Templo (com tentativa frustrada de alugar terrenos subjacentes) e pelo risco de deslizamento de terra, dirigentes graduados da Universal procuram ampliar o Templo aqui estudado, anteriormente localizado na entrada do bairro. É no ano de 98 que ocorre a expansão de seu perímetro e a mudança de endereço, alugando áreas onde até então se localizavam uma *lan house* e uma loja de vestuário (hoje ambas ocupam outras áreas próximas de seu antigo terreno).

Com a ampliação de sua área, o número de fiéis, logicamente, cresceu. Isso se explica pela atração de residentes de outras localidades, a exemplo dos moradores da Vasco da Gama, que viram seu local de culto ser dissolvido, como pela própria força que a Igreja passa a ter no bairro. O estigma da riqueza, do poder, apregoado pela Universal, constitui-se, talvez, numa das razões pelas quais um maior templo parece mais atrativo. Assim, explica-se porque a ampliação do antigo galpão pôde, por si, atrair mais fiéis. Este fato pode ser ilustrado através do apelo que a Catedral exerce entre estes evangélicos. Mesmo com o Templo no bairro, muitos membros continuam a ir, uma ou duas vezes por semana, na Catedral. O caso de Athayde é o mais emblemático: o jovem não frequentava o Templo do bairro e apenas assistia os cultos na Catedral. Somente após intervenção de outros membros do Engenho Velho, pedindo que ele prestigiasse o Templo local, o jovem evangélico passou a frequentá-lo. Entretanto, no culto mais importante, aos domingos, ele e sua família não abdicam de ir à Catedral.

Essa busca por templos de maior porte – descabida do ponto de vista meramente funcional – encontra ressonância na passagem de Salomão. Ao herdar o reino com a morte do pai, Salomão, ainda adolescente, procura outro templo, maior, em outra cidade, em detrimento daquele localizado na sua cidade natal, detentora de um espaço de culto menor. O resultado é imediato e Deus concede a sabedoria necessária para o que o recém-Rei possa governar com maestria. Deriva-se desse mito a nomenclatura “Templo de Salomão” dada ao monumental templo da Universal construído em São Paulo; o local apresenta 126 metros de comprimento, 104 metros de largura e cerca de 100 mil metros quadrados de área construída, num terreno de aproximadamente 35 mil metros e com altura de 55 metros. Seu gigantismo o faz possuir dimensões superiores a um campo de futebol oficial.

Para finalizar, quando nos referirmos aos membros da Universal, não os chamaremos de neopentecostais, mas de evangélicos – e sempre remetendo à especificidade: *evangélicos da Universal*. Acreditamos ser esta a melhor abordagem, pois, além de existirem uma miscelânea de igrejas neopentecostais, também valores e ideias desse subcampo do protestantismo estão em constante inter-relação com as demais vertentes evangélicas.

O vocábulo neopentecostal se refere às igrejas surgidas a partir da década de 70 do século passado, chamada de 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 (MORAES, 2010, p.5).

A terceira onda apresenta uma postura relativamente menos sectária e ascética e, em contrapartida, apregoa a Teologia da Prosperidade. 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 (p.13). Assim, as igrejas oriundas de tais ondas estão experimentando uma convivência na qual “as diferenças diluem-se e tornam-se muito tênues [...]; classificá-las, pois, como grupos estanques, é um equívoco” (p.16-7).

Este fenômeno foi vivido no decorrer da pesquisa. Por conta da dúvida para realizar entrevistas com os membros da Universal (a bendita autorização), frequentei também uma outra igreja caso a ideia inicial não pudesse ser concretizada. A escolha foi pela Igreja Batista Lírio dos Vales. Tal Igreja, em termos históricos e/ou institucionais, pertence à primeira onda, qualificada pelo protestantismo histórico. Entretanto, a pregação – tanto no conteúdo, à exceção da Teologia da Prosperidade, quanto na forma (extremamente sentimental e, muitas vezes, histórica) – não diferia do que encontramos na Universal.

Em vista desse processo, designaremos nossos entrevistados na Universal por evangélicos, sem esquecermos que estamos a tratar de um grupo específico dos evangélicos no quadro geral do protestantismo.

3. A religião enquanto forma simbólica

Neste capítulo debateremos a religião enquanto forma simbólica na esteira do pensamento de Cassirer (1994), em seu *Ensaio Sobre o Homem*, e também nos

aproximaremos das considerações teórico-metodológicas desenvolvidas por Geertz (2008) para *A Interpretação das Culturas*.

Logo no início de seu livro, Cassirer indaga onde se assenta a essência do homem. “O que é o homem?”, questiona o autor. Numa resposta inicial e parcial, “declara-se que o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo [...]” (CASSIRER, 1994, p.17). Essa busca por si mesmo se revela nas preocupações acerca não só do conhecimento da natureza humana, mas inclui, igualmente, o mundo como um todo em seus aspectos humanos e não-humanos na medida em que os últimos são imprescindíveis ao homem.

A religião é uma forma de conhecer o mundo e a si mesmo e se sustenta, para tanto, como forma simbólica – de maneira similar, assim também o fazem a ciência e a arte.

O autor citado critica a definição do homem como animal racional, apesar da razão se configurar como “um traço inerente a todas atividades humanas” e mesmo a mitologia – forma primitiva de conhecimento do mundo e de si – não se caracteriza por simples ilusões bizarras: “não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática ou conceitual” (p.49). Em outro polo, a linguagem sempre foi vista como a razão ou sua fonte; entretanto, ao lado da linguagem conceitual existe sua contrapartida emocional; ao lado da linguagem lógica ou científica também encontramos a linguagem da imaginação poética.

Os grandes pensadores, como Kant, que definiram o homem como um ser racional, não eram empiristas e nem pretendiam fornecer uma explicação da natureza humana, expressavam, antes, um imperativo moral (p.50). Mas se a razão se delineia em qualquer ato ou pensamento humano, em alguns casos se apresenta de maneira, diríamos, “secundária” – não é, exatamente, seu cerne e sua base de sustentação para compreensão desse ato ou pensamento. Essa arguição torna o vocábulo razão “um termo muito inadequado” (p.50) para compreender a vida cultural do homem em toda sua pluralidade – “mas todas essas formas são simbólicas”, logo, “em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*” (*ibidem*).

Na escalada evolutiva da humanidade, quando a seleção natural nos dotava não somente nos aspectos físico-corporais, mas também nos cognitivos (VALLE, 2001), se deixa de viver num universo meramente físico e se passa a habitar um universo simbólico. A linguagem, mito ou religião, ciência e arte são constituintes desse universo. De acordo com Cassirer:

[As formas descritas compõem] os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por esta rede, e a fortalece. O homem não pode mais vê-la [a realidade], por assim dizer, frente a frente [...]. Invés de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos, ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica quanto na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos. “O que perturba e assusta o homem”, disse Epíteto, “não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas” (CASSIRER, 1994, p.48-9).

Antes de aprofundarmos nossas reflexões sobre a religião enquanto forma simbólica, devemos, pois, delimitar nosso entendimento acerca dos símbolos. Um símbolo, diz Cassirer (p.65), “não é somente universal, mas também é extremamente variável”. Sua universalidade – intimamente associada à linguagem – se deve “ao fato de que tudo tem um nome, uma das maiores prerrogativas do simbolismo humano” (p.64-5). Quanto a sua maleabilidade, um sinal ou signo está intrinsecamente relacionado à coisa associada de modo fixo e singular – é a partir de sinais invariáveis que os adestradores se portam com relação aos cães e não por símbolos, por exemplo. Já “um símbolo humano genuíno não é caracterizado por sua uniformidade, mas por sua versatilidade” (p.65).

Uma comparação mais estreita dos símbolos com os sinais nos permite ir mais longe, pois os dois estão em universos opostos: “um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado. Os sinais são 'operadores' e os símbolos são 'designadores'” (p.58). Em consonância com as ideias de Cassirer, Geertz afirma que o símbolo “é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção — a concepção é o 'significado' do símbolo [...]” (GEERTZ, 2008, p.67-8).

Nossa exposição fica clara com as noções de intuição e contra intuição desenvolvidas por Pyysiäinen (*apud* PAIVA, 2007, p.186). Nosso conhecimento intuitivo – ou melhor, o agir intuitivo – é pautado nas percepções-ações “ontológicas” (termo do autor) de espaço, tempo, extensão, qualidades físicas dos objetos, relações de causalidade etc. Trata-se, de fato, d’um conhecimento tácito usado espontaneamente no pensamento prático, sem necessária consciência do que os rege. Aqui a diferença entre o homem e o animal é estreita e podemos até afirmar que esse conhecimento tácito, o agir intuitivo, é

muito mais marcante e poderoso nos animais do que em nós humanos (basta pensarmos, por exemplo, na intuição que impele às migrações das aves, dentre outros).

A contra intuição não nega sua antítese, mas parte da mesma e a transcende. Há, agora, um conhecimento real (esse não é lá o melhor termo) que não é pautado apenas no intuir da ação, mas que é pensado, concebido; em outras palavras – chega-se à forma simbólica. Desprende-se do mundo físico para melhor compreendê-lo a partir de sua representação, através do pensamento simbólico.

Na imbricação entre os “modelos *de*” e “modelos *para*” a realidade, apenas o homem alcança o primeiro nível (GEERTZ, 2008, p.69-0). Enquanto um castor, exemplo do autor citado, possui uma estrutura genética que o predispõe a atuar no mundo para construção de um dique, o “modelo *para*” a realidade, o homem precisa desenvolver um padrão representacional, um modelo *da* realidade para que essa tarefa seja cumprida; necessita, pois, *representar* essa realidade – via símbolos – para “aplicar” o “modelo *para*” que emerge no seio do “modelo *de*”. Em sua mais fina forma, o “modelo *de*” seria as concepções teóricas – portanto, simbólicas –, enquanto o “*para*” seria o passo a passo balizado por essa teoria que permite a construção do dique, para remetermos à distinção castor x homem na consecução desta tarefa. Vale acrescer a ressalva de que o “modelo *de*” não serve apenas para fornecer fontes de informações para que outros processos possam ser padronizados, mas sua função e seu ideal-base é representar os processos assim padronizados, para expressar sua estrutura “num meio alternativo” (p.70), diz Geertz, ou seja, no plano simbólico:

A percepção da congruência estrutural entre um conjunto de processos, atividades, relações, entidades e assim por diante, e um outro conjunto para o qual ele atua como um programa, de forma que o programa possa ser tomado como uma representação ou uma concepção — um símbolo — do programado, é a essência do pensamento humano. A intertransponibilidade dos modelos *para* e dos modelos *de* que a formulação simbólica torna possível é a característica mais distinta de nossa mentalidade (*ibidem*).

É esta abordagem a ser seguida e nota-se, logicamente, a vinculação dessas argumentações com o conceito de cultura, pois este é “essencialmente semiótico” (p.4), portanto, simbólico, nos lembra Geertz. Ainda segundo o autor, “a cultura denota um padrão de significados transmitido historicamente” e “incorporado em símbolos”. Se sustenta a partir de “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (p.64).

Neste contexto, como a religião se estrutura? Queremos dizer: a partir de quais símbolos ela se compõe? Indo além de si mesma, como a religião – via símbolos – fundamenta uma realidade? Fundamentar uma realidade é conceber e explicar o mundo. Para tanto é necessário voltarmos ao hipocentro e ao mesmo tempo epicentro das religiões – suas concepções de sagrado.

Antes, porém, nos resta definir o que se entende por religião. Tomando-a por uma forma simbólica, nos parece sintética e abrangente a conceituação proposta por Geertz. Assim, religião se configura como

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (p.67).

Deve-se acrescentar, no entanto, o viés especificamente religioso que falta à proposição de Geertz. Já alertamos anteriormente que um estudo da religião não pode privar-se de um olhar atento ao que a religião tem – brincando com as palavras – de sagrado, ou seja, o seu caráter sacro (isso é reconhecido por Geertz que, ao longo de suas explanações, remonta sempre ao caráter sagrado das religiões).

E o que é o sagrado? Este pode ser entendido como aquilo que nos toca incondicionalmente e aponta para o infinito, posto sua substância divina. O sagrado é, então, detentor de um qualitativo transcendental e sacro porque, justamente, possui um fundamento de outra ordem – separa-se do profano – dada a manifestação da divindade ou ainda pela consagração (via ritual) de determinados espaços, objetos etc., assim sacralizados.

A religião gravita em torno do sagrado e é Durkheim (1996, p.32) quem coloca de forma direta e crua: a religião constitui-se num “sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas” reunidas “numa mesma comunidade moral”. Assim, quando um “certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade [...], o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião [...]” (p.25). Esse agrupamento de crenças e ritos sustenta e se desdobra, de acordo com Geertz (2008, p.95), a partir de “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado”, conformando um sistema religioso.

O sagrado e o profano

O sagrado é o ambiente religioso por excelência e enfocaremos um pouco mais a relação entre o sagrado e seu correlato inseparável – o profano.

O sagrado emerge como uma ordem superior ao indicar uma ruptura qualitativa no espaço (e também no tempo), distinguindo-o do profano. Esse predicativo qualitativo é originado por uma manifestação da divindade, denominada por Eliade (1992) de hierofania²⁴, que pode ocorrer sobre distintos objetos, locais ou pessoas, variando de acordo com cada religião. O sagrado – que representa e é representado por lugares e/ou objetos cuja ação da divindade recaiu sobre estes, ou mesmo pessoas investidas de um poder sagrado – reveste-se, assim, de um caráter simbólico, que o homem religioso apreende seus significados e por eles tenta explicar sua condição existencial.

Essa distinção qualitativa entre lugares e objetos (sem esquecermos do tempo, basta pensarmos nas romarias com o “tempo sagrado” para peregrinação), que diferencia o sagrado do profano, condiciona toda uma vivência e uma percepção do homem religioso para com estes objetos e espaços. O profano pertence a uma ordem inteiramente diferente da ordem sacra. No primeiro é a vida cotidiana e mundana que se vive, enquanto no sagrado temos contato com outra esfera, a esfera transcendental. Tempo e espaço são aqui diferenciados e no ambiente sagrado nos aproximamos de Deus; em tal aproximação, os ritos desempenham grande importância, seja porque estes têm a função de recordar o momento original da criação divina do Cosmos e, desta forma, vivê-lo, experienciar o ato divino (DURKHEIM, 1996), seja porque nos mantêm em contato direto com a(s) Divindade(s), pois basta lembramos que, no movimento para o alto, o elevar das mãos ao céu²⁵ na prece expressa o nosso desejo na seguinte finalidade: unir-nos à Deus, onde tal gesto (o elevar das mãos) se configura enquanto expressão simbólica da espacialidade religiosa (CAPALHO, 1999. p.227), ou ao menos um tipo da espacialidade da religião

²⁴ Uma observação: a concepção de Cassirer diz que a forma simbólica religiosa preexiste no ser humano, preexiste à concepção de lugares sagrados onde emerge a hierofania. O sagrado só pode existir objetivamente – através da hierofania – quando estruturado ou sentido subjetivamente, quando já se percebe/sente ou se compreende, nem que seja em graus ínfimos, o próprio sagrado, afinal, “o que fazemos com a paisagem está diretamente associado com a forma como a percebemos” (FINK *apud* SERPA, 1996, p.184). Em torno das distintas abordagens de Eliade e Cassirer, as discussões sobre Geografia da religião no Brasil se efetivam, com seus maiores expoentes, na figura de Rosendahl (Eliade) e Gil Filho (Cassirer). Esse assunto é também realçado no artigo de Clevisson Pereira (2013) Geografia da religião: um olhar panorâmico.

²⁵ No Candomblé não se dirige para o alto, com as mãos em prece, mas para baixo, para o chão: *a união é com a terra* – já um indicativo da distinção cosmogônica entre candomblecistas e cristãos.

(teríamos ainda uma espacialidade horizontal: levar as palavras da religião a terceiros é expandir espacialmente a religião, uma outra forma de “mensurar” a espacialidade do fenômeno religioso).

Ao discorrer sobre a distinção sagrado/profano, Eliade nos mostra que, para um crente, a igreja faz parte de outro espaço do que a rua onde ela se encontra, pois “a porta que 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” (ELIADE, 1992, p. 29). Mesmo que se saiba que se “deve viver e deve ser o mesmo dentro e fora da Igreja”, como comenta constantemente o Pastor, é inegavelmente diverso estar *dentro* ou *fora* do espaço sagrado. Na mesma linha apontada por Eliade, a ruptura existente entre o sagrado e o profano foi muito bem descrita por Durkheim, afirmando o autor que “não existe na história do pensamento humano” duas categorias “tão radicalmente opostas” (p.22):

A oposição tradicional entre o bem e o mal não é nada ao lado desta; pois o bem e o mal são duas categorias contrárias de um mesmo gênero, a moral [...]; ao passo que o sagrado e profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe de comum. As energias que se manifestam num não são simplesmente as que se encontram no outro, com alguns graus a mais; são de outra natureza. Conforme as religiões, essa oposição foi concebida de maneiras diferentes. Numa, para separar esses dois tipos de coisas, pareceu suficiente localizá-las em regiões distintas do universo físico; noutra, algumas delas são lançadas num meio ideal e transcendente, enquanto o mundo material é entregue às outras em plena propriedade. Mas, se as formas do contraste são variáveis, o fato do contraste é universal (DURKHEIM, 1996, p.22).

Outra abordagem – mais fenomenológica, poderíamos dizer – trata o sagrado como aquilo que nos toca incondicionalmente e aponta para o infinito, como dissemos em parágrafos anteriores. A busca dessa Transcendência é expressa pela fé, num compromisso de lealdade e confiança com o Transcendente, visando a um fim último (grafamos “Transcendência” em maiúsculo pois estamos a nos referir a Deus ou aos Deuses). Ainda nessa visão, as religiões se coadunam como pontes ao estabelecerem a relação com o sagrado através da sistematização da fé (HECKERT, 2004, p.356). Assim,

Hefner (2007) conclui que a influência cultural exercida pela religião nas crenças e valores dos indivíduos vai do ritual à prática. Desta forma, os mitos descrevem como as coisas devem ser; já os rituais são conjunto de ações simbólicas que fazem certa mediação entre o mito e a prática; e a prática, por sua vez, é a transformação das ações simbólicas em comportamentos fora dos locais sagrados (HENNING; MOREÉ, 2009, p.92).

Enfocaremos agora a religião enquanto instauradora de um habitus religioso. Vimos que a religião é uma forma simbólica que expressa determinada visão de como é a realidade, um modo de compreendê-la. Além de atentar para prover um conhecimento do mundo – como também faz a ciência, porém por outros mecanismos e fins – a religião promove, sobretudo, um método – sim, um método, mais ou menos rígido a depender de cada caso particular – sobre como se viver neste mundo. Afinal, “todas as religiões conhecidas foram, umas mais, outras menos, sistemas de ideias que tendiam a abarcar a universalidade das coisas e a dar-nos uma representação total do mundo” (DURKHEIM, 1996, p.137). Nesta “universalidade das coisas” e na “representação total do mundo”, o *como se viver* é indelével.

Fowler (*apud* BAUNGART; AMATUZZI, 2007) ressalva ser a fé uma orientação para os indivíduos, pois oferece um propósito à vida e dota de sentido (evidentemente, na perspectiva religiosa) os acontecimentos mundanos. Por meio dela, cria-se um panorama que ativa um pacto do praticante a comprometer-se com os ideários da sua religião e modela-se, então, novas experiências de vida (STADTLER, 2002, p.133) intimamente articuladas com a ação.

A religião é um agente poderosíssimo à formação da consciência e, muito frequentemente, o faz de maneira quase absoluta e faz parte de nosso ser no nível mais profundo (HENNING; MORÉ, 2009, p.71). Por que essa primazia da religião? Onde reside o fundamento que a sustenta e aparece aos seus membros como verdade indubitável? Reside, afirma Geertz (2008, p.96), “na aparência do fátual”. A religião descreve, “afinal de contas, a forma genuinamente racional de viver que, dados os fatos da vida, é a fonte básica de tal autoridade ética. O que todos os símbolos sagrados afirmam é que o melhor para o homem é viver de modo realista” (*op. cit.*). Discordamos, em parte, do pensamento de Geertz, pois não se aloja aí a autoridade ética da religião – não é tanto a percepção do mundo segundo as representações religiosas do mesmo onde reside a autoridade ética da religião, – e sim numa verdade transcendental-divina (voltaremos à temática da autoridade em outro momento). No entanto, a percepção do mundo segundo os parâmetros da própria religião tinge a realidade com as cores da verdade religiosa – a aparência do fátual. E mesmo quando aparecem evidências contrárias às crenças, evidências levantadas (meramente lógico-matemáticas) por Hulda Stadtler (2002, p.133-4) e confrontadas frente aos fiéis assembleianos e católicos, nota-se que qualquer

“conhecimento que interfira sobre as crenças é o que parece ser controlado” e, conseqüentemente, rechaçado. Desta maneira, atesta a autora, “as crenças funcionam estruturalmente como filtros” – como filtros daquilo que se deve ver e daquilo que necessariamente tem de ser barrado sob pena de desestruturar toda a religião (prova cabal que a religião não aperfeiçoa a razão, como pensa São Tomás de Aquino e Cassirer, mas funciona como adestradora de qualquer juízo “estritamente” racional).

Essa aparência do fatural se processa de modo similar ao habitus. Este emerge em práticas e, em contrapartida, enquanto percepção sobre tais práticas (e as dos outros), tidas (as suas, obviamente) como naturais. Uma tautologia impera entre práticas e percepções sobre as mesmas. Quanto à religião, suas representações alicerçam um modo de ver o mundo; e essa visão de mundo assim estabelecida válida na teoria e na prática as representações religiosas. Tautologia:

[...] os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo "*ethos*", enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo "visão de mundo". O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem [...]; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (GEERTZ, 2008, p.93).

Essa fusão e retroalimentação entre *ethos* e visão de mundo é fonte da vitalidade moral da religião, defende o autor, e repousa na fidelidade com a qual se expressa e se nota na realidade. Daí decorre seu *status* de verdade auto evidente e tal fusão dá ao conjunto de valores sociais aquilo que é mais do que necessário para serem coercitivos: uma aparência de objetividade. Seja nos mitos ou nos ritos, “os valores são retratados não como preferências subjetivas, mas como condições de vida impostas [das quais não faz o menor sentido racional subverter], implícitas num mundo com uma estrutura particular” (GEERTZ, 2008, p.96).

Empiricamente, esse fenômeno é de fácil observação. Parafraseando Caetano Veloso em *Milagres do Povo*, quem é ateu como eu certamente já ouviu com frequência esta frase: “mas você não tá vendo que o que tem na Bíblia tá acontecendo?”. Acontecimentos mundanos também são vistos sob a luz religiosa e validam, assim, sua verdade nos fatos da realidade; basta lembrarmos dos exemplos comentados

anteriormente (ver páginas 49 e 50) e onde repousam as explicações para tanto: “é justamente o fato de colocar atos íntimos, banais, em contextos finais que torna a religião socialmente tão poderosa” (GEERTZ, 2008, p. 89). Trazemos mais um caso que é um tanto revelador, curioso e até mesmo cômico. Os evangélicos apregoam a volta de Cristo e muitos fenômenos que transpassam nosso mundo são indicativos agudos de sua volta, segundo estes religiosos. Certa feita comentei no grupo da Força Jovem Universal via aplicativo WhatsApp sobre o eclipse lunar ocorrido no dia 27/09/2015. Pois bem, isso também foi visto como um sinal eminente da volta do Senhor Jesus Cristo.

No entanto, estes exemplos elucidam apenas a evidência das verdades de cada religião, mas não são ilustrativos cabais da perfeita sincronização entre ethos e visão de mundo. Esse passo será dado agora.

Toda religião se estrutura a partir de determinada metafísica a qual remonta à história do mundo e dos homens – num só compasso, ontologia e cosmologia (GEERTZ, 2008, p.94). Já o mito e a estrutura ritual são, respectivamente, formas simbólicas da narrativa religiosa e de como o homem deve se portar frente ao sagrado. Mas a religião é composta em si por símbolos específicos, digamos, mais centrais, através dos quais essa ontologia e essa cosmologia são extravasadas – julgo ser mais fácil exemplificar essa conjugação entre ethos e visão de mundo via símbolos a partir do cristianismo do que pelo Candomblé, dada sua complexa relação entre inúmeras divindades enquanto que no caso cristão estamos centrados na tríade Pai, Filho e Espírito Santo. Os exemplos agora enunciados também servirão para debatermos no capítulo seguinte a influência religiosa e o espaço social entre os evangélicos.

Este símbolo é a cruz. Nela se invocam inúmeras facetas que compõem o ethos cristão – em suma, sua moral – numa íntima e evidente associação com a visão de mundo (cristã, obviamente), entendida como o mundo se configura em sua realidade genuína. Cristo foi mandado por seu Pai para redimir os pecados da humanidade, falha em seu ser e pecadora. Estamos aqui na visão de mundo – visão esta acerca do o que é o próprio homem, uma resposta possível à pergunta de Cassirer. Creio não ser imperioso exemplificar esta visão, pois me parece evidente, mas isto me chocou de forma tão profunda que não posso deixar de relatar. Uma recém levantada a obreira (formada para desempenhar esta função) comentava no grupo (WhatsApp) da Força Jovem Universal: “sabe aqueles dias que você nota o quão fracos, pecadores e inúteis que nós somos? Nessas horas sua atenção deve se voltar ainda mais para Deus”. E nos próprios cultos da Universal este discurso é reforçado, reconhece-se a falha humana como um *a priori* e o

que deve ser feito “é humilhar-se diante de Deus” (confesso não saber em qual medida esse discurso é também difundido nas demais vertentes e denominações evangélicas ou mesmo na Igreja Católica).

Essa visão de mundo com relação aos pecados da humanidade já traz em si uma moral embutida, pois se vislumbra, então, agir dentro dos ditames eticamente válidos e se coaduna num ethos – o tom moral de um povo, como coloca Geertz.

A cruz também nos remete ao retorno de Cristo e se este não é um tema amplamente discutido na Universal (apenas em três momentos presenciei o Pastor comentar do retorno de Cristo; para falar da segunda vida, a morte era o ponto-chave, e não Jesus) assim como é, com oscilações ao longo do tempo, entre os membros da Assembleia de Deus (GUIMARÃES, 2005), a segunda vinda de Cristo é inconteste. Para o grupo evangélico aqui estudado (da mesma forma para os assembleianos e os cristãos como um todo), o modo como se vê o mundo, a maneira pela qual os fiéis percebem e experienciam o mundo – como evidenciado no exemplo do eclipse lunar – se pauta no retorno de Cristo. E também remete ao ethos, pois essa segunda passagem de Cristo pela Terra marca o juízo final e decide o futuro dos homens entre aqueles que sobem aos céus e aqueles que descem ao inferno – e a distinção entre os abençoados e amaldiçoados é fruto da vida moral dos sujeitos.

Nestes exemplos vimos o processo teórico descrito por Geertz entre a junção do ethos e da visão de mundo, pois “os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro” (p.66-7).

Ao tratar-se da religião, “o símbolo emerge como a revelação sensível e manifesta do *sagrado*” (TRÍAS, 2000, p.117); sagrado porque simboliza, remonta ao Transcendente. Os símbolos possuem um substrato físico, material – no caso da Cruz, sua forma como de duas retas perpendiculares (o que seria a parte simbolizante do símbolo); este substrato matricial instaura um cosmos, um mundo, situa o símbolo no mundo. Um encontro, então, está a caminho. À parte física do símbolo, situado num cosmos, deixa-se entrever a presença Divina que sai das sombras frente à testemunha humana. Essa relação presencial entre Deus e homem a partir dos símbolos tem como subproduto a revelação das verdades da religião (a própria verticalidade de uma das colunas da cruz pode ser pensada como simbolização do contato entre o homem e Deus).

Essa revelação representada pela palavra (oralidade) ou pela escrita é o primeiro elemento a referir-se deliberadamente ao *simbolizado*, ao significado, à concepção do símbolo – o que o suporte físico quer transmitir e lhe falta. A revelação consumada pela comunicação necessita, porém, de uma exegese: uma remissão do lado simbolizante às chaves que lhe podem revelar o sentido – tais chaves estão à mão dos profetas, que *desvelam* e trazem à tona os sentidos e significados dos símbolos (p.120). Assim,

Por símbolo, entende-se aqui um acontecimento de caráter *verbal* [a revelação], em virtude do qual “lançam-se conjuntamente” duas peças: fragmentos de uma medalha ou moeda, partida pela metade. Trata-se, pois, de determinar as condições que fazem possível esse evento simbólico em virtude do qual ambas as partes possam chegar a coincidir. Uma intervém como a parte *simbolizante* do símbolo (o fragmento disponível); a outra, como aquela (subtraída do âmbito do aparecer) à qual remete essa parte disponível, intervém para preencher o seu sentido: a parte na qual pode se determinar o *sentido* do fragmento disponível, ou que proporciona os instrumentos, ou chaves hermenêuticas, que dotam a primeira de sentido, permitindo-lhe, assim, atingir a finalidade que a define, a simbolização (TRÍAS, 2000, p.122).

Então, além da parte simbolizante e a simbolizada, devemos tecer um olhar ao encaixe, à coincidência da qual fala o autor. Essa co-incidência se autodetermina pelas chaves hermenêuticas que a religião provê, ela determina e fundamenta o que o símbolo tem a dizer – o que já nos remete à apropriação do capital religioso, como veremos em seguida. O símbolo remete à ordem mística e é por ela determinada: “o símbolo [religioso] [...] traz sempre um resquício místico que revela seu caráter estruturalmente religado a um substrato secreto, selado, santo [sagrado] [...]” (p.121).

É deste processo que emerge e nos leva ao místico, ao sagrado, que se pode entender a constituição de um habitus religioso; que vem a desvelar e fazer juntar as duas partes do ato simbólico; é a religião e tais símbolos, como vimos em Geertz, que formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. A cruz simboliza o pecado da humanidade e a perspectiva místico-religiosa vem lhe auferir sentido: como não viver no pecado – os dez mandamentos, constantemente evocados dentre os evangélicos nas entrevistas.

Assim, no plano do habitus, uma percepção metafísica, ontológica, da realidade – fundamentada simbolicamente – assevera um ponto de sustentação das práticas. E deve-se ter atenção especial para o comportamento, as práticas, pois, como ressaltam os psicólogos, se a crença “chega a modificar a personalidade do sujeito, sendo dela inseparável” (HENNING; MORÉ, 2009, p.87), também é nas práticas onde o self se desenvolve. É justamente pela ação social (a constituição dos espaços de sociabilidades) que pretendemos analisar como a religião está presente na subjetividade dos agentes de

nossa pesquisa – e, dessa maneira, corrobora à constituição de tais espaços de sociabilidade – influenciando, igualmente, na própria representação/percepção do bairro.

Ao fim da discussão encabeçada por Geertz, o autor diz que os conceitos de *ethos* e visão de mundo são uma espécie de “prototeorias” à espera de um arcabouço analítico mais sofisticado, pois “os conceitos aqui usados [...] são vagos e imprecisos” (p.103).

Pensamos se o conceito de *habitus* desenvolvido por Bourdieu pode ser este “arcabouço analítico mais sofisticado”. Acreditamos que há semelhanças entre os conceitos, porém diferenças são também notadas. Como já demonstrado, o *habitus* emerge através das práticas e de percepções sobre aquelas (práticas), mas não necessariamente atinge um patamar de julgamento moral, como indica o *ethos*. Vejamos dois exemplos. No primeiro, nota-se que a prática do *rugby*, o modo técnico-tático de jogar o esporte, diferia entre os adolescentes da burguesia frente às camadas rurais e médias da França e isso impelia a verdadeiros padrões morais (transformando-se também em *ethos*). Assim, compreende-se que aqueles que resguardam uma nostalgia pelo *rugby* universitário, dominado pelas elegantes corridas dos jogadores de pontas, “tenham dificuldade em reconhecer [...] o culto do *team spirit* no gosto pela violência [...] e na exaltação ao sacrifício obscuro e tipicamente plebeu até em suas metáforas (‘cavar’ o jogo etc.) que caracteriza os novos jogadores de *rugby* [...]” (BOURDIEU, 1983, p.13-4). A prática dos jovens burgueses estava imersa numa abstenção do próprio jogo, sua inclinação tendia à “atividade para nada, dimensão fundamental do *ethos* das ‘elites’ burguesas que sempre se vangloriam de desinteresse e se definem pela distância eletiva – afirmada na arte e no esporte – em relação aos interesses materiais” (p.5). Já os valores trazidos pelas classes populares

se harmonizam com as exigências correlativas da profissionalização [esportiva] [...], tanto da racionalização da preparação (treinamento) quanto da execução do exercício esportivo, imposto pela busca da maximização da eficácia específica (medida em "vitórias", "títulos" ou "*records*"), busca que é, ela mesma, já vimos, correlativa ao desenvolvimento de uma indústria – privada ou pública – do espetáculo esportivo (p.13-4).

Bourdieu discutia a formação de um campo esportivo, quando se efetiva e quais processos estão em sua base. Nessa transformação do esporte burguês para o esporte de massas, nota-se uma substituição de valores que, hoje, pelo menos no *rugby* e em muitos esportes coletivos, atingiu também as elites econômicas.

Mas para o período indicado notava-se à propensão a um valor moral que permeava o jogo do *rugby* e não se pode compreender a lógica através da qual os sujeitos adotam

certas práticas esportivas específicas ou ainda a maneira de realizá-las, desconsiderando “as disposições em relação ao esporte, que, sendo elas próprias uma dimensão de uma relação particular com o corpo, se inscrevem na unidade do sistema de disposições, o *habitus*, que está na origem dos estilos de vida” (p.14). Ilustramos, pois, como o *habitus* fundamenta determinado *ethos*, mas este não é sempre o caso.

Vejamos outro exemplo. O autor discute as diferenças no consumo e no gosto alimentar entre os agricultores, operários, professores, profissionais liberais e os membros das classes superiores (2007, p.171-178) e correlaciona as distinções encontradas através do crivo do *habitus*. Neste caso o *habitus* envolve, sobremaneira, uma visão de mundo, pois cada grupo opta por determinado alimento de acordo com sua perspectiva sobre a vida. Em breve síntese, “as classes populares, mais atentas à *força* do corpo (masculino) do que à sua *forma*, tendem a procurar produtos, ao mesmo tempo, baratos e nutritivos”, enquanto “os membros das profissões liberais mostrarão sua preferência por produtos saborosos, bons para saúde, leves e que não fazem engordar” (BOURDIEU, 2007, p.178). Evidencia-se, então, o que dissemos no início do parágrafo – o *habitus* engloba uma visão de mundo e seria incorreto supor, neste caso específico, algum julgamento moral.

A saída não é, então, aparelhar no conceito de *habitus* as ideias expressas na conjunção entre *ethos* e visão de mundo, pois vimos como os mesmos não são sempre correspondentes. A par dessa disjunção, quando falamos em *habitus* religioso queremos aproximar o próprio *habitus* ao *ethos*/à visão de mundo. A importância do conceito de Bourdieu passa pela localização social na qual se encontra o sujeito, pois se investiga as diversas formas de capital (econômico, cultural e social; ver nota 5, página 18), a estrutura social e a posição que os agentes ocupam nesta estrutura. Qualificar o *habitus* enquanto *religioso* é grafar o papel da religião naquele (*habitus*) e dá-lo um viés ético-moral que qualquer religião possui. Acrescenta-se ao *habitus*, com esta adjetivação, conseqüentemente, o mútuo reforço entre *ethos* e visão de mundo, na medida em que o homem, ao adotar fielmente uma religião, subsome seu imperativo moral e a perspectiva diante da vida de acordo com a própria religião.

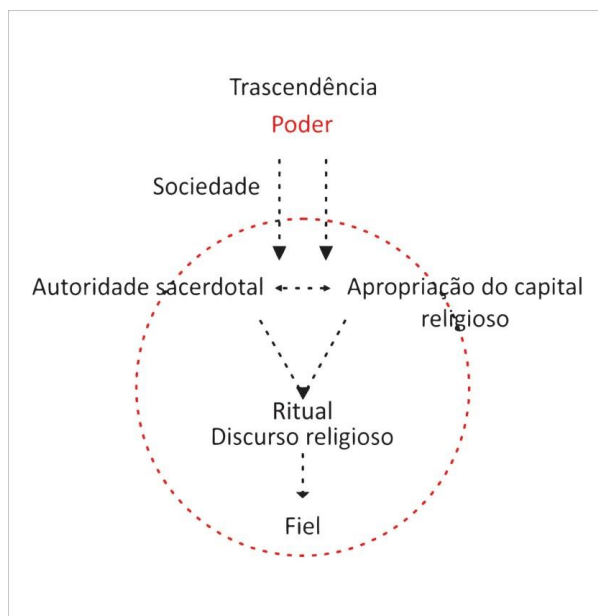
Poder e discurso religioso

Os valores de uma religião são transmitidos através do discurso religioso; em outras palavras, é pelo poder deste discurso que a religião se estrutura internamente e reverbera na vida de seus membros – o discurso desvela o sentido dos símbolos e lhes confere

sentido, sempre remontando ao místico, ao sagrado. Se o substrato do discurso religioso é o poder que em si mesmo este discurso já possui, podemos, por outro lado, nos perguntar: de onde emana o poder? Pura e simplesmente do Divino, *a priori* absoluto. Por isso, “vale lembrar que a eficácia simbólica do discurso religioso reside muito mais na apreensão da institucionalidade consagrada dos atos de enunciação do que propriamente no conteúdo que eles propõem” e seu fundamento reside num “poder fora da palavra que rege o argumento e nos faz reconhecer a performática do discurso” (GIL FILHO, 2012, p.85).

Porém, há um sustentáculo para que tal discurso não desabe no nada. Essa base de sustentação é conformada pelos sacerdotes, *a priori* relativo. Porque possuem, especificamente, estes agentes, tal direito e poder? Por conta da *autoridade* que transpassa o corpo sacerdotal, assentada, por sua vez, no conhecimento das verdades do Transcendente (Divino) por estes agentes, mediante a apropriação do capital religioso que distingue o corpo eclesial dos leigos. Como isso chega aos demais membros (leigos)? Através da aceitação da Transcendência (*a priori* absoluto), do reconhecimento da autoridade dos sacerdotes (*a priori* relativo) e, conseqüentemente, através do discurso religioso – impulsionado via ritual – que é tanto a palavra da autoridade sacramental específica daquele que, por exemplo, conduz o ritual religioso em determinado dia, quanto da própria Divindade que se faz presente na voz daquele que fala – aqui estamos perante às chaves hermenêuticas de sentido que as religiões atribuem, como discorre Trías (2000). Vejamos o esquema da página seguinte que explicita tais relações.

Esquema 4 – O poder que remonta ao Divino



Autor: Caê Carvalho.

No nosso esquema o poder é oriundo da Transcendência e fundamenta as outras relações de poder que se estabelecem, por isso circuncidamos as demais esferas com a coloração vermelha, a mesma cor do poder que permeia os demais itens e atinge o fiel. Acrescenta-se que a sociedade encontra-se apartada das facetas do Divino, mas isso não quer dizer que a sociedade não influencie a religião e que uma religião particular não influa na sociedade. Por fim, vale a ressalva que esse esquema nos fornece apenas um panorama geral e outras formas de discursividade ganham relevo: uma conversa informal de um sacerdote com um fiel sem passar pela via ritualística pode atingir os mesmos efeitos numa ligação direta autoridade²⁶-discurso(religioso)-fiel, ou ainda um discurso sem que qualquer sacerdote atue como elo e a ligação se dê entre fiel/descrente ou mesmo fiel/fiel; nesse segundo exemplo, a autoridade não está fora de lugar, mas ela reside agora no próprio fiel que, ao falar a língua dos deuses (PINTO, 2002), está devidamente autorizado para tanto e, no ato da fala, expande os horizontes espaciais de sua religião (SILVA; GIL FILHO, 2009); um terceiro exemplo específico para o cristianismo: a via direta Transcendente/fiel pela leitura da Bíblia – esta também é, logicamente, uma forma de discurso religioso, e das mais fortes, sobretudo para os evangélicos.

Antes de avançarmos é necessário trazermos, primeiramente, mais um prisma da relação sagrado/profano. Anteriormente afirmamos o caráter simbólico que influi no

²⁶ Nesse caso, sem a presença do ritual.

sagrado, sobretudo atrelado à Transcendentalidade que marca sua condição. E por ser o simbolismo uma faculdade humana – seu maior dom segundo Cassirer e Geertz –, revestido, portanto, de um caráter social, Durkheim trata a religião como um fato eminentemente social e qualifica a sociedade como “a única autora desse tipo de apoteose” (DURKHEIM, 1996, p.219); essa apoteose é fruto da ação em sociedade que cria seus deuses e mudanças na estrutura social que, por sua vez, teriam reflexos na própria religião, segundo a visão durkheimiana.

É desta maneira – com mudanças nas estruturas sociais – que Durkheim explica as transformações religiosas, numa relação direta de causa e efeito. Mas, apesar de concordarmos que as estruturas sociais modificam sistemas religiosos, fazemos coro com Bourdieu (apoiado em Weber), que prega a relativa autonomia das religiões diante dos processos econômico-sociais. A constituição de um campo religioso relativamente autônomo emerge quando a produção e a difusão dos bens religiosos adquirem especialização por parte de um corpo sacerdotal – porta-vozes “responsáveis pelo trabalho religioso [e] investidos de poder”, capazes de “responder por um determinado tipo de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos²⁷ sociais” (BOURDIEU, 1992, p. 32-3). Essa apropriação do discurso e do capital religioso ocorre quando a divisão do trabalho se intensifica nas instituições religiosas e as ideias de sagrado e profano residem agora naqueles que produzem ou transmitem o conhecimento da religião e naqueles que o consomem (proposição de Bourdieu).

Ressalta-se, deste modo, a imprescindível ligação entre a (1º) especialização das funções religiosas e (2º) toda sacralidade em torno do discurso religioso (e de quem o profere, retomando o primeiro item), a (3º) autoridade assim adquirida e reconhecida (substanciada pelos dois primeiros), e o (4º) poder da religião em formatar o funcionamento psíquico dos indivíduos. O poder, com efeito, é o último elo da cadeia, mas entre os outros três pontos levantados é mais complexo distinguir o que vem antes ou depois: uma fissura que se pressinta em qualquer um deles reverbera nos demais e abala toda a estrutura do edifício. Aprofundando a análise, podemos dizer que a autoridade é um elemento articulador entre os dois primeiros itens e o poder, pois ela é subsumida como um *a priori* para aqueles que assim a aceitam e a melhor maneira de

²⁷ Essa relação entre discurso religioso e um grupo com características e “necessidades” próprias é muito forte e facilmente vista no neopentecostalismo: o discurso da salvação e da riqueza a uma massa de pobres que só precisa se entregar a Jesus, um fator explicativo da força do movimento neopentecostal nas periferias das cidades brasileiras.

abordar a temática religiosa “é reconhecer francamente que a crença [...] não envolve uma indução baconiana da experiência cotidiana — do contrário, seríamos todos agnósticos — mas, ao contrário, uma *aceitação prévia da autoridade* que transforma essa experiência” (Grifo nosso²⁸. GEERTZ, 2008, p.80). E, mais à frente, em conformidade com as palavras de Gil Filho, prossegue Geertz:

Aceitamos a autoridade porque descobrimo-la em algum ponto do mundo no qual nós cultuamos, no qual nós aceitamos o domínio de algo que não somos nós. Não cultuamos a autoridade, mas aceitamos a autoridade como definindo o culto (*op. cit.*).

E se priorizamos o discurso religioso é por este ser o elemento que se direciona ao fiel – e guarda em si a autoridade conferida pela religião, bem como o próprio sentido que tal religião provê. É válido nos voltarmos à potência do discurso religioso na formação do espaço social dos sujeitos religiosos para, justamente, não nos traírmos em nosso pressuposto de estudar a religião priorizando o sagrado que a legitima; se justifica essa escolha teórico-metodológica porque, em última instância, isso nos leva automaticamente à vinculação entre o sagrado e a constituição desse espaço pelo grupo religioso, pois o discurso proferido, pautado no reconhecimento da autoridade e da legitimidade para exercê-lo, a nosso ver, interliga o sagrado à vida do homem religioso, pois “existe uma conjugação entre a prática social da religião e o sagrado que permeia o discurso religioso tradicional” (GIL FILHO, 2012, p.85).

Essa proposição se aproxima da visão de Uriel Heckert ao tratar a religião como uma ponte através da sistematização da fé, interligando o Transcendente ao sujeito individual por conta, exatamente, do discurso e – *automaticamente* – da verdade do Transcendental. A “religião é [...] re-ligação *relativa* ao sagrado” (TRÍAS, 2000, p.117), uma ponte, verificada, inclusive, na etimologia da palavra (do latim *religare*). Uma ponte que religa ao sagrado, à verdade religiosa. Essa verdade é expressa, sem outra alternativa, a partir do discurso *sobre* o Transcendente (JASPARD, 2004, p. 60-1), seja lá como for que esse discurso se manifeste. Decorre, portanto, a justificativa de debruçarmo-nos no discurso religioso para compreender como o entendimento do sagrado, do viver na aura sacra, mesmo que se esteja num ambiente profano, integra o ser do fiel. Isso nos encaminha, logicamente, no universo de cada religião.

²⁸ Quando os grifos forem nossos, salientaremos. Caso o contrário, estarão sempre no original.

Necessitamos aclarar ainda como esse poder que emana do Divino, da autoridade sacerdotal e, em seu fundamento essencial, do discurso religioso, se direciona e atinge o fiel.

Com base no pensamento de Hannah Arendt, podemos qualificar o poder como um fim em si mesmo e que o poder não carece de justificativas para seu exercício, mas sim de legitimidade. Sustentado pela legitimidade que o assegura, o “‘poder’ corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono” (ARENDR, 1985, p.24), uma ação balizada pela coesão do grupo do qual se origina e sustenta o poder.

Mas pode-se indagar como um poder que provem do externo é sustentado pela coesão do grupo. Encontramos a resposta na célebre análise de Durkheim (1996, p.21) sobre as *Formas Elementares da Vida Religiosa*. Se os homens se sentem mais vigorosos pelas bênçãos dos Deuses e dependem destes para viver, em contrapartida, a relação de dependência é recíproca e os Deuses requerem aos homens sua condição de existência – e no Candomblé isso é muito mais aguçado, pois o Orixá *necessita* das oferendas do povo de santo que lhes são *vitais*. Neste sentido, o Transcendente já não é mais externo, mas interno ao grupo. E as relações de poder (como configuramos em nosso Esquema 4) que se estabelecem não são referentes à ausência de um Ser distante, mas, ao contrário, onde o poder persiste – em toda a sua extensão – os Deuses se fazem também presentes. Essa simbiose entre o Transcendente e o grupo religioso, levada às suas últimas consequências, termina por inverter a ordem da relação e quanto mais forte o grupo religioso em questão, mais forte também os seus respectivos Deuses.

E, ao nos debruçarmos sobre quem exerce o poder nas instituições religiosas e como o mesmo entremeia o discurso religioso, temos que analisá-lo em suas extremidades, em outras palavras, analisá-lo nas interfaces que evidenciam os efeitos do poder sobre o seu “objeto”, no caso da prática religiosa, sobre o homem religioso. Como afirma Foucault, devemos

estudar o poder em sua face externa, onde eles se relacionam direta e imediatamente com aquilo que podemos chamar provisoriamente de seu objeto, seu alvo ou campo de aplicação, quer dizer, onde ele se implanta e produz efeitos reais. Portanto [...] [questionarmos] como funcionam as coisas a um nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc. (FOUCAULT, 1995, p.182).

A proposição de Foucault revela o que procuramos neste estudo sobre religião e seu aspecto geográfico-social. Num primeiro plano, procura-se compreender como esse poder

que provêm do discurso religioso, das escrituras sagradas (esta última para o caso do cristianismo), dos dogmas, mitos e ritos, imprime efeitos sobre a subjetividade dos grupos em questão e, em última instância, suas “consequências espaciais”.

Mitos e Ritos

Entende-se por mito o conjunto de crenças das religiões, e não se trata aqui do sentido posto pelo senso comum, do mito como algo fantasioso ou falso. O conjunto de crenças conforma a metafísica do mundo e dos homens, podendo-se considerá-las como a “alma” da religião. A feitura do mundo em sete dias por Deus, a mulher derivada da costela de Adão, as famigeradas pragas no Egito etc., compõem a mitologia cristã. O acolhimento de Omolú por Iemanjá, o retiro de Ogum do ayiê (mundo físico) por conta de seu arrependimento por afligir injustamente seu povo, a separação do mundo físico do espiritual pelo Deus Supremo frente à petulância e desobediência humana etc., fundamentam a mitologia africana.

Vale dizer que esta mitologia está acima de qualquer símbolo sagrado e já é, em si e por si mesma, tal corpo de crenças, *o sagrado em sua última instância*. Nos terreiros são construídas as casas de culto para cada Orixá, também denominados de quartos de santo; pensemos também no próprio altar das igrejas, quaisquer que sejam. Tratam-se aí, efetivamente, de espaços sagrados – e podemos considerar também, obviamente, igrejas e terreiros já como espaços sagrados. Pensemos também na cruz, símbolo sagrado ao qual já nos referimos ou nas cores das contas (um colar) que representam distintos Orixás. Tratam-se de símbolos, sem dúvida, sagrados. Mas o que sustenta tais símbolos ou mesmo o território sagrado é a mitologia das religiões. Ela é a alma religiosa, seu fundamento e sua verdade. É por isso que os evangélicos enfatizam, sobremaneira, a Bíblia enquanto livro sagrado, pois descreve o mundo em sua verdade genuína, em sua ontologia. Por isso defendemos ser a mitologia o sagrado em última instância e de onde deriva o sentido de qualquer símbolo religioso. É a partir da mitologia que o discurso religioso ganha forma e de onde provém seu conteúdo.

Durkheim postula que os fenômenos religiosos se classificam em duas categorias, a crença e o rito; discorreremos acerca da primeira no parágrafo anterior, já os ritos “são modos de ação determinados” (DURKHEIM, 1996, p.19) e devidamente consagrados. Esses modos de ação determinados são explicados pela crença, defende o autor (*apud*

PINTO, 2002, p.89); dessa maneira, primeiro dever-se-ia tomar partido da crença para, posteriormente, entendermos o rito.

Paulo Pinto (2002, p.88-9) questiona esse ponto e diz que na história da humanidade o ritual preexiste à linguagem e pode-se dizer, portanto, que o ritual possui, por seu turno, um fundamento próprio, peculiar, interno. Esta argumentação implica dizer que é inapropriado subsumir a análise da ação ritual debaixo do estudo da religião e destilar significados religiosos dos rituais sem ter analisado, antes, a ação ritual por si mesma (KREINATH, 2005, p.103). A saída seria então, defende o autor (baseado em Charles), evitar introduzir problemas no estudo do ritual que são extrínsecos ao mesmo, como as semânticas e sintaxe da religião e da linguagem e entender o ritual como “processos sígnicos” (“*ritual actions as sign processes*”), uma espécie de poder indutivo da ação ritualística – assim interpreto – e explorar como o ritual, através de sua complexidade interna, estabiliza e/ou transforma configurações e constelações de relações sociais (*ibidem*).

Não sendo um especialista no assunto e sem poder verificar a validade empírica dessa teoria, compreende-se sua lógica. Entretanto, o objetivo metodológico deste trabalho é completamente diferente e apenas expomos as ideias pretéritas para efeito de contraste. Não é o estudo do ritual por si, como defende Kreinath, nem estudá-lo pelo prisma *a priori* da crença, como coloca Durkheim, o que se propõe nessa dissertação. Propomos o oposto: vislumbrar na prática ritual como a crença, a mitologia, é assim alimentada e revitalizada:

É no ritual [...] que [se] origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial — ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito [...] — que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único (GEERTZ, 2008, p.82).

Os ritos são, portanto, um conjunto de práticas consagradas referentes às religiões, quer dizer, à mitologia. E, mais que isso, dão concretude às crenças e a sustentam – se o mito é a alma, os ritos são o esqueleto e quiçá o corpo como um todo. O ritual reafirma a mitologia e extravasa-se a si mesmo para além de seus limites internos:

As disposições que os rituais religiosos induzem têm, assim, seu impacto mais importante — do ponto de vista humano — fora dos limites do próprio ritual, na medida em que refletem de volta, colorindo, a concepção individual do mundo estabelecido como fato (GEERTZ, 2008, p.89).

O processo é similar ao que ocorre entre as práticas e as representações destas práticas no que tange ao habitus, e a conjugação entre o par ethos/visão de mundo: crença e rito se reforçam mutuamente e invadem o cotidiano vivido fora do âmbito estritamente religioso. Assim, quando no ritual da limpeza espiritual na Universal para afastar os maus espíritos, e os fiéis saem sem as queixas com as quais entraram na Igreja, o rito é tido como exitoso e ressalta-se, desta maneira, tanto a vitalidade do rito como da crença. Nas mesmas circunstâncias, quando, no ritual do Candomblé, os Orixás incorporam os corpos dos candomblecistas e as Divindades veem ao ayiê (mundo físico), reforça-se a crença e a eficácia do ritual bem sucedido.

Vale dizer que o poder do ritual está na força do seu conteúdo e na eficácia da sua comunicação: “a informação acerca do que compõe o ritual e, a interiorização dessa informação, vai ser o motor de transmissão e de envolvimento do grupo nos símbolos do ritual” (PINTO, 2002, p.89). Essa “informação” ocorre a partir da discursividade e deve-se ter em mente, como alertamos algumas vezes, que a discursividade das religiões em tela se diferenciam e, da mesma maneira, os rituais em ambas são diversos e, por outro lado, em outras oportunidades, se aproximam – sendo bastante curioso notar como a Universal se apropria de muitos rituais das religiões de matriz africana (como no exemplo acima da limpeza espiritual) e faz uma aproximação – certamente não intencional e prontamente negada – entre o Candomblé e o cristianismo.

No enfoque das distinções, vê-se que a principal via ritualística cristã se dá sob a forma dos cultos e das missas. Essas se pautam, sobretudo, na linguagem falada, entendida também enquanto forma simbólica; aqui, *grosso modo*, o símbolo se aproxima da “literalidade” do signo. A fala discrimina o que é *isto*, *isso*, *aquilo* ou *aquele* – como se portar frente a *isso*, aceitar *isto*, renegar *aquele* e se viver de acordo com *aquilo*. No Candomblé, por sua vez, os rituais nos trazem símbolos mais complexos, mais “metafóricos”, por assim dizer – raspa-se e pinta-se a cabeça ao iniciar-se na religião, para tornar-se um “cavalo dos deuses” (aqueles que recebem os Orixás) e consagrar sua cabeça a seu Orixá; o fio de contas com as cores representantes das divindades e mesmo os rituais que envolvem sacrifício são exemplos que ilustram a questão – como vislumbrado no seguinte cântico:

Bi adie bá iyé, ibùribù a bõ ó; ó àyà ni adie fi mbõ omo

Se a galinha grita pelas penas, as penas novas vão cobri-las; o peito da galinha é usado para proteger os pintinhos.

O ato da galinha acomodar seus pintinhos debaixo das asas revela a razão de se tirar as penas das asas e do peito [...]. Na iniciação, as penas são colocadas em volta da cabeça da òyàwo [dúvidas sobre o òyàwo, ver nota 18, página 81]. O sangue dá a vida, e as penas, a proteção (BASTIDE, 2004, p.306).

Se, por um lado, os cultos (entendidos enquanto rito) na Universal, pautados na mitologia cristã, são fundamentais para entender os valores e a visão de mundo assim pregada, de fácil percepção para um observador externo, por outro, no Candomblé, sem a pregação *literal* sobre o *como se viver*, constituiu-se num fator a mais de complicação para se compreender como a religião coaduna um ethos e uma visão de mundo e termina, por fim, por engendrar um habitus religioso (acrescenta-se o fato de que muitos rituais são também vedados à “estrangeiros” e somente os iniciados podem participar).

3.1 Um olhar sobre os ritos

Os ritos têm como função basilar estreitar os laços entre os membros do credo e Deus, bem como o do praticante com o grupo religioso, pedra angular para criação de uma comunidade. A participação nos ritos não é a de um espectador, nos lembra Paulo Pinto (2002, p.89-0), mas sim de um membro ativo que tome partido naquele momento sagrado.

Será feita, agora, uma descrição dos rituais em cada religião. Para uma religião forneceremos uma perspectiva antropológica de discriminar os detalhes ou mecanismos que compõem o ritual e, para a outra, propomos uma descrição fenomenológica acerca do que se viu e viveu.

Geertz (2008, p.83), apoiado em Singer, comenta que são em tais rituais, notadamente os públicos, o ambiente no qual os aspectos disposicionais e conceituais da vida religiosa convergem para o crente, como já se comentou, e o instante no qual o pesquisador pode melhor examinar a interação entre eles, bem como o sentido daquela experiência para seus membros.

No caso do ritual na Igreja, a via para alcançar os objetivos não foi somente a da observação, mas tentou-se viver de fato a verdade da religião estudada, talvez uma forma bem particular de realizar uma espécie de redução fenomenológica. Para isso, tive de me despir das minhas concepções apriorísticas sobre crenças religiosas e não mais ser ateu e sim evangélico por um breve instante. Ser evangélico não é lá tão difícil, pois basta assumir como verdade indubitável o que está na Bíblia e, principalmente, o que é pregado

no culto. Já tornar-me candomblecista, esse objetivo não pôde sequer existir a não ser que eu me iniciasse, de fato, na religião. Essa dificuldade justifica a ausência de uma descrição fenomenológica e, em contrapartida, a presença de uma descrição com um veio antropológico.

Escolheu-se os rituais dos mais significativos para cada uma das religiões. No caso da Universal, o ritual mais importante é o batismo nas águas, quando você se entrega definitivamente para Cristo e renasce para a vida com Deus – é o batismo com o Espírito Santo apregoado pelas vertentes (neo)pentecostais (mergulha-se numa piscina que simboliza, justamente, a nova vida do fiel para com Deus; essa descrição é quando o rito é realizado na Catedral; no Templo do Engenho Velho, despeja-se um balde d'água da cabeça aos pés do fiel). Conduto, optamos por descrever um rito mais comum, ocorrido nos cultos de quarta-feira e domingo – e estes também tentam trazer o Espírito Santo para a vida dos fiéis. Não escolhemos o batismo nas águas porque tal ritual é “apenas” um ponto na vida religiosa dos fiéis, enquanto é a partir dos cultos o processo no qual ascende a vontade e a prontidão – você tem que estar apto para tanto sob o risco de não aguentar receber o espírito de Cristo – para tal batismo nas águas, bem como é pelos cultos, de maneira geral, e pela vivência nos ditames dos dogmas, que se alimenta a vida com Cristo iniciada simbolicamente no sumo ritual da Universal. Então, antes e depois do batismo nas águas, os rituais levados a cabo nas “reuniões do Espírito Santo” são fundamentais e justifica-se, assim, a opção por analisá-los.

No Candomblé, escolhemos o primeiro ritual da Casa. Os terreiros abrem suas portas em dias específicos num calendário proposto para cada casa em particular. Cada um dos templos tem um Orixá que é o regente daquele terreiro. No caso do Cobre, é Xangô (Xangô é o Orixá da justiça e tem por símbolos machados duplos; seus elementos são o fogo e o trovão). Assim, o primeiro festejo na Casa é para este Orixá e outros mais que o acompanham na mitologia da religião, daí a escolha por analisarmos este ritual – “Xangô e Iemanjá” (Iemanjá é a mãe de Xangô e também é ponto central deste rito; mas ao falarmos que este rito se volta com maior ênfase para Xangô, não estamos distorcendo os fatos, os próprios membros o assinalam: “o Cobre abre pra Xangô”).

A ideia que nos move aqui é: 1) mostrar como o ritual retroalimenta a crença e 2) como a crença na mitologia – o sagrado em última instância – termina por coadunar um habitus religioso. Apenas o primeiro ponto será discutido neste capítulo e será o gatilho para aprofundarmos as reflexões centrais deste trabalho, a saber, as interseções e

paralelismos entre o sagrado e os espaços de sociabilidade, realizadas nos próximos capítulos, nos quais trataremos de forma aprofundada a cosmovisão das presentes religiões.

Pois bem, comecemos com a Universal. Em geral, os cultos são iniciados com cantorias, seguidas pela leitura de alguns trechos da Bíblia. Com base nessa leitura, é impulsionada, pela pregação do pastor, os imperativos morais e/ou éticos de como se viver ou se portar na vida como um todo ou em situações específicas. Então, é pedido para que fiquemos de pé e para que conversemos com Deus – a extrema liberdade que é conferida nas seitas (neo)pentecostais: você e Deus e, quando em vez, com a orientação do próprio Pastor – com frases do tipo “se entrega pra Ele”, “conversa com Ele”, “pede para Ele”, “clama por Ele”, “se humilha pra Ele”. É esse momento que foi analisado justamente após tê-lo vivido (ou ao menos tentado) como um cristão convicto.

Ao fecharmos os olhos, estamos num espaço infinito prostrado diante de Deus. O espaço físico do Templo é transcendido e não mais se percebe onde se está (qual lado? perto de quem? perto do altar ou mais ao fundo?). O retumbante barulho nesse espaço infinito não nos faz distinguir as palavras de terceiros que não a do Pastor, e as clemências dos outros não aparecem como sendo senão a minha: é um eco de nossas próprias orações. Esse eco não é um “bate-volta”, mas te assalta por todos os lados, como rajadas de ventos em tempestades cuja direção é impossível distinguir; o efeito dos incessantes golpes do ar em nossa epiderme e consciência nos impele ao êxtase e impulsiona a grandiosidade de nossas preces. Tal turbilhão coletivo se individualiza em cada membro e nos eleva para mais perto de Deus. Aqui a prostração é absoluta: a certeza de que venceremos é indubitável. O fio da fé que me une a Deus, se inabalável, basta-se a si mesmo – entretanto, é necessária a retidão moral para que esse tênue fio não se apoie no nada e desabe por seu próprio peso.

É oportuno, aqui, uma observação: os fiéis em geral não tendem a perceber – esta é apenas uma suposição – a necessidade dessa retidão moral (comentada antes do início dessa oração) porque já internalizada, mas para alguém que esteja começando a se integrar na religião, é possível que a lembrança de cumprir tais prerrogativas invada aqueles que ainda não as adote – pelo menos foi o que me aconteceu neste exercício.

O que há de se ressaltar nesse ritual – e tais considerações podem ser tidas como a essência do neopentecostalismo pregado na Universal – é o apontar de Jesus Cristo como o único modo e meio de adquirir o direito à vida eterna no céu e a uma boa vida também na Terra; indo além, é o ideário que remonta a Sua figura – o viver de acordo e sob os auspícios dos dogmas – que os fiéis têm de ter como norte, norte este que emerge

como a única maneira racional de se levar a vida e que é constantemente defendido e pregado nos cultos também nos demais dias da semana com seus temas específicos.

Pretendeu-se mostrar, com a descrição esboçada acima da referida experiência, como o ritual impulsiona e revitaliza a crença; mas pode-se dizer que o rito escolhido é apenas marginal para esse objetivo e, contudo – responderíamos –, é, concomitantemente, o mais profundo dos rituais realizados pela Universal. É marginal porque não há uma relação direta de causa e efeito como, por exemplo, nos rituais de exorcismo: empreende-se o conjunto de ações consagradas e se expulsa o demônio – ao mesmo tempo que se evoca a força do rito bem sucedido, pois, ao término, o demônio sempre sai derrotado – baliza-se a crença tanto na força e astúcia do Diabo e sua horda como na força divina. Como há de se notar, não se tem essa ligação tão direta entre ritual-crença em nossa descrição.

Se o ritual escolhido é, sob determinado aspecto, marginal, ele ganha uma profundidade quase absoluta se o vemos por outro prisma. Para trazermos mais uma vez as ideias de Geertz, esse ritual indica o tom moral dos fiéis, seu ethos, e está decididamente imbuído de um caráter disposicional frente aos adeptos. Como já comentado, a influência cultural da religião vai do ritual à prática: a crença e o rito se reforçam, se balizam, e a prática religiosa se esparrama para além das fronteiras do ambiente estritamente religioso – “é a transformação das ações simbólicas em comportamentos fora dos locais sagrados” (HENNING; MORÉ, 2009, p.92). Neste sentido, o ritual analisado é ímpar e de fundamental importância para os propósitos dessa pesquisa.

Não por acaso, em uma dessas quartas-feiras, foi lido o versículo 7:24 de Mateus, uma passagem exemplar para mostrar o que procuramos evidenciar e, logicamente, igualmente exemplar para o próprio grupo religioso – aqui vemos fortemente o caráter disposicional do credo:

todo aquele, pois, que ouve estas minhas palavras e as pratica, será comparado a um *homem prudente* que identificou sua casa sobre a rocha; e caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram com ímpeto naquela casa, que não caiu, *porque fora edificada sob a rocha*.
E todo aquele que ouve estas minhas palavras e não as pratica, será comparado a um homem insensato que edificou sua casa sobre a areia; e caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram com ímpeto naquela casa, e ela desabou sendo grande a sua ruína (Grifo nosso).

O homem prudente é mais que prudente, é racional, pois vive de acordo com a única possibilidade lógica de viver; a razão e a lógica que guiam esse modo de vida se

assentam numa rocha – os padrões morais da religião, no caso, as regras de Cristo e, há de se ressaltar, as regras de Cristo *segundo a Universal*.

Passemos, agora, à análise do ritual escolhido do Candomblé. Entramos no Terreiro e já ouvimos os murmúrios de conversas vindos do fundo do barracão. Chego acompanhado, mas a disposição espacial requer homens de um lado e mulheres de outro. No centro do local do rito se encontra o *Opó Agodô*: mastro sagrado que sustenta aquele Candomblé e se configura enquanto a centralidade sacra do Templo. Em torno do mastro (possuidor de quatro lados, como uma pilastra retangular) estão arranjadas três cadeiras e não se sabe ainda ao certo a função delas (e, neste ritual, foram utilizadas apenas para descanso das filhas mais velhas). Certamente, num viés sincrético, temos a imagem de Xangô crucificado, mas ao invés de termos a cruz, temos o machado duplo, o símbolo desta divindade. Os atabaques iniciam a sonoridade noturna, cortados, vez ou outra, pelos metais (instrumentos de sopro; estes não estiveram sempre presentes em outros rituais). Cânticos são entoados, infelizmente para este pesquisador, em Ioruba, fazendo-me reconhecer apenas os nomes dos Orixás em uma ou outra música. Os membros – apenas mulheres – dançam²⁹ em círculo em torno do Opó Agodô. Com os cotovelos flexionados e passos que lembram um samba, a dança se aproxima do próprio samba de roda, estilo musical que bebeu e bebe da fonte do Candomblé, de onde herdou muitas de suas características. A todo momento as iniciadas pedem benção às mais velhas, àquelas que efetivamente participam do rito e mesmo a outras pessoas – claro, também candomblecistas e com relevância em seus respectivos terreiros – que contemplam o espetáculo que é este rito em culto aos Orixás. Vez por outra as iniciadas tocam o chão, levando as mãos em seguida para o alto, numa espécie de prece e de benção às divindades da religião. Decorrido certo tempo, adentra um coro masculino portando o *Shere*, uma espécie de chocalho que representa os trovões, elemento associado ao Orixá. Após a entrada deste pequeno grupo, os transes irrompem em algumas das mulheres que continuavam a eterna roda em torno do Opó Agodô, constantemente alvo de mãos que buscavam reverenciar Xangô e d’Ele ter sua benção – fato que ocorria mais no início do rito, é verdade. Passado mais algum tempo (difícil precisá-lo nesta festa, quando me dei

²⁹ Sobre a dança na religiosidade negra, Estela Ramos comenta: “a dança tem um sentido de iniciação, expondo um saber incomunicável em termos absolutos, não reduzidos aos signos da língua falada ou escrita. O saber transmitido pela dança recompõe uma memória mítica fazendo o corpo vibrar ao ritmo do Cosmos, provocando no corpo uma abertura para o advento da divindade e se transforma, ele próprio, em metáfora da divindade. A dança, dentro dos valores africanos está ligada a uma abertura do corpo à divindade” (RAMOS, 2007, p.110).

conta já eram mais de 23 horas) entra em cena Xangô – incorporado num cavalo dos deuses, trajado com as vestes d’Ele – e o transe é imediato: pela ação ritual, passado e presente se superpõem e o homem é, por um momento, o ancestral divino (GIROTTI, 1999, p.87). A plateia O reverencia – Xangô, não o cavalo – com algumas palavras de clamor (algumas em Ioruba), que aconteciam quando o Orixá se aproximava, também seguindo em círculos; daqueles de quem se aproximava, Xangô era recebido com a palma das mãos direcionadas a Si para absorver suas forças e energias. O ritual segue com a entrada de outros Orixás que tenham íntima relação com o regente da Casa. Numa religião altamente balizada pela hierarquia, o rito segue a mesma lógica e os demais Orixás cultuados neste dia vêm segundo o grau de senioridade – os mais velhos serão os primeiros. Adentra, então, Iemanjá (em outro cavalo dos deuses, assim como os que A sucedem), mãe de Xangô; as mesmas posturas com relação à Xangô são feitas pela plateia, tanto à Orixá dos mares como para os seguintes. Depois de Iemanjá, quem adentra é Iansã, primeira esposa de Xangô; em seguida, Oxum, uma outra esposa de Xangô; por fim, vemos Ogum – irmão de Xangô – e, em seguida, Ewá (por quem o patrono da Casa se apaixona, porém não A possui), divindade um tanto incomum que alguns membros têm como regente de seu *orí* (essa palavra significa “cabeça” e indica a qual Orixá específico pertence o candomblecista). Finalizando o culto, todos os Orixás vêm juntos e, poucos minutos depois, a Mãe de Santo entoia algumas palavras de fé à Xangô desejando a todos um ano próspero.

Neste ritual percebemos algumas idiossincrasias dos Orixás com relação aos caracteres das divindades, mais nítidas em Ogum, senhor das guerras, guerreiro implacável: a sua dança evoca imagens de uma batalha, com movimentos ríspidos, ágeis e parecendo golpear algo ou alguém; sua antítese seria Ewá, Orixá da beleza: seus movimentos são calmos e trazem uma certa altivez serena.

Como comenta Berkenbrock (1997, p.255), no Candomblé é a Transcendência quem desce aos humanos e o rito – até por conta de sua marca esporádica – constitui o ápice do culto na religião. Assim,

Fatos do passado formam uma unidade com o presente. As músicas, os passos da dança, os gestos, as cerimônias e os itans [as histórias mitológicas] são neste momento uma coisa só. O ritual atinge o seu ponto alto: o momento do êxtase. Os Orixás vieram da África para dançar com seus filhos; eles deixaram o Orum para estarem juntos com a humanidade no Aiyê. As preocupações e lamentações do dia-a-dia são esquecidas. A presença dos antepassados divinos tudo transforma: determina a atitude das pessoas, sua vestimenta, seus gestos, seus passos, sua aparência e expressão facial. Os Orixás podem aproveitar este instante para aconselhar seus filhos ou fazer alguma revelação. Mais importante que isto, no entanto, é sua presença junto aos seres humanos, junto

aos seus filhos. A cerimônia tem, com isso, a força de recompor a unidade originária entre Orum e Aiyê; a ordem inicial e sua harmonia – nem que por apenas alguns momentos – são, neste instante, uma realidade no terreiro. Por isso, este momento no culto é um momento de alegria [...]. Esta é uma das principais funções litúrgicas no Candomblé: fazer com que os antepassados divinos, ou Orixás, ou os antepassados humanos, os Eguns, sejam presença (BERKENBROCK, 1997, p.202).

A descrição do autor acerca do ritual no Candomblé evidencia de maneira clara o objetivo de nossa argumentação metodológica: como o rito retroalimenta a crença e dá validade, desta maneira, à estrutura da religião como um todo. Ismael Giroto (1999, p.256) afirma que, às religiões africanas, “a interação social neste sistema sócio-religioso”, têm, no uso dos símbolos, “o principal meio de contato e união” com a comunidade e com o sagrado, como é evidenciado no rito analisado – é a partir da presença dos Shere que acontecem os transes, é em torno do Opó Agodô – o centro sagrado – que a atividade ritualística é empregada etc. Estamos afastados da literalidade simbólica da Universal que se aproxima, assim, dos signos. Os símbolos no Candomblé seriam, como já dissemos, mais “metafóricos”.

Vale a ressalva que, seja no cristianismo como um todo, ou na Universal, também existem símbolos metafóricos, como a cruz, exemplo já analisado, ou inúmeros outros: o suco de uva e o pão remetendo ao sangue e ao corpo de Cristo, bem como a ingestão desses elementos (sangue e corpo) simbolizando Cristo na vida do fiel, a utilização de roupas brancas nas sessões do descarrego – a cor remetendo à pureza e ao próprio Deus, uma corrente com uma “mão de pare” a simbolizar o evento Diga Não e ainda a renúncia do mundo etc. Mas, ao lado desses símbolos “metafóricos”, reiteramos, impera fortemente a literalidade da pregação nos cultos.

Suprimimos de nossa descrição do ritual do Candomblé um ponto crucial com o objetivo de ser agora realçado. Em determinado momento, traz-se uma oferenda, um caruru – regado a cebola e pimenta, alimentos associados ao Orixá Xangô – e, primeiramente, os iniciados se servem (com uma pequena porção, posta na palma da mão), depois quem estiver na Casa pode aproveitar da iguaria. Os rituais, no Candomblé, têm por intuito aumentar a Força Vital do grupo e isso somente é possível se os filhos de santo dispararem a dinâmica com a oferenda aos Deuses, possibilitando aos próprios Orixás o aumento de Sua Força Vital e Estes, em contrapartida, fazem o mesmo por seus filhos. Esse é o sentido simbólico da oferenda no ritual.

No início, queríamos prover também uma descrição fenomenológica deste ritual, mas se já se pode questionar a validade desta tarefa no caso da Universal – a qual

responderíamos: “mas reduzimos o fenômeno a sua imanência!” –, aqui qualquer tentativa neste sentido seria muito grosseira e longe de ser apreendida, justamente, em sua imanência. Vimos também que o ritual no Candomblé rompe, em alguma medida, as considerações de Paulo Pinto, pois se tem devidamente uma distinção entre aqueles que participam do ritual e aqueles que o assistem; mesmo aqueles que assistem e que conhecem os rituais, os cânticos, a religião em si, não se pode dizer que estão na mesma posição daqueles que, efetivamente, compõem o festejo religioso. E, com essas palavras, finalizamos o capítulo.

4. Religião e espaço social

Neste capítulo debateremos como a religião influencia o espaço social dos grupos em questão e, é claro, o como e o porquê desse fenômeno.

Uma primeira distinção se faz agora necessária entre o conceito de espaço social e a noção de espaços de sociabilidade, usados indiscriminadamente e como sinônimos até então, isto porque é do seio do espaço social que emergem os espaços de sociabilidade. Entretanto, para a análise do que se segue, impõe-se distingui-los.

A ideia de espaço social remonta às considerações de Henri Lefebvre e, de início, se verifica que o espaço social sustenta e se conforma a partir das relações sociais de reprodução (dos corpos, famílias etc.) e das relações de produção (divisão do trabalho, papéis sociais etc.); em última instância, o próprio espaço açambarca e norteia a reprodução das relações sociais de produção – a reprodução das relações constitutivas da sociedade situada no seio do modo de produção global, capitalista (LEFEBVRE, 2000, p.35).

Se o espaço sustenta as relações sociais, este emerge enquanto meio; se meio, é também condição, marcada pelas possibilidades e inibições que tal espaço traz em si (p.66). Há de se notar o paralelismo dessas considerações com a ideia de rugosidade trabalhada por Milton Santos (2006): o espaço se constituindo pela ação em formas e estruturas espaciais, bem como em temporalidades, herdadas do passado; a ação tem que lidar com tal rugosidade que o espaço traz internamente em seu bojo.

Se meio e condição à concretude das relações sociais que se efetivam, necessariamente, através de si (do espaço), este aparece também como um produto social. Mas o mesmo “não é uma coisa entre as coisas, um produto qualquer entre os produtos” (*ibidem*). O espaço engloba as coisas produzidas e se configura como o fiel da balança

que explica e condiciona as correlações entre as coisas produzidas, destas com a sociedade e com as relações de (re)produção social (seja a biológica ou social).

Porém, o fato de não ser, exatamente, uma “coisa”, não o torna correlato da “ficção, de uma irreabilidade ou ‘idealidade’ [...]” (p.66); este produto também se consome, se esgota, se vende, é dominado, apropriado ou ainda ressignificado através das relações sociais que nele se desenvolvem. Como meio – de produção, deve-se frisar –, se manifesta através das redes, da estrutura e das formas espaciais, fluxo de matérias-primas e de energias que recortam o espaço e são pelo próprio determinados. Assim, esse meio-condição-produto é também resultado e se constrói constantemente, presente em todo o *continuum* temporal: passado (rugosidades), presente (meio-condição de produção) e futuro (ou seja, seu resultado).

Lefebvre elabora seu esquema teórico para tentar compreender o espaço social através da tríade espaço percebido, vivido e concebido, como elencamos na introdução. Este esquema, bastante elucidativo, entretanto, não basta para compreender o espaço social, ou melhor, os espaços sociais, visto que (p.76) “não há *um* espaço social, mas vários espaços sociais, e mesmo uma multiplicidade indefinida, da qual o termo ‘espaço social’ denota o conjunto não-enumerável”, com sobreposições e interpenetrações (nesta seara, o autor compara o espaço social com o doce denominado “mil-folhas”).

O que falta ao esquema é o próprio Lefebvre quem nos conta: “a teoria do espaço descreve e analisa *texturas*” (p.110); voltaremos a este ponto adiante, mas para apontar nosso entendimento sobre o espaço social e os espaços de sociabilidade, as elucidações sobre o primeiro já foram suficientes.

É no cotidiano onde se cria e se fundamenta o espaço social e, para compreendermos os espaços de sociabilidade, encabeçamos quatro categorias entre as quais aquele (o espaço social) se sustenta e dá origem, por fim, aos espaços de sociabilidade. A básica e que tem forte influência religiosa (claro, quando seus membros são religiosos) é a relação familiar; a segunda diz respeito ao trabalho e ao estudo; a terceira, mais ou menos forte a depender de cada caso particular, são as relações de vizinhança; por fim, as sociabilidades do querer.

As sociabilidades do querer – onde repousará nosso enfoque –, como o nome indica, pertencem à esfera da vontade do indivíduo, por seu desejo, marcadas pela liberdade e pela criatividade. São os espaços de lazer; d’um trabalho voluntário; d’um encontro para uma leitura bíblica informal; da reunião de amigos pelo simples e belo fato de estarem juntos etc. E como esses atos transcorrem no espaço, são nas sociabilidades do querer

através das quais germina e fecunda-se o caráter topofílico (TUAN, 2012) que une os homens aos lugares.

Se a relação familiar e as que envolvem o trabalho/o estudo reclamam dos sujeitos um laço que eles dificilmente podem negar, as de vizinhança – e mais aprofundadamente as sociabilidades do querer – partem do princípio de que os indivíduos fundam estas sociabilidades e é aqui onde o mero espaço social pode se qualificar enquanto espaço vivido (mas é claro que estas mesmas sociabilidades que balizam o espaço vivido podem se constituir também através do ambiente doméstico, do estudo ou do trabalho). Tendo em mente o nosso objeto de estudo, quais são estes espaços? Eles manifestam alguma relação com a religião de seus adeptos?

Ao discutir as microterritorializações tecidas pelos grupos homoafetivos em Porto Alegre, a reflexão de Benhur Costa (2013, p.66) “aponta para a condição de um espaço social que é regrado e homogeneizado em virtude da funcionalidade do trabalho, da expansão da unicidade técnica e das concepções morais e legais reproduzidas [...]” – o espaço concebido, poder-se-ia dizer; por outro lado, “o espaço social também é composto pela contestação disto e pela emergência das sensações e ações humanas desejantes, espontâneas e criativas” – o espaço vivido, poderíamos afirmar. Assim,

[...] o espaço social se apresenta como condição primeira, ou seja, o espaço de reprodução da sociedade em suas condições de homogeneidade, funcionalidade e de regramento moral dos comportamentos humanos. O território, em diferentes escalas, assim como a microterritorialização dos diferentes sujeitos que fragmentam o espaço urbano, apresenta-se como condição segunda, na sua condição contestadora e orgânica, representando outras apropriações dentro de um espaço social, ao mesmo tempo “a favor” e “contra” a sua condição primeira. Assim temos o espaço social como condição terceira, agora nunca visto como homogêneo e regrado, mas produto misto de forças de homogeneização e de forças de diversificação, ou seja, orgânico (COSTA, 2013, p.66).

Sem entrar no cerne da análise territorial e do que seriam as microterritorializações, a citação de Benhur Costa nos ajuda a compreender a dialética entre o espaço social e o que chamamos de espaços de sociabilidade. Dessa condição primeira, do espaço social em geral, a sociedade e seus grupos se apropriam diferentemente do espaço, bem como se apropriam de espaços diferenciados. Aqui está a condição segunda, onde residem os espaços de sociabilidade – ora “a favor” e por vezes “contra” sua condição primeira, ou seja, ora se aproximando do concebido ou do vivido, respectivamente. É neste jogo que se operam as categorias elencadas – relações familiares, trabalho/estudo, relações de vizinhança e sociabilidades do querer – e permitem compreender essa condição segunda do espaço social. Nesta dialética entre o concebido e o vivido, o normatizado e o desejante

(o corpo que vive e se delicia no e com o espaço), está a condição terceira, a saber: é o plural feixe de relações que marca o espaço social em sua densidade (lembramos do doce folheado!³⁰) e o mesmo aparece, como vimos, de acordo com Benhur Costa, nunca “como homogêneo e regrado”, mas enquanto um “misto de forças de homogeneização e de forças de diversificação”.

A análise dos espaços de sociabilidade dos agentes em pauta deve ter como pano de fundo teórico as considerações sobre a produção do espaço social na sociedade capitalista, tarefa difícil, mas à qual tentaremos permanecer fiéis; vimos, pois, como do espaço social (condição primeira) emerge os espaços de sociabilidade (condição segunda que leva à terceira).

É o momento de retomarmos algumas indagações que entremeiam a religião em sua ligação com o espaço social já levantadas na introdução e acrescer novas questões que serão neste capítulo respondidas.

À par da oposição entre o espaço vivido e o concebido, como a esfera econômica se entremeia com a religião e a religiosidade (esta última entendida como marca pessoal [BELZEN, 2010]) e se integra à constituição do espaço social de seus membros? Como resposta inicial temos uma listagem de alguns impactos da modernidade junto à religião: na sociedade atual a contemplação do mistério sucumbe à necessidade da vivência imediata do sagrado e esse fenômeno decorre ou é intensificado pelo processo de produção capitalista que põe à margem das benesses desse mesmo sistema as classes populares (GIOVANETTI, 2004). Esse imediatismo das relações com o Divino, essa vivência exacerbada com o Transcendente, é um dos fatores que explicam o crescimento contínuo do (neo)pentecostalismo justamente nas periferias das grandes cidades.

Outra questão já posta: qual o peso da posição e da condição (BOURDIEU, 1992, p. 7) de nossos agentes na estrutura social sobre o nosso objeto de estudo (o espaço social)? Por outro lado, como a vivência num grupo religioso, criadora de uma identidade – muitas vezes ativa, afinal estão tocados pelo Transcendente –, influi nesse mesmo espaço social? Ainda analisando as experiências locais, comunitárias, como o vivido religioso cria um espaço vivido nos termos de Lefebvre? Os espaços de representação, ou seja, os espaços vividos, “não constroem jamais a coerência, não mais que a coesão. Penetrados de imaginário e de simbolismo, eles têm por origem a história, de um povo e a de cada indivíduo pertencente a esse povo [...]” (LEFEBVRE, 2006, p.42). Certamente

³⁰ Para essa metáfora ser perfeita, as camadas do doce também deveriam se interpenetrar e não somente se sobrepor umas às outras!

os elementos pontuados pelo filósofo francês dialogam perfeitamente com a religião: espaços que contêm uma *história* construída por um *povo* – ideia candente no cristianismo e nas religiões africanas que exaltam os termos grafados; imbuídos de imaginário e simbolismo: o que é a religião senão uma forma simbólica (CASSIRER, 1994) de representar e viver o mundo e, ao mesmo tempo, de estruturá-lo e conhecê-lo? Desta maneira, quais são os espaços vividos do grupo religioso? Esta é mais uma das perguntas que nos move e, é claro, a relacionaremos, quando presente, com o ideário religioso que subjaz a esse vivido.

O imaginário é uma característica fundamental do ser humano e está (ou pode estar) intimamente atrelado à religião. O imaginário transcende a representação balizada por nossa percepção e redefine, por fim, a própria representação, o primado da contra intuição sobre a intuição. Em nosso caso, o imaginário é consubstanciado pela religião – sua cosmogonia – e está decididamente, como vimos, associado tanto ao ethos quanto à visão de mundo que determinada religião traz em seu bojo:

[...] com efeito, o imaginário aporta um complemento de sentido às representações, as transforma simbolicamente para ser tanto um guia de análise como guia de ação [...]. Está nisto a força criativa do imaginário que excede a simples representação: o imaginário cria imagens atuantes, imagens-guia, imagens que conduzem processos e não só representam realidades materiais ou subjetivas³¹ (HIERNAUX, 2007, p.20).

É por conta de ser esse guia *a priori* a definir a percepção e a representação da realidade que a religião conclama o status de verdade autoevidente, a aparência do fatural, nos termos de Geertz, o que termina, por sua vez, por retroalimentar a autoridade – Divina e sacerdotal – da religião.

Ao falarmos do pensamento de Lefebvre, mencionamos a tríade, mas discorreremos tão somente acerca dos espaços concebido e vivido. Entra em cena, nessa relação, o percebido. Em síntese, acerca do espaço percebido, Shmid afirma que este tem um aspecto que pode ser apreendido por meio dos sentidos e da percepção:

Essa percepção constitui um componente integral de toda prática social. Ela compreende tudo que se apresenta aos sentidos; não somente a visão, mas a audição, o olfato, o tato e o paladar. Esse aspecto sensualmente perceptivo do espaço relaciona-se diretamente com a materialidade dos “elementos” que constituem o “espaço” (SHMID, 2012, p. 103).

³¹ Tradução livre para: “[...] en efecto el imaginario aporta un complemento de sentido a las representaciones, las transforma simbólicamente para ser tanto guías de análisis como guías de acción [...]. En ello yace la fuerza creativa del imaginario que rebasa la simple representación: el imaginario crea imágenes que conducen procesos e no solo representan realidades materiales o subjetivos”.

No nosso caso, acreditamos que o percebido invada constante e fortemente o vivido do homem religioso, pois, a despeito da forma simbólica que é a religião, a espacialização das ideias religiosas “é atinente a uma transposição do sensível à representação e da última novamente ao sensível” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.83). Isso implica que o próprio cotidiano pessoal quanto o mundo como um todo é sentido, percebido e vivido nos moldes interpretativos – por isso, representacionais – do que a sua religião tem a fornecer à custa dos fenômenos mundanos ou mesmo excepcionais – daí o retorno ao sensível.

É nesse complexo de relações que tentamos elucidar o espaço social dos grupos pesquisados. Como o percebido e o vivido religioso o influenciam? Para esta tarefa, necessitamos da fenomenologia. Como as amarras do sistema capitalista entram nesse jogo? Como vivido, percebido e concebido se mesclam, se rechaçam, se aproximam? Necessitamos, pois, também da dialética.

Para finalizarmos esse prelúdio, antes de focarmos diretamente no bairro, os agentes e seus espaços de sociabilidade, precisamos evidenciar um paradoxo acerca do vivido religioso e do vivido tal qual preconizado por Lefebvre. Se o vivido lefebvriano é o espaço que traz e fundamenta a história de um grupo que cria laços afetivos com esse lugar, é também o espaço da liberdade, da fruição, dos desejos e emoções. Contudo, as religiões, de modo geral, têm um caráter doutrinador apoiado nos seus dogmas e esse aspecto intrínseco da religião possui um viés moralizador que tende muito mais para o aborto da liberdade e da fruição, restando apenas a emoção. Existe, então, um vivido religioso (nos termos de Lefebvre)? Tenaz e inquietante pergunta que também será debatida.

O refúgio da casa

A primeira constatação desta pesquisa foi notar a ausência de lugares outros na cidade além da casa ou dos espaços sagrados (tomados, ambos, enquanto lugar para nossos entrevistados). Como dissemos, provemos uma definição de lugar que convêm agora lembrar: “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”.

Do universo dos entrevistados (20), apenas oito não se restringiram à concha da casa ou do território sagrado e mencionaram espaços públicos em suas respostas; destes,

apenas um evangélico. Os candomblecistas citaram: a praia (Janaína, Ekedí – filha de Iemanjá), Pelourinho (Leandro, Pai de Santo), o Rio Vermelho e o Dique do Tororó (Teco, Ogã do Terreiro do Bogum), Morro de São Paulo, frisando sua parte verde, natural, de “mato” (Natan, Ogã do Ilê Axé Omin Onado), a Associação de Moradores do Engenho Velho e o próprio bairro (Edilson, Ogã do Bogum), Pau da Lima e o Engenho Velho (Manuel), e, mais uma vez, aparece o Engenho Velho entre as respostas (Marta, Mãe de Santo); o único evangélico (Gabriel) a citar um espaço público comentou sobre a sua escola, o Colégio Manuel Novais, localizado no Canela (um outro membro da Universal citou Mar Grande, mas as qualidades levantadas não correspondem atualmente à ilha, lugar topofílico da época de adolescente e não mais na fase atual, vida adulta, segundo o entrevistado).

Porém havia menção ao espaço público num segundo momento. Posteriormente dada essa definição e colhida a resposta dos entrevistados (em geral, a casa e o sagrado), perguntávamos, então, diretamente: “o Engenho Velho se configura como lugar nos termos propostos?”. Os membros do Candomblé respondiam que sim (com uma exceção) e os evangélicos que não (também com exceções: 2,5. Um número fracionado?! Falaremos sobre isso no capítulo seguinte).

Vale dizer, portanto, que anteriormente a tal pergunta direta, apenas oito participantes desta pesquisa enquadraram espaços públicos em suas respostas. Num quadro geral, nota-se uma retração da cidade enquanto um possível espaço vivido, se esvai seu viés lúdico, afetivo, participativo – no sentido de ocupar, de querer aí estar ou querer ser-aí (no sentido haideggeriano) neste espaço – e a mesma se decanta tão somente em seu veio repressivo (violência física, simbólica, imaginada...) e funcional.

Na cidade, onde o vivido se constrange, a casa, topografia do nosso ser íntimo (p.20), humana (ou quase...) (p.61-4), berço que nos acolhe e que antes de nós nada era (p.72), parece ser o único lugar que pode nos prover um sentimento topofílico, e que, “por razões não raro muito diversas e com as diferenças que as nuances poéticas comportam, são espaços *louvados*” (BACHELARD, 1998, p.19); assim aparecem as casas dos agentes pesquisados e tal louvor ao privado só não estivera escancarado onde o público reinou: naqueles oito participantes.

Em torno da mística da casa, Bachelard (p.55) cita Baudelaire ao evocar o peso do inverno à boa aventura da casa: ‘uma bela habitação não torna o inverno mais poético, e o inverno não aumenta a poesia da habitação?’. A sublimação que marca a morada no inverno talvez só exista porque o mesmo termine, temporariamente, seu ciclo eterno.

Seguindo a descrição de Baudelaire: ‘o *cottage* branco estava *assentado* no fundo de um *pequeno vale cercado* de montanhas *bastante altas*; estava com o que *envolto* em arbustos’. Por sua vez, reflete, ou melhor, intui e sente, se entrega, Bachelard:

[...] se lermos essa página tão simples aceitando os devaneios de repouso que ela sugere, se fizermos uma pausa nas palavras sublinhadas, eis que ela nos põe de corpo e alma no âmago da tranquilidade. Sentimo-nos colocados no centro de proteção da casa do valezinho “envoltos” também nos tecidos do inverno (BACHELARD, 1998, p.56).

Agora, quão diverso sentimento poderia aflorar no poeta *se o inverno durasse para sempre!* A tranquilidade cercada nas paredes internas do lar não deixaria, isto é certo, de existir; mas quão aterrorizador, com um “quê” de nefasto, seria esse próprio sentimento? Tranquilidade, pavor e angústia caminham lado a lado quando o inverno não cessa.

Se a forma urbana, de acordo com Lefebvre (2000, p.123), passa pelo encontro, pela simultaneidade, seu conteúdo (um dos), num espaço produzido pelas relações de (re)produção capitalistas, é o eterno inverno... ou quase eterno, já que a primavera se entreabre no *espaço diferencial*. Deixemos a metáfora de lado: trata-se do primado do concebido. Enquanto o modo de produção capitalista conforma espaços que tendem à homogeneização, à fragmentação e à alienação, acaba por reduzir as particularidades existentes, suprimindo o vivido em prol do concebido, o lúdico em favor do funcional, o prazer de ser-aí no espaço externo em prol da âncora da casa... Mas ao necessitar da produção de diferenciações do espaço para se perpetuar, está posto sua fissura, o caminho que conduz ao primaveril! (daí o entendimento de Lefebvre sobre o espaço diferencial [p.50]).

Esta é uma das explicações para se entender a ausência de lugares (à nossa definição) na cidade de Salvador para os entrevistados e, de maneira geral, às populações que vivem sob tal lógica (capitalista). Quantos lugares temos o privilégio de habitar, de aí demorar-se, de aí sentir prazer, de tais e tais áreas se constituírem como espaços da felicidade?

Contudo, esta é apenas uma das explicações, texturas vêm ainda a dinamizar a produção do espaço, seu sentido e sentimento perante a si (ao espaço); e a religião é uma fonte contumaz de sentimento e de sentido que ajuda a compreender porque o Engenho Velho pode despertar sentimentos topofílicos ou topofóbicos.

É triste notar também que a própria periferia aparece atingida quanto a vida que a anima. Sabe-se que a vida noturna, por exemplo, pode ser muito mais intensa na periferia do que em bairros social e economicamente favorecidos, onde os casulos das casas

parecem ser intransponíveis (a distinção do movimento que marca quem sai do Engenho Velho e desemboca na Avenida Cardeal da Silva é exemplar); a periferia, como constatamos nesta pesquisa (é claro que estamos a falar da particularidade do Engenho Velho, mas que, certamente, não se trata de um caso único, singular, entre as periferias brasileiras), tem sua dinâmica fortemente abalada e seu espaço muitas vezes deixa de ser vivido e o que se quer é a casa:

Todo mundo quer ficar dentro de suas casas. Hoje mesmo eu tava conversando com uns (*sic*) colega meu e ele disse a mim: “eu? Eu vou comprar meu licor, minhas cervejas e vou pra dentro de minha casa”. As pessoas não querem ficar em bar. Vai ter um forró ali na menina, mas o forró é lá em cima, no bar ali em cima, mas tá todo mundo reservado. Ou você fica de manhã, fica até de manhã, ou você... (D. Jade, Ekedi. Entrevista realizada em 23/06/2015).

É claro, todavia, que as razões para uma e outra clausura são diversas: no caso dos residentes do Engenho Velho a violência derivada dos conflitos entre facções do tráfico é a causa principal e mesmo quem admite nunca se mudar do bairro, e o toma por lugar, também comenta que já não faz no mesmo qualquer atividade em seu espaço público além das cotidianas (transitar, comprar alimentos, ir à igreja etc.) – “ultimamente eu não tenho vontade de ir ali em um bar, eu não tenho vontade”, nos conta Jade. Assim, o lazer nas ruas do bairro que antes era uma marca fortemente presente no cotidiano do Engenho Velho é cada vez menor – por isso também que aos olhos de Tereza a intensa vida que anima a localidade, sendo para esta a identidade do bairro, o contraponto de Ágata, moradora de berço do lugar, advinha: “menos movimento, menos vida”.

Se o vivido já se constrange frente ao concebido na sociedade capitalista, à violência da normatização do concebido se assoma a destruição do vivido pelos problemas sociais que atingem fortemente as periferias brasileiras, caso do Engenho Velho. Essa morte do vivido do bairro é, sem sombra de dúvidas, uma tragédia muito maior para candomblecistas do que para evangélicos e nos deteremos sobre essa questão em outra oportunidade.

Mas vale discorrer acerca das disputas territoriais entre dois grupos rivais – o Comando da Paz (CP) e o Caveira (aliado ao Primeiro Comando da Capital, originado em São Paulo [PCC]) – uma vez que são os conflitos daí originados que acabam por afligir a vida de bairro no Engenho Velho.

O CP é criado no ano de 2004 dentro de uma penitenciária por Piti e comparsas, no objetivo de controlar o tráfico em diversos bairros de Salvador – estratégia vista como possível com a prisão do então maior traficante baiano, Ravengar. O CP alcança o resultado esperado e Piti é, até 2007, ano de sua morte (em confronto com a polícia), um

dos maiores traficantes da Bahia. Talvez não por acaso, 2007 é, a grosso modo, o período no qual muitos candomblecistas relatam o aumento da violência; da mesma maneira, em conversa com o investigador Juliano da 7ª Delegacia Circunscricional da Polícia Civil (responsável pelos boletins de ocorrência do Engenho Velho), que trabalha há doze anos na instituição, apenas, a grosso modo, “de uns oito anos para cá é que a criminalidade no bairro aumentou por conta dos conflitos do tráfico de drogas”, em conformidade com a data dita pelo povo de santo. Isso porque é em tal ano que as disputas pelo controle do tráfico no bairro eclodem com a entrada do grupo Caveira – como dissemos, aliada ao PCC, facção paulista que se espalha por diversos estados da nação – e a morte do líder rival certamente teve seu peso para insuflar o ímpeto do grupo Caveira.

Atualmente, o (grupo) Caveira usurpou duas áreas do bairro, o Vale da Muriçoca e a Lajinha. A disputa não cessa porque os antigos “donos” pretendem recuperar o território perdido e o Caveira pretende expandir seu controle para novas porções do bairro. Reflexo dessa disputa que assusta os moradores e refrata suas experiências do/no lugar, o Engenho Velho apresentou, de primeiro a sete de junho de 2015, cinquenta e duas trocas de tiros. Também reflexo da violência, vale dizer que o caso presente no conto *À Noite* foi um fato verídico experienciado por mim, revelando como está a flor da pele os ânimos entre os traficantes e alguns moradores já relataram – mesmo sem estarem envolvidos com nenhuma atividade ilícita (dos entrevistados, caso de Cauã) – proibições sobre circular em determinadas áreas do bairro que são controladas por outra facção diferente daquela da área aonde mora.

Reflexo desta desconfortável situação, o número de homicídios é elevado no bairro; queríamos fazer uma evolução da quantidade de assassinatos comparando os números apresentados na década de 90 com os anos a partir de 2007, quando, é possível dizer com algum grau de seguridade, a violência aumentou no bairro. No entanto, o Departamento de Estatística da Bahia só possui os dados a partir do ano de 2012, o que inviabilizou essa ideia; comparamos então o Engenho Velho com outras localidades da cidade.

Vemos que no bairro em estudo foram 39 homicídios dolosos de 2012 a 2016 (dados até abril deste último ano, quando, pelo menos mais um assassinato já ocorreu no bairro e ainda mais três ocorrências de lesão corporal seguidas de morte). E, apesar do Engenho Velho não apresentar números como os de Paripe e Lobato (186 e 157 homicídios dolosos para o mesmo período, respectivamente), pode-se se dizer que a área em estudo tem um índice elevado de mortes resultado do conflito do tráfico. Dos 162 recortes adotados pela prefeitura, o Engenho Velho ocupa a 53ª lugar no ranking dos bairros com piores taxas

de homicídio, a frente de bairros como Santa Cruz e o Nordeste de Amaralina (20 e 18 ocorrências, respectivamente). A situação do lugar pode ser qualitativamente agravada se pensarmos que o Engenho Velho é uma área de pequenas dimensões e que muitos conflitos que marcam o bairro podem ocorrer na Federação, localidade limítrofe ao “nosso” bairro (com 46 homicídios para o período indicado), aonde muitos dos conflitos que envolvem os traficantes do Engenho Velho também se desenrolam (os dados obtidos referentes aos homicídios dolosos foram conseguidos junto à Coordenação de Documentação e Estatística Policial).

Finalizado esse triste parêntese, estudar a vinculação da religião com os espaços de sociabilidade e assumir tal perspectiva como um dos eixos principais do trabalho era uma tarefa deveras arriscada, pois, como coloca Milton Santos, é o capitalismo em seu tripé – produção, circulação e consumo – que tem a força de normatizar e controlar a vida social como detinha a religião outrora. Se arriscar, contudo, deve fazer parte da agenda científica – já dizia com certa frequência meu professor e orientador Angelo Serpa – e não posso deixar de transpassar a felicidade que tive ao poder interpretar a influência da religião na construção do espaço social dos grupos pesquisados, ou melhor, dos seus espaços de sociabilidade.

Geertz afirma que não há dúvidas de que a religião ajusta as ações humanas frente a uma ordem cósmica imaginada e projeta as imagens da ordem cósmica que a religião descreve no plano da experiência humana. Entretanto, essa relação

não é investigada e, em termos empíricos, sabemos muito pouco sobre como é realizado esse milagre particular. Sabemos apenas que ele é realizado anualmente, semanalmente, diariamente e, para algumas pessoas, até a cada hora [...]. Todavia, o arcabouço teórico que nos permitiria fornecer um relato analítico do assunto, um relato da espécie que fornecemos para a segmentação da linhagem, para a sucessão política, as mudanças no trabalho ou a socialização da criança, este não existe (GEERTZ, 2008, p.67).

O arcabouço teórico a nos permitir esse “milagre particular” é aquele que parte do discurso religioso, validado pela autoridade conferida aos sacerdotes para exercê-lo, fundamentado, tal discurso, na crença mitológica – portanto, apoiado no caráter sacro das religiões – e que se reverbera, desta maneira, anualmente, semanalmente e diariamente no grupo religioso.

Quando a religião é marginal aos espaços de sociabilidade

O corpo teórico e metodológico que permite investigar a influência da religião na constituição dos espaços de sociabilidade ainda não se faz de todo presente, isto porque, nos casos agora analisados, o papel da religião é secundário.

Aqui se enquadram os membros dos terreiros que têm, em geral, entre as sociabilidades do querer, além das casas de um ou outro amigo e também de parentes, os terreiros como centros onde constroem estas sociabilidades. E não estamos a falar apenas do terreiro específico de cada entrevistado, mas da irmandade que permeia as casas de Candomblé e favorece a aproximação entre os membros de distintos templos, os fazendo frequentar outros territórios sagrados além daqueles onde foram iniciados. Assim comentaram os entrevistados Seu Tomás, Manoel, Leandro e Natan; este último se destaca também por ter colocado os terreiros de maneira geral como um lugar e não apenas o seu. Entretanto, ainda mais revelador do que as falas destes agentes nas entrevistas, é notar nas festividades religiosas como os templos são “invadidos” por muitos outros candomblecistas, seja do bairro ou de locais longínquos da cidade de Salvador (considerando que o ritual se encerra mais de uma hora da manhã e voltar para casa não será assim tão simples), como constatamos nos rituais realizados no Cobre.

Pode-se questionar o atributo de “secundário” que adjetivamos para tratar do peso da religião na formação dos espaços de sociabilidade, pois isto está diretamente vinculado à pertença ao Candomblé, às vivências e experiências em outros terreiros. Mas quando falamos que seria marginal a influência da religião frente aos espaços de sociabilidade, com foco nas sociabilidades do querer, queremos ressaltar o modelo teórico-metodológico construído (que termina por estabelecer conexões entre o sagrado e a vida social dos integrantes do credo), ausente de maneira consistente nestes casos. No máximo, à presente consideração, poder-se-ia atribuir tal espacialidade da vida social às noções de ancestralidade e interconectividade que permeiam o Candomblé, mas imensuravelmente aquém de como a religião (em seu viés sacro intrínseco) se faz extremamente forte na representação e no sentimento pelo bairro do Engenho Velho, como veremos mais adiante.

Desta maneira, também em marginalidade, aparece a vinculação dos candomblecistas com bairros periféricos da cidade. Como discutimos no segundo capítulo, vimos que o Candomblé tem maior relevância, em termos de se fazer presente quanto ao número de templos e de adeptos, nas periferias das grandes cidades. Assim,

pertencer a um terreiro específico já o leva a construir laços sociais com membros de outros templos, de também ser e estar em tais ambientes sagrados e, além disso, de frequentar esses bairros, em sua maioria periféricos, populares, onde estão localizados os terreiros. Assim mostraram Seu Tomás, Manuel e Leandro, sem contar os membros de outros terreiros – também de bairros populares em grande parte (falo isso com base nas festas do Cobre) – que frequentavam os festejos no templo estudado (alguns bairros destes agentes: Pernambués, Cajazeiras, Trobogy, Brotas, Caminho de Areia etc.). Mais uma evidência da religião na espacialidade da vida social de seus integrantes.

Ainda em veio marginal nos termos desta pesquisa, a religião atua decididamente na constituição dos espaços de sociabilidade entre o grupo de jovens (em sua maioria adolescentes) da Universal. Com uma ampla gama de atividades que não têm um valor intrínseco relacionado com as concepções religiosas, os eventos da Igreja cobrem toda a esfera social, inclusive e decididamente, as sociabilidades do querer. É o calendário da Universal que dirige a vida social de seus jovens fiéis através de eventos específicos, como o Saiba Dizer Não, as passeatas para Jesus³², e ainda datas festivas do calendário “profano” (assim adjetivado por não ser exatamente um evento próprio criado pela Universal), como o Dia da Mulher e a passagem de ano novo. Entram também em cena outras atividades que são ocasionais, como um jogo de futebol no estádio de Pituacu organizado em parceria por pastores da Universal e ex-atletas (contando, inclusive, com a presença de Romário), ir ao cinema assistir *Os Dez Mandamentos*, acompanhar um sorteio de uma hiper-rifa organizada pela própria instituição que aglutina toda a cidade, regada a apresentações de danças e outras atividades, eventos religiosos especiais ocorridos na Catedral, ir ao lançamento do livro de Andressa Urach (essa senhora era uma jovem do mundo das celebridades e após quase perder a vida ao injetar hidrogel nas pernas para ter o corpo desejado, se converteu à Universal), dentre outros programas.

Tais eventos além de serem prestigiados pelos jovens, também o são por seus pais – e, para estes, tais atividades se constituem no único alicerce de suas sociabilidades do querer e não há qualquer angústia em ter sua vida social restringida às intermitências dos atos organizados pela Universal. Há de se frisar o papel extremamente coercitivo da Igreja na constituição de suas sociabilidades: em qualquer evento se estipula um mínimo de participantes, e seja no culto ou mesmo pelo grupo do aplicativo do WhatsApp, só se

³² Esse não é um evento organizado propriamente pela Universal, mas um ou outro fiel comentou já ter participado (não foi um número abrangente e isso não causa surpresa, pois, apesar de ser um evento evangélico, as atividades única e exclusivamente propostas pela Igreja estudada têm apelo para seus fiéis).

para de instigar novos participantes à atividade requerente quando se chega ao número estabelecido (fui em um desses eventos que era um torneio de futebol; do grupo presente, apenas um jogava bola; saímos antes do término do torneio).

Pode-se destacar ainda os adultos (e também os jovens) que compõem o grupo de evangelização como um ponto-chave em sua vida social e que termina por integrá-los ainda mais com o bairro, uma vez que é percorrendo o Engenho Velho aos domingos que a evangelização ganha corpo. Contudo, essa integração não leva a qualquer sentimento topofílico e o bairro é muito mais visto como espaço da “perdição” do que da felicidade. Esse ato de amor ao próximo – a evangelização – está assentado na concepção teológica cristã, em sua mitologia, no sagrado em última instância: “ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (Mar. 16:16). É o sacro condicionando a sociabilidade da vida dos fiéis, bem como a espacialidade de tais sociabilidades. Essa espacialidade pode ser notada no caso do obreiro Reginaldo ao dizer não querer mudar-se ainda – e somente por isso – do bairro para salvar mais almas levando a Palavra de Cristo *no Engenho Velho*: o sagrado, as sociabilidades e o espaço conformando um todo – e aqui não estamos mais na marginalidade da influência religiosa na conformação do espaço social, mas tal sociabilidade do querer ganha corpo tão-somente à luz da perspectiva religiosa, sacra.

A evangelização é um ato de amor ao próximo, pois, depende-se seu tempo para levar a Palavra ao outro, e apenas o amor, o cuidado para com terceiros – desconhecidos e amados – nos faz dedicar nosso tempo a tal atividade (levar a Palavra é também mostrar um modo de viver, ver o mundo e a vida, diga-se de passagem). O caso de Jeferson é exemplar neste sentido: para dedicar os domingos à evangelização readequou seu calendário semanal; trabalhava sábado e domingo na construção de sua casa e de seu irmão e, durante a semana, como contratado por requerentes. Trabalhar dois dias da semana para si é indispensável, pensa o rapaz, então, deixou de trabalhar na sexta para terceiros e passou a se dedicar a sua construção neste dia e no sábado: o domingo é da evangelização – “eu quero salvar almas, pensar só na minha salvação é egoísmo”, me disse o rapaz em conversa.

No entanto, não é “apenas o amor”, como dissemos no parágrafo anterior. Amor ao próximo e temor a Deus se aproximam para instaurar nos sujeitos a vontade de compor a evangelização: “no dia do juízo final você vai estar prostrado perante Deus e Ele vai te perguntar – ‘o que fizestes para Mim? Quantas almas você conquistou para meu Reino? Quantas almas você salvou?’”. Essa frase é, com certa constância, pregada pelo Pastor, e pode-se dizer que o temor contribui (nem que seja em graus ínfimos) para o genuíno amor,

pois o que se ouve – e o que se vê no semblante – de quem faz parte da evangelização é um ato de puro amor.

Entre jovens e adultos se fazem presentes as idas à Catedral também como lócus dessas sociabilidades, com os motivos dessa busca pela Igreja central já discutidos (ver página 94). Para os adultos, sem qualquer outra atividade social (salvo o trabalho) frequente, pode-se dizer que seu espaço social gravita em torno dos territórios sagrados da Igreja, na dualidade periferia/centro econômico. Tão metafórica quanto literal, a fuga da periferia como lugar de culto para o centro econômico da cidade se explica pela ânsia de grandeza inspirada pela Universal – sem contar que um maior templo leva quase que automaticamente a uma maior fé, vide a passagem de Salomão já citada –, daí sua literalidade, e, por outro lado, metaforicamente, pois abre-se perspectivas de novos mundos, nova vida em novos espaços da cidade – é claro, em áreas que não se pareçam em nada com o Engenho Velho e sim que sejam espaços felizes (na concepção destes membros), ou seja: locais economicamente favorecidos que atestem a vitória da fé do verdadeiro fiel. O caso de D. Mary é exemplar e a senhora deseja se mudar do bairro e tem duas opções, uma é para perto da filha na Fazenda Grande; mas seu lugar ideal é o Caminho das Árvores, pois “no Caminho das Árvores eu trabalhei [como doméstica] lá e gostei da vizinhança”. Uma pesquisa interessante seria investigar os sonhos frustrados dos membros da Universal quando a velhice e a morte se aproximam, mas ousou supor que outros sucessos viriam cobrir os enormes fracassos econômicos...

Quanto aos jovens, muitas outras ações são vislumbradas pela Igreja na tentativa de afastá-los do mundo. Assim, além das reuniões semanais ocorridas aos sábados com o grupo Força Jovem Universal – com um misto de culto e brincadeiras voltadas ao lazer –, uma série de atividades são concebidas para “prender o pessoal na Igreja”, como nos conta o Pastor ao dar uma bronca na liderança do grupo (e também no próprio grupo como um todo) quando foram suspensos os ensaios de dança porque o torneio disputado já havia sido finalizado (e vencido pelo grupo do Engenho Velho).

É uma pletera de atividades que são desenvolvidas em consonância com outros templos (também da Universal); como vimos no capítulo que trata da caracterização da Universal, existem os templos independentes e outros que não o são (colônias?). O templo independente repassa as ordens vindas da Catedral de quais eventos e atividades a realizar, bem como o calendário para tanto (e este, por sua vez, recebe grande parte do polo central, São Paulo), e aglutina outros templos em seu eixo. É esse conjunto que origina muitas das ações que contam com a participação de mais de um templo; em geral,

faz-se eliminações e os vencedores disputam agora com templos de outros bairros da cidade (frequentemente, mais distantes); outras atividades, no entanto, não têm esse veio competitivo, e a integração entre os territórios sagrados se dá pelo prisma independente-“submisso”³³ – o Templo da Federação aglutina em torno de si o do Engenho Velho e o do Alto das Pombas.

Existe também um grupo de esportes em cada templo particular que é responsável por tentar criar times para jogar entre si ou mesmo com outras “casas de Deus” (da Universal, é claro); aqui, além da troca, dos torneios, é mais que necessária essa integração, pois, pelo menos no Engenho Velho, os membros que estão dispostos a jogar bola, que efetivamente gostam deste esporte, não são lá tão abundantes. Durante toda essa pesquisa, apenas no final saiu do papel esse grupo para o esporte, mas, ainda assim, longe de qualquer regularidade os membros se dispõem para jogar.

Nota-se que as atividades de lazer propostas aos jovens pela Universal são banais, no sentido de que não se precisa estar na Igreja para fazê-las – seja boxe, teatro, dança, futebol etc. No entanto, ressalta-se nos eventos a importância de realizá-las *dentro* da Igreja “porque o mundo lá fora é uma armadilha” (fala de um dos organizadores em um desses eventos). Por outro lado, essas mesmas atividades atuam para a atração de outros jovens à Igreja, passa-se uma mensagem de se poder participar de uma comunidade e, demasiado importante, ao entrar para a religião não se precisa abdicar do lazer, no máximo mudar as pessoas com quem se pratica essas atividades.

Aqui se faz necessário aproximarmos-nos das histórias de vida dos agentes em questão para melhor elucidar o papel da religião na espacialidade da vida social dos fiéis. Claro que não vamos trazer vários personagens, mas aqueles entre os quais podemos destacar mais facilmente as congruências entre habitus (o peso da sociedade no indivíduo) e self (como o sujeito encarna e produz cultura), e, logicamente, entre religião e as sociabilidades do querer. Não traremos, no momento, os relatos dos candomblecistas, uma vez que o peso da religião nas histórias de vida destes agentes ganha maior preponderância quando analisamos as representações do Engenho Velho.

Vejam, pois, o caso de Caio, membro da Igreja e, apesar de não ser ainda batizado com o Espírito Santo, tem ambição de fazer carreira religiosa e tornar-se, no futuro, pastor da Universal. Ele entrou com doze anos na Igreja, levado por parentes sem um motivo disparador a realçar. O jovem abandonou-a no ano seguinte; de acordo com ele, fora o

³³ Termo usado por uma obreira e acredito que seja o vocábulo corrente dentro da instituição para designar os templos não-independentes.

Jiu-jitsu que o afastou de Deus e lhe aproximou do mundo, vivendo, em suas palavras, num mundo de ilusão. Mais um ano se passa e o jovem, atualmente com dezesseis anos, retorna à Igreja quando tinha ainda catorze; o que o levou a procurá-la foram receios com uma paixão e a instituição religiosa emergiu como fonte de esclarecimento e iluminação dos fatos. Na Igreja, percebeu que aquela garota não era a certa.

Ao retornar à Universal, abandonou o jiu-jitsu e parou até mesmo de jogar bola. Na entrevista, mencionou jogar bola como forma de lazer, mas negou logo depois, como se não fizesse isso há muito tempo e *talvez até como se não devesse fazer*. Seu lazer e quase toda a sua vida social se resumem à Igreja ou então às atividades da própria Universal, como as citadas acima. Acrescentam-se, ainda, as produções voltadas ao grupo evangélico, sejam livros, filmes, novelas etc. Na entrevista, mencionou com certo gosto a novela da Record, *Os Dez Mandamentos*; graças a todos os Deuses que a emissora já anunciou uma próxima novela bíblica para acalantar a noite de boa parte dos grupos evangélicos e pretende lançar uma nova temporada do folhetim de maior sucesso até então da emissora (justamente, *Os Dez Mandamentos*) que está sendo transmitida desde abril... enquanto isso, o filme, homônimo, vem batendo recordes de bilheteria³⁴ (vale dizer que alguns membros já foram ao cinema vê-lo várias vezes).

Temos um jovem que cresceu na periferia de Salvador, no bairro do Engenho Velho. Se não precisamos com grande rigor a posição e a condição na estrutura social de nossos agentes, podemos dizer, genericamente, que ocupam uma posição à margem da sociedade, de condição econômica, no mínimo, desfavorável e, no máximo, mediana.

É oportuno lembrar as três coordenadas, além da localização social (a qual entendemos como um correlato do habitus), que efetivam ontologicamente a experiência dos sujeitos e guardam, assim, uma íntima associação com o self, pois é na prática (social) que este se constrói. São elas: a qualidade espacial – a percepção e a ação remontam a uma localização precisa no espaço, viés ontológico da espacialidade em relação à vivência humana; o tempo – a certeza de que se possui uma trajetória e que esta pesa em seu presente, bem como tal tempo se projeta rumo ao futuro; por fim, reconhece-se que os indivíduos possuem a capacidade de agir no mundo em relação com outras pessoas,

³⁴ Uma ressalva sobre tal sucesso: vi obreiros na porta do Cine Itaú Cultural Glauber Rocha, na Praça Castro Alves (e talvez o mesmo tenha ocorrido em outros cinemas), oferecendo aos pedestres entradas para assistir à citada produção. Ou seja, em alguma medida, os exorbitantes números da bilheteria não eram devidos somente ao anseio do público pelo filme (e, em particular, dos evangélicos), mas porque a própria Universal comprava os ingressos – e aqui poder-se-ia dizer numa dupla finalidade: impulsionar, logicamente, o filme, e, através dessas “doações” aos transeuntes, utilizar a película como uma forma de evangelização (reconhecida, inclusive, no discurso da Igreja).

obedecendo ou não determinada moral compartilhada socialmente (MAIA; GERMANO; MOURA JR, 2009, p.45).

No que tange ao habitus, sua melhor visualização pode ser vista nas sociabilidades do jovem. Estamos falando aqui do período anterior à entrada definitiva na Universal. Sem renda que lhe possibilitasse outras atividades de lazer regulares e até pela “cultura de rua” dos bairros populares, a rua era o próprio lazer, extensão da casa (MELLO, 2012, p.39); o futebol – cultura estruturada num habitus das periferias – também era marcante em seu começo de adolescência.

A entrada na Igreja não reverbera fortemente no seu Eu, em sua ipseidade; seu self ainda não é dominado pela religião e seu comportamento social se aproxima sobremaneira de um habitus específico – aquele nos traz as características da população das periferias. Vemos aqui a sociedade produzindo a cultura. Mas a partir do momento no qual o jovem regressa à Igreja seu self se reestrutura cabalmente e isso impele a configuração de um novo habitus, um habitus religioso – aqui o sujeito produz a cultura.

Uma exegese: queremos saber como a vivência no sagrado se faz presente também no profano. Com vistas a esta questão, relembremos a teoria do self dialógico desenvolvida no âmbito da Psicologia. O self é constituído não por um Eu que administra todas as “variações” de meu ser (de Mim), mas há uma multiplicidade de posições relativamente autônomas do Eu que funcionam contando “cada qual a história do seu respectivo Mim” (BELZEN, 2010, p. 248). Assim, nota-se que o self pertence à esfera da identidade individual e sua pluralidade reflete, igualmente, uma variedade identitária do sujeito e não há, frisa Belzen, a existência de um Eu que centraliza e comanda as demais esferas que compõem o “Mim”. Se pensarmos no caso de Caio, no Eu-rua, no Eu-jogador e no Eu-lutador, diferenciações poderiam ser facilmente encontradas: na luta se impõe respeito e disciplina, na rua se é livre e no campo o coletivo sobressai. Essa pluralidade identitária e de “modos de ser” parece, à primeira vista, ir em direção oposta ao que buscamos neste trabalho, pois poderíamos supor o Eu-religioso, o Eu-do-trabalho, o Eu-sozinho, o Eu-família etc., distintos e sem correlações. Mas o que queremos demonstrar é que o Eu-religioso “contamina” os demais “Mins”, reverbera-se em todos eles.

Se essa pluralidade nega o Eu centralizador, a possibilidade de se romper esta lógica reside potencialmente na religião (possivelmente também nas ideologias) – ainda que de forma virtual. É uma constatação absolutamente empírica e banalizada: o sujeito religioso, ao adotar os valores e dogmas de sua religião, passa a viver de acordo com esses mesmos dogmas/valores e tende a vivê-lo (por isso virtualmente) em todos os diferentes

constitutivos do Mim. Assim, ao voltarmos-nos ao fenômeno “religião”, como fazemos nesta pesquisa, buscamos sua essência – seu caráter sacro. Mas a essência, nos ensina Sartre (2003), só pode ser revelada por uma série de aparições do fenômeno “religião”. A essência da religião aparece, assim, através das aparições que a manifestam – na subjetividade dos sujeitos, nos valores religiosos, nos dogmas e, tese central desta dissertação, nos seus espaços de sociabilidade e nas representações do bairro, estes dois últimos também entendidos enquanto aparições do fenômeno religião, entre os quais também se manifesta a essência do fenômeno religioso (suas concepções de sagrado).

A religião, pelo menos no caso dos evangélicos aqui estudados, nega a teoria de Belzen e o Eu-religioso é o centro a comandar os demais “Mins”. O fenômeno “religião” aparece no Eu-casa, no Eu-colégio, no Eu-esportista (exemplo fácil com relação ao esporte: não se xinga em “baba” de crente, o célebre palavrão baiano vira “poxa”) etc. e revela a essência da religião.

É quando a religião dirige e comanda, mas ainda não totalmente madura, as diversas posições do Eu, o momento no qual Caio abandona o Jiu-jitsu e o futebol, ou seja, abstrai-se do mundo. O jovem apenas voltou a jogar bola quando já estava plenamente tomado e direcionado pelo espírito religioso; pensa até, inclusive, em retornar para a luta que o afastou, outrora, da própria Igreja.

Vimos, pois, como a redefinição do self propiciou o surgimento de um habitus religioso; falta ainda remetermo-nos aos tangenciamentos do self com o espaço, o tempo e a responsabilidade como agente. As percepções e ações dos sujeitos se efetivam numa localização no espaço, de maneira geral e abstrata, no mundo. Esse ente, mundo, aparece no habitus religioso (da Universal) como decididamente negativo; e a ciência da localização espacial no Engenho Velho traz ainda maiores percalços – como debateremos melhor na próxima seção e, sobretudo, no capítulo seguinte –, substanciados através do espaço percebido cunhado pela religião e a afligir o Eu. À consciência de si, ao self, pesa também o fator tempo – e, para o grupo estudado, um duplo futuro: o desta vida e, mais importante, o da próxima. O habitus religioso nos traz as estruturas – através dos dogmas – para alcançar a segunda vida, reforçando ainda mais o caráter centralizador do self dirigido pela religião. Por fim, a responsabilidade como agente nos faz reconhecer que os indivíduos possuem a capacidade de agir no mundo em relação com outras pessoas, obedecendo ou não determinada moral compartilhada socialmente – exatamente onde habitus e self se interceptam. Se a ação está de acordo com os valores compartilhados, ela responde ao habitus; se não, o self abre a possibilidade de fissuras da prisão social do

habitus; neste caso, foi o que primeiramente ocorreu com Caio, quando o seu self não era ainda balizado pela religião e o fez abandonar o habitus do grupo que entrara. Posteriormente, habitus e self se reforçam mutuamente.

Quando a religião aniquila o espaço social

O título deste tópico deveria ser “quando a religião é a essência do espaço social”, mas preferimos ressaltar a destruição das sociabilidades dos membros da Igreja (especificamente dos adultos e idosos) já para chamar a atenção do leitor. Então, curiosamente, é quando há a morte das sociabilidades do querer que as concepções religiosas, em seu veio intrínseco, sagrado, reinam.

Com o caso de Caio, vimos como a teoria do self-dialógico sofre uma ruptura e o que comanda e centraliza as diversas posições do Mim é o Eu-religioso. É hora de retomar o nosso esquema que sintetiza o ethos e a visão de mundo cristã, especificado para o caso da Universal (para consultar o esquema, ver página 35).

Nosso esquema revela aquilo que há de mais próximo do cotidiano dos agentes em pauta e ressaltamos que o último elemento listado contém os demais: no pecado, ou melhor, na sua ausência, reside a vida com Cristo, a salvação, o céu (para outros, o inferno) e a vida eterna. Qualquer um que assista um culto na Universal verá como o pecado é o ponto basilar no qual se constrói a pregação e acaba por conduzir a vida de seus fiéis.

Na argumentação teórica do capítulo anterior utilizamos exemplos do cristianismo para explicitarmos a criação de um habitus religioso a partir da conjugação da posição e da condição social com o par ethos/visão de mundo. Mostramos, a partir dos símbolos da cruz e da mitologia no que tange ao retorno de Cristo, como a noção de pecado é presente no cristianismo de maneira geral e, com grande ênfase, enquanto uma verdadeira marca, na Universal. Como lembra Durkheim (1996, p.VII), por “debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá significação verdadeira”, e acreditamos ter demonstrado isso de maneira profícua.

A Universal se apoia solidamente na oralidade e o que é dito tem o mesmo valor do que está escrito: a apropriação do capital religioso confere a autoridade necessária ao valor da palavra pregada. As religiões, e não há como contradizer, indicam uma metodologia de vida (o que não quer dizer que quem é adepto de tal ou qual religião se guie estritamente por estes princípios; vimos que hoje a religião institucional dá lugar em

grande medida à religiosidade pessoal); o cristianismo possui essa característica de maneira expressa e o pecado é um produto que baliza o como se deve ou não viver, fazer, agir, pensar...

Acreditamos que a Universal leve esse conceito ao extremo e o poder que remonta ao Divino desce a hierarquia através dos sacerdotes, ganha corpo nos cultos (entendidos enquanto ritos) e atinge os leigos, o grupo de fiéis. Essa base sólida que se fundamenta na mitologia e no próprio sagrado, pois está pautado na Divindade, alicerça o como se viver, que é seguido à risca pelo grupo religioso – afinal não faz o menor sentido racional subvertê-lo. O pecado comanda e o “Diabo não brinca em serviço, espera uma brecha para destruir sua vida; o Diabo é psicopata, rapaz, fique aí brincando”; então, esteja sempre atento e vigilante, cada dia e a cada passo que deres, pois o coisa ruim está a sua espreita. E onde mora o Diabo? *No mundo!* Ou melhor, o reverso, é o mundo que reside nele, pertence a tal espírito, como nos diz a própria Bíblia e que é sempre base da resposta quanto à pergunta “o que sua religião diz acerca do mundo, o que ela representa?” – *O mundo jaz no maligno*:

[...] quando ele [Jesus] anuncia pela primeira vez a sua morte – a morte ao mundo *já desde sempre ocorrida* –, a Pedro, que, perturbado, lhe diz “Tem compaixão de ti, Senhor; isso de modo algum te acontecerá”, Jesus replica: Arreda, Satanás; tu és para mim transtorno, porque não cogita das cousas de Deus, e sim dos homens” (*Mat.*, 16, 20). Satanás aqui denomina o mundo dos homens. Das coisas dos homens [...]. Para o próprio Jesus, o mundo é “insídica” e “armadilha” – por isso ele o teme. Por isso *tem de* falar de sua morte. E de sua ressurreição. Que não é um retorno à vida [mundana, pode-se dizer], um renascer, após a morte do corpo [...]. A ressurreição é a própria morte: a morte para a exterioridade da Lei, que é vida na interioridade da fé, ou seja, da *consciência* (*Grifos do autor; grifos nossos*. VITTIELLO, 2000, p.151).

Se o neopentecostalismo exalta a riqueza mundana, o mesmo não se pode dizer do *espaço*. Há uma negação da espacialidade do mundo, a não ser que tal espaço esteja sob o julgo de uma igreja evangélica, seja ele um território sagrado (os templos) ou mesmo atividades outras em diversas localidades que sejam conduzidas pelas instituições religiosas. O espaço em geral aparece como *carga negativa* por conta da visão cristã e tal visão embute uma moral, o ethos do grupo. Da mesma forma que o self encontra-se impregnado pela religião, assim também emerge o habitus. O próprio modo de vida entre um membro economicamente favorecido e outro com renda próxima dos residentes do Engenho Velho – pelo menos quanto à constituição do espaço social – não deve diferir tanto, o roteiro casa-igreja-trabalho é o cerne das sociabilidades destes evangélicos. Há uma negação da vida presente, *terrena*, para uma vida com Cristo à eternidade – *bem longe do espaço*. Relembremos as palavras de Fernandez (ver página 31), quando a autora

afirma que a cidade se encontra dividida entre espaços da salvação e da perdição, diferenciações territoriais de onde se pode ou não circular. Mas, salvo os templos e locais onde a mão da igreja se estende, todo e qualquer espaço, aprioristicamente, é tido como profano – na pior acepção que tal palavra pode adquirir: pertencente ao Diabo e sua horda de demônios (veremos, em contraste até mesmo poético, como o espaço é visto como sagrado no Candomblé). Assim, reiteramos: não é apenas uma negação da vida, dos prazeres mundanos, da tentação da carne – mas é também uma negação do espaço.

Vimos como o percebido, o caráter sensorial do espaço, ganha relevo e se pronuncia frente mesmo ao concebido e incide sobremaneira no vivido. O espaço vivido, por sua vez, assume a veste religiosa e aparece com uma dupla face, ou seja, é também concebido (pela fé): remonta ao sagrado e ao habitus do grupo. A metáfora do habitus enquanto prisão social se torna quase literal neste caso.

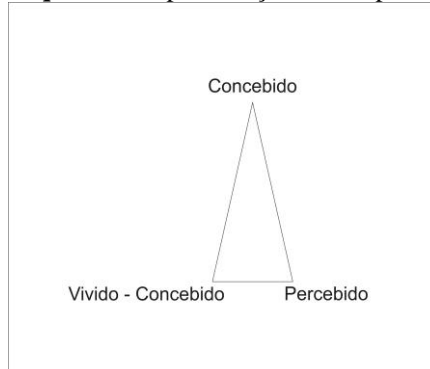
Com a primazia do percebido sobre o vivido, a tríade lefebvriana ganha outra forma e ambos (espaço percebido e espaço vivido) tendem a se aproximar e, no limite, a se sobrepor. Frente à forma tradicional da tríade de Lefebvre (Esquema 5), teríamos, então, um novo arranjo (Esquema 6). Aqui, além da aproximação entre o vivido e o percebido, tal vivido é vivido-concebido – mas não o concebido do modo de produção capitalista, que continua devidamente situado em seu polo na tríade – ou seja, este vivido tem um caráter dogmático, *concebido*, pautado no ideário da instituição religiosa.

Esquema 5: Tríade Lefebvriana



Fonte: Lefebvre, 2000.

Esquema 6: Aproximação vivido-percebido



Autor: Caê Carvalho.

Dissemos, anteriormente, que o esquema teórico de Lefebvre nos fornece um panorama geral para compreendermos a produção do espaço, mas que, segundo o autor, texturas e sentidos viriam complementar esse esquema. Por exemplo, o par centralidade-periferia se constitui como formas e estruturas (p.110). Porém,

a produção do espaço apreende-se dessas estruturas e as faz entrar nos conjuntos (texturas) muito diversos. Quem diz *textura* diz também *sentido*, mas para quem? [...]. Para qualquer um que vive e age no espaço considerado, “sujeito” dotado de um corpo, às vezes “sujeito coletivo”. Para um tal “sujeito”, o agenciamento das formas e estruturas corresponde às funções do conjunto. (LEFEBVRE, 2000, p.110).

A textura e o sentido das estruturas e formas espaciais ganham as cores do percebido e por isso a negatividade do espaço e a aproximação entre o vivido (por sua vez, também concebido, como vimos) e o percebido. Se o mundo possui sua espacialidade (a mundanidade do mundo, nos termos de Heidegger), a presença, o ser, esse ser que age no espaço, possui uma espacialidade – nos ensina o filósofo. No habitar a terra, o ser vai de encontro às coisas (e às outras presenças) a partir da fixação das distâncias e das direções, estas escolhidas e aquelas suprimidas pelos sujeitos em seu caráter ontológico, ou seja, de possuir uma espacialidade e de agir espacialmente em seu viver cotidiano.

O que queremos ressaltar é o seguinte: a negação da vida em nome da vida segunda *só é possível pela negação do espaço*, inibe-se o caráter ontológico da presença – sua espacialidade – pois esta só se desenvolve na mundanidade do mundo e já vimos como o espaço (mundo) é tratado pela Universal.

João de Mello (2012, p.57) ao discorrer sobre o lugar, afirma que lugares próximos ou mesmo o lugar onde estamos podem ser afetiva e culturalmente afastados, distantes, e, em contrapartida, lugares longínquos podem ser amados, dotados de valor topofílico. A literalidade da argumentação do geógrafo pode ser tomada metaforicamente para o caso dos evangélicos (ou, no fim das contas, até de modo literal). O próximo, o que se vive, o lugar ao qual se está imbricado, é negado, rechaçado. Já o lugar distante – e tão somente – é o que merece nossa consideração e amor, o paraíso do céu: “eu não tenho sentimento por ninguém”, declarou Caio (entrevista realizada em 07/09/2015) quando perguntei se tinha algum sentimento especial pelo Engenho Velho. Isso não quer dizer um ódio declarado ao mundo, ou ao Engenho Velho, ou as pessoas, mas a única coisa que deve importar, no fim das contas, é: a salvação de minha alma está garantida?

Nesta perspectiva é que se entende o surgimento de abstenções do mundo, negações do espaço e das sociabilidades do querer – daí seu aniquilamento –, restringidas ao âmago das atividades religiosas. Apenas neste contexto que ganha sentido a fala do Pastor ao término dos cultos (presenciei o mesmo dizer em duas oportunidades): “quando acabar o culto, vocês vão pra onde, Igreja?”. Para casa, é claro, onde o espaço só é habitado pelo Satanás se os fiéis assim deixarem brechas em sua vida.

Ao perguntar sua história no bairro, D. Carmelita nos diz que “é da casa pra Igreja, da Igreja pra casa” (entrevista realizada em 17/09/2015). Ao perguntar pelo lazer de D. Mary, temos: “Lazer? É o quê: ir pra Igreja, da Igreja para casa. Trabalhar, ir na praia” (entrevista realizada em 22/09/2015). Me surpreendo e me alegro com a praia. Decepção em seguida. Ao perguntar qual praia ela gosta de ir, a irmã me diz que tem preferência pela Ondina, mas que já não vai mais para lá. Da mesma maneira, para D. Neide, na vida de hoje, “o que acaba [única opção] de lazer é a Igreja” (entrevista realizada em 31/08/2015).

Vejamos a situação bizarra da própria D. Carmelita ao perguntarmos o que a senhora tem como atividade de lazer, para se divertir...

Divertir?! Lugar nenhum. Não tenho vontade não, não vou mentir (risos [dela]). Às vezes, até mesmo as meninas da Igreja me chama (sic) pra eu ir passear; eu não vou mais à praia, não tenho mais vontade; não vou, assim, a um zoológico, esses passeios, assim, nenhum. Só aqui mesmo [Igreja] e daqui vou pra Catedral também pra reunião de três horas, dia de domingo.

Se o exemplo de D. Carmelita é o mais perfeito para ilustrar o que queremos, deixa-se a mostra na própria fala da evangélica que as pessoas da Igreja também passeiam, visto que a mesma é convidada pelas colegas da Universal. No entanto, o caso desta entrevistada não é de modo algum singular e, nas falas de D. Neide e D. Mary, se vê o aborto das sociabilidades do querer. É por isso que os membros da Universal respondiam que o único laço topofílico, definidor de um lugar nos termos desta pesquisa, é com a Igreja e a casa. É interessante comparar as respostas dos evangélicos com a dos candomblecistas: destes, apenas dois responderam que os terreiros eram considerados também um lugar antes de perguntarmos se “seu” território sagrado se configura enquanto tal (um lugar); o grupo evangélico era a simetria perfeita – apenas dois entrevistados não colocaram de início a Igreja, que vinha até antes nas falas do que as próprias casas em algumas entrevistas.

O aborto das sociabilidades do querer em espaços públicos é ainda mais perceptível entre os membros convertidos mais recentemente, trazendo-nos uma espécie de transição entre o antes e o depois da Universal. Osvaldo comenta o seguinte, ao perguntarmos se ele sentia diferença e falta dos locais que frequentava, antes da Universal e agora, neste novo período, quando retornou à Igreja:

Tenho, porque, depois que eu parei de frequentar a Igreja, tinha um time que eu era convidado a participar, só que era assim, uma parte do elenco era cristão e outra parte não era [aqui, o rapaz, 32 anos, já está novamente na Igreja]; aí, ou seja: a minha aproximação, entre aspas, era mais com o pessoal que não era cristão [...]; às vezes, quando terminava o treino da gente, quando acabava o

treino... a maioria parava pra tá (sic) bebendo. Muitas vezes, sem tá fazendo consumo, eu me sentia prejudicado. Na hora ali, no momento da emoção, eu tava no meio dos meninos, eu não tava preocupado com nada. Quando eu chegava em casa pra refletir, eu parava pra analisar, o erro que eu tava cometendo, que mesmo que eu não tava consumindo eu tava no meio de gente que tava consumindo.

Como solução, Osvaldo parou de jogar bola; talvez se a Universal conseguisse reunir um time constante para jogar, pudesse atrair o interesse de nosso entrevistado. Mas mostramos como as sociabilidades do querer são vitimadas pelo habitus religioso.

Olhando mais uma vez as palavras de D. Carmelita, de onde emana a vontade de não ter vontade de tecer as sociabilidades do querer (salvo na Igreja), de onde surge o anseio de supressão desse laço fundamental que nos fala Dardel entre o homem e a Terra senão de um ethos e de uma visão de mundo cristãos? Já dissemos no que consiste estes termos de acordo com a concepção religiosa da Igreja estudada. O habitus assim conformado responde pouco às estruturas sociais e é permeado e dominado pela religião.

Quanto à negação do espaço que tal habitus acarreta, vejamos os mapas mentais dos evangélicos frente ao bairro (vivido? Para quem atinge a vida adulta, é certo que não); vale dizer que não houve, por parte dos entrevistados, nenhuma animosidade com relação a fazer os mapas. Aos que disseram não saber desenhar, fiz a rua principal (inspiração que tive a partir dos desenhos dos candomblecistas, meus primeiros entrevistados) e pedi para que me falassem o que queriam representar e me dissessem mais ou menos onde se localizava; quem se revelou contrária a construí-lo (uma entrevistada), e deu a entender que não queria e nem iria fazer o mapa (Fábia³⁵), eu não insisti (pelo fato de a entrevistada perceber, no fim das contas, que eu não queria mais nada da Universal além das questões que tangem a este trabalho e que não havia, de minha parte, uma entrega espiritual). Enfim, ao solicitar dos entrevistados o desenho, foi posto o seguinte: “gostaria que você colocasse no mapa os locais que são importantes pra você ou relevantes para o bairro”.

³⁵ Outros entrevistados também não fizeram o mapa. Dentre os candomblecistas, Tomás, pois a entrevista fora realizada por telefone (não-morador do bairro) e das vezes que marcamos no Terreiro para realização do desenho, o mesmo se encontrava atarefado por conta das ocupações – que são inúmeras – no recinto religioso; Leandro, Pai de Santo de um terreiro em Pernambuco, não morador do bairro, também não o fez. Disse que não saberia compô-lo, pois sua real ligação não era tanto com o bairro, mas sim o Terreiro do Cobre. Do lado dos evangélicos, além de Fábica, não fizeram o mapa Osvaldo – o rapaz parou de frequentar a Igreja, não sei se procurou outro templo da Universal – e também Vítor e Márcio; já no final desta pesquisa minha relação com os membros da Igreja ficou muito desgastada, justamente porque houve progressivo abandono de minha parte às idas para a Universal. Já percebia certo distanciamento e não mais a alegria de verem um possível membro para o grupo. Por conta disso, preferi não pedir os mapas para estes dois (as entrevistas foram realizadas antes e, por causa do tempo, uma vez que as mesmas eram feitas antes do culto, os mapas acabaram ficando para depois).

Figura 12: Mapa Mental, D. Neide

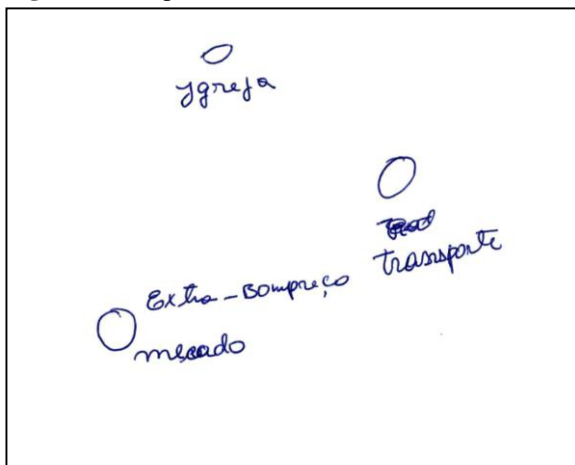


Figura 13: Mapa Mental, D. Mary

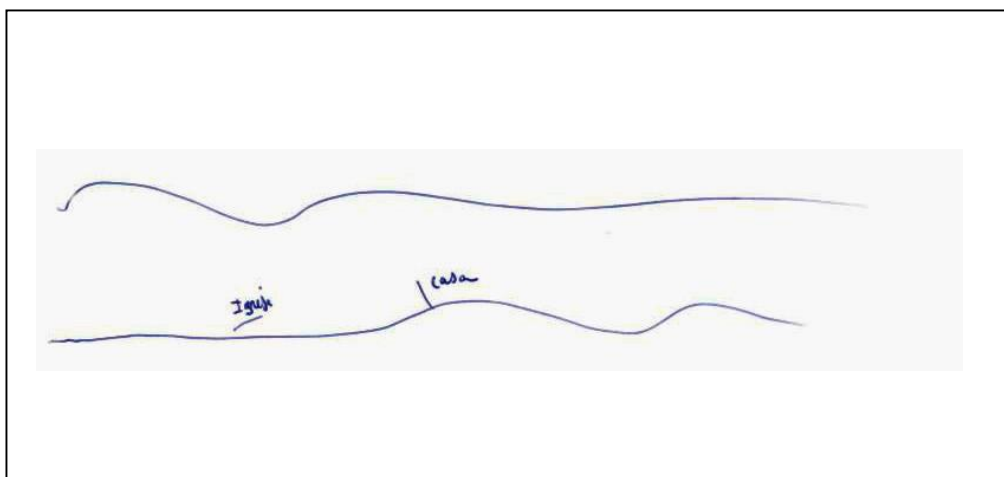
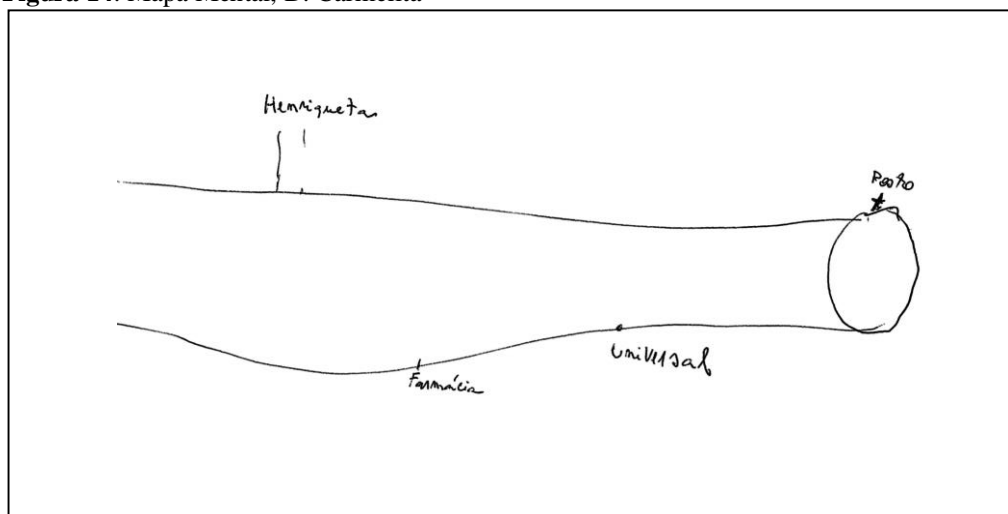


Figura 14: Mapa Mental, D. Carmelita



O mapa de D. Jade, além de retratar a irmandade dos terreiros – bem diferente entre os evangélicos que não colocam uma Igreja sequer que não seja a sua –, traz ainda a Igreja Católica do bairro e um ponto de acarajé. D. Marta pontua, além dos terreiros³⁶ e da Igreja Católica (a Paróquia da Santa Cruz), a qual ela ajudou na fundação, “casas comerciais” em geral e, especificamente, o Verdurão, um mercadinho local de frutas, legumes, verduras etc. (ao lado do Verdurão, está um quadrado, a sua casa que é também seu Terreiro). A “afetação” – a incidência do espaço sobre o eu, numa relação fundamental com o próprio self (MORANTA; POL, 2005, p.288-9) – é completamente diferente para os candomblecistas: sentimentos díspares advêm para os distintos grupos, como veremos no capítulo seguinte.

Tais mapas expressam e confirmam, a nosso ver, além de outras características que levantaremos mais adiante, aquilo que já ressaltamos: *a vida futura se alcança pela negação do espaço*. O mapa mais marcante que traz à tona de modo cabal essa negação do espaço é o de D. Neide. Os pontos oferecidos pela evangélica (Igreja, Transporte [final de linha] e Extra/Bom Preço [mercados]) não se dispõem no espaço daquela forma feita pela senhora no mapa. Não seria exatamente um triângulo, mas quase uma linha reta – mais um sinal de que o espaço pouco importa para ela.

Um mapa com a profundidade deste que se segue dificilmente teria sido construído por um evangélico: pois os valores pelo bairro são distintos, a importância para ambos os grupos é discrepante e tendemos a não ser “afetados” pelo espaço se o negamos constantemente. Vejamos o mapa de Janaína³⁷:

³⁶ À exceção das “casas comerciais” (que não aparecem dispostas como figura, somente a grafia; assim também é o “Verdurão”, na parte inferior do mapa) e da Paróquia, todo o restante do mapa é composto por terreiros.

³⁷ O mapa da entrevistada foi refeito por mim, pois mal se podia ver o traçado de seu desenho quando o escaneamos. Advirto que tentamos mantê-lo inteiramente no original: as curvas, a localização, os nomes e, inclusive, a grafia das palavras (a única alteração foi um “condensamento”, pois o complexo mapa de Janaína abrangia a frente e o verso de uma folha de ofício; como já teríamos que redesenhá-lo para que se tornasse legível, optamos por reestruturá-lo em uma única folha, uma melhor maneira de visualizar o próprio mapa.

Figura 19: Mapa Mental, Gabriel

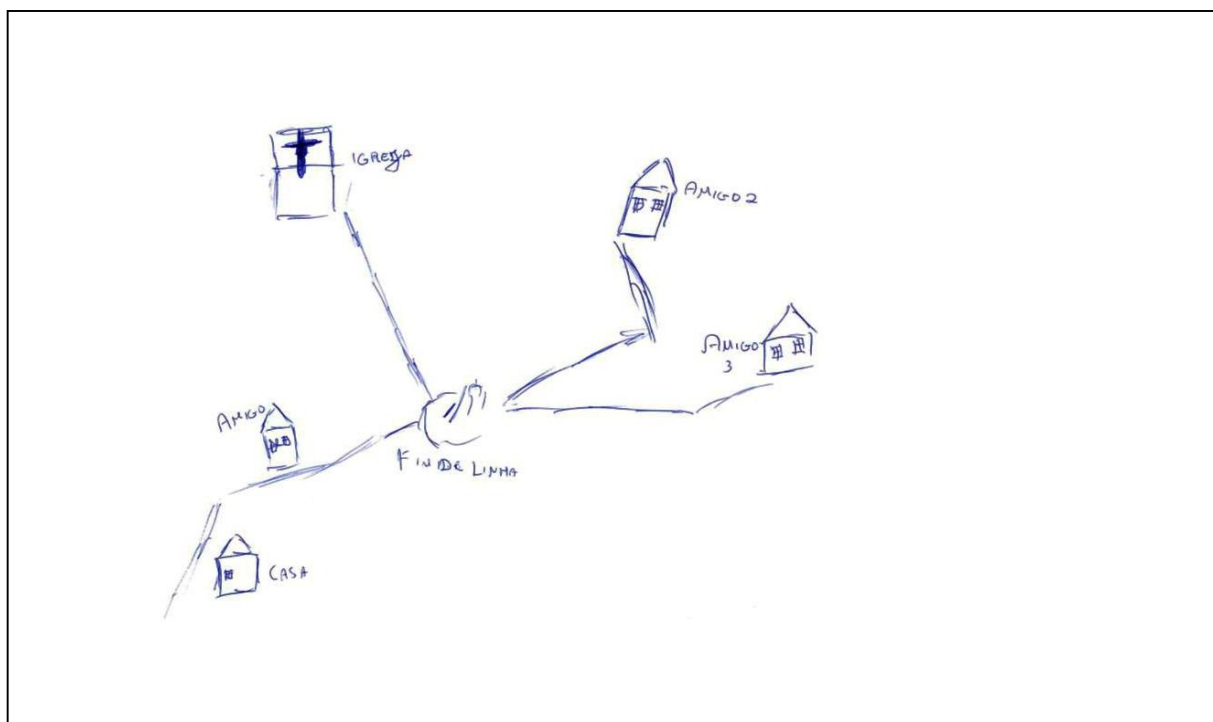
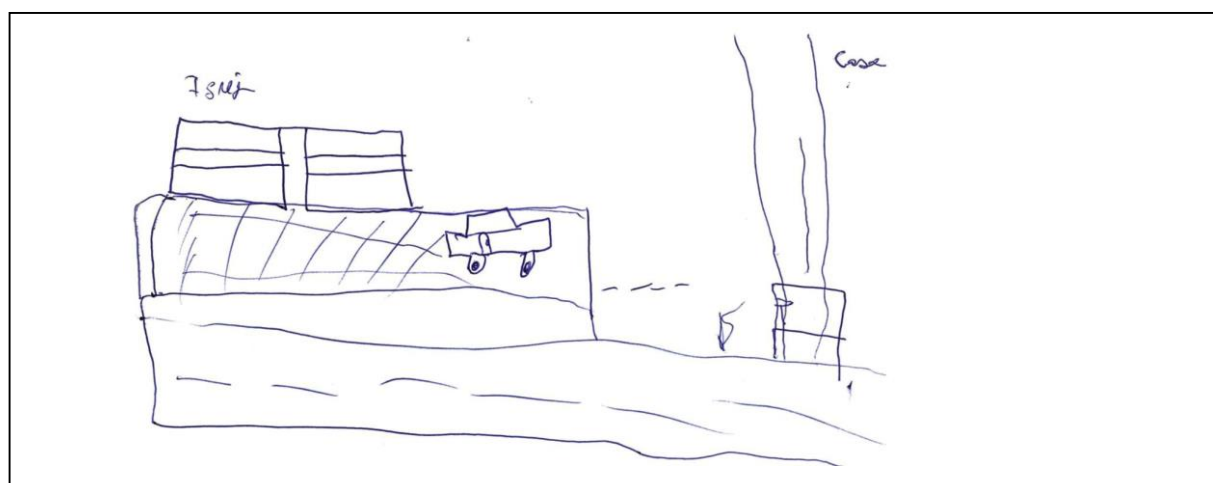


Figura 20: Mapa Mental, Caio



Esses últimos mapas mentais foram feitos por evangélicos (adolescentes) e dois deles são mais elaborados que os desenhos anteriores realizados por seus pares mais velhos. Talvez isso se deva ao fato de serem, justamente, adolescentes, e a morte das sociabilidades do querer não atingem esse grupo etário da Universal, ainda mais no caso de Gabriel, o único evangélico que não tem suas sociabilidades restritas ao âmbito da Igreja e, por isso mesmo, apesar de apresentar poucos referenciais para o Engenho Velho como um todo, listou as casas de seus amigos no bairro; Athayde, por sua vez, fez o mapa

desenhando a paisagem posta aos seus olhos, o que não seria exatamente um mapa mental como os demais fizeram.

Apresentamos, por fim, os demais mapas cunhados pelos candomblecistas.

Figura 21: Mapa Mental, Seu Natan

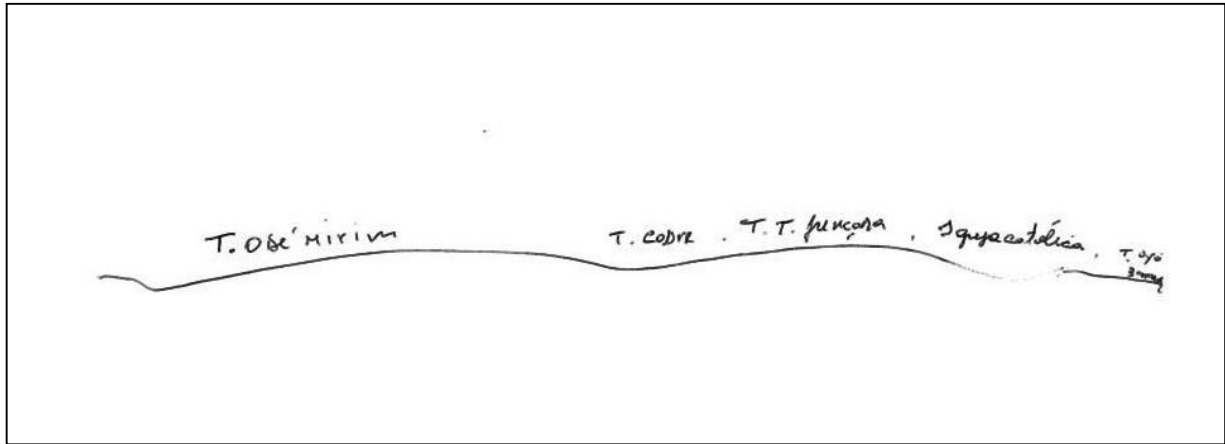


Figura 22: Mapa Mental, Manuel

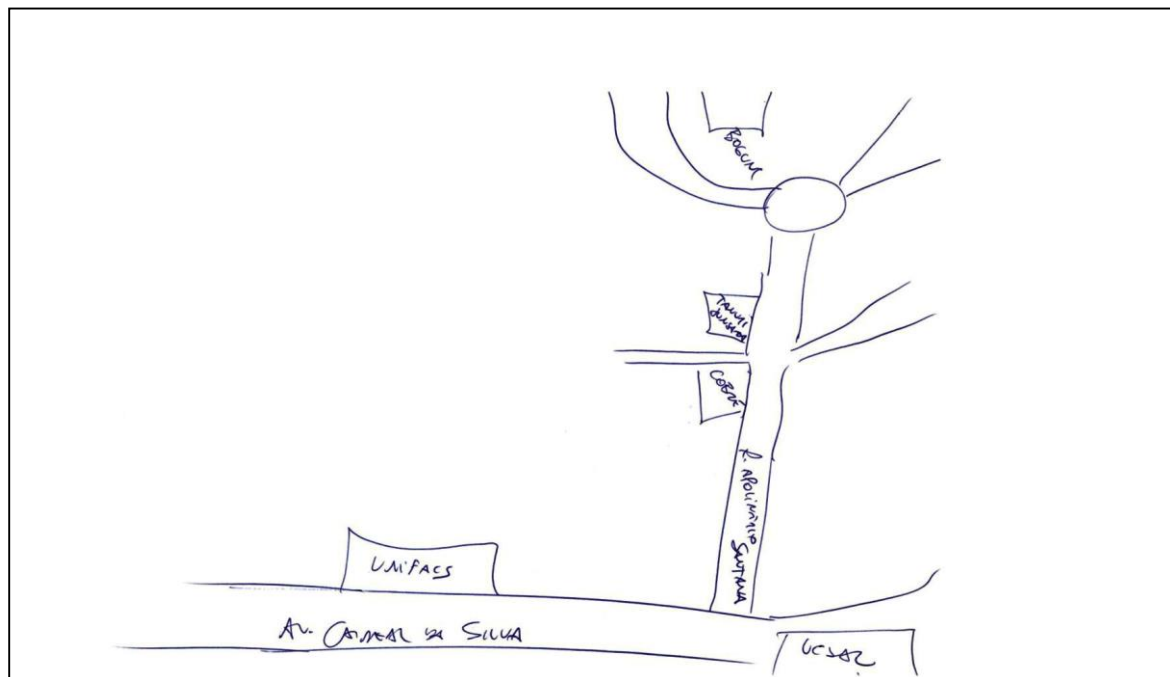


Figura 23: Mapa Mental, Cauã

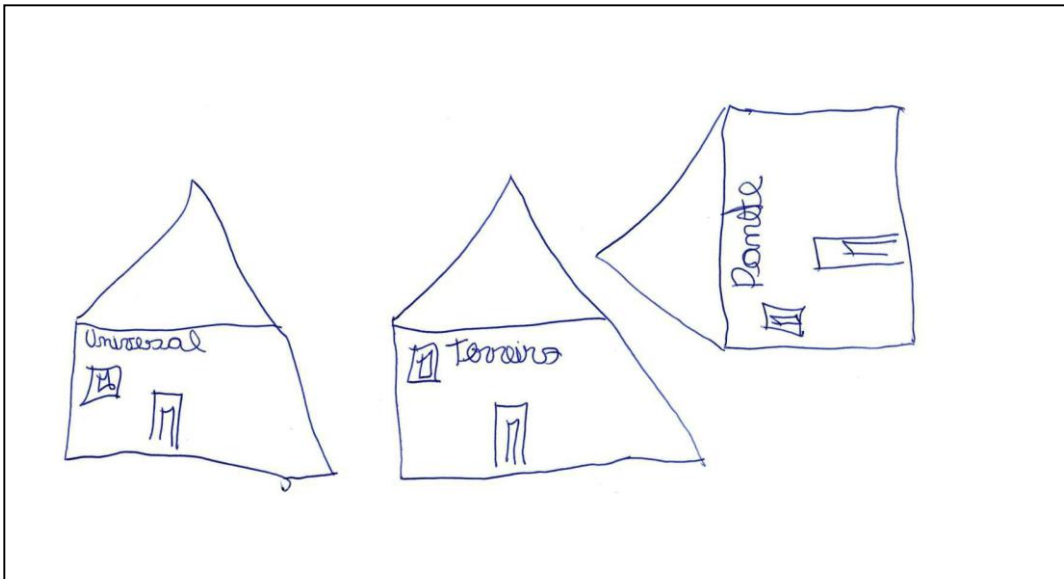


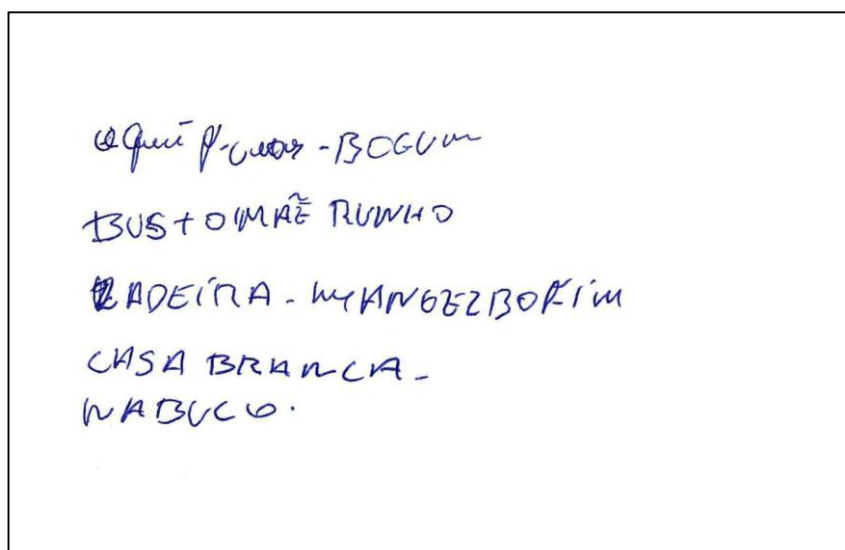
Figura 24: Mapa Mental, Edilson

No topo do Bairro fica o terreno do Bobum.

No meio fica a Igreja Católica
Os Sinos com a sacada do terreno
feito pelo terreno também.

No Saida tinha um chafariz onde
as pessoas na década 80 pegava
a água para beber.

Figura 25: Mapa Mental, Teco



Estes desenhos são, em geral, menos elaborados do que os primeiros trazidos no pelo povo de santo. Entretanto, vale dizer que *enunciações* acompanhavam esses mapas – nunca verbalizadas pelos evangélicos. Por exemplo, ao olharmos o mapa de D. Marta, veremos que a mesma colocou “casas comerciais”; se ela foi a única, de fato, a desenhar tais formas, vários outros candomblecistas citaram-na verbalmente, e, no intuito de não interferir, não pedi que dispusessem no mapa tais casas (mas não poderia me furtar a citar tal fato neste momento). Da mesma forma, vários candomblecistas falavam de “uma infinidade de terreiros” (Manuel, por exemplo), mas, no desenho, ilustravam apenas alguns. O único mapa verdadeiramente pobre dentre os candomblecistas e que podemos equiparar ao dos evangélicos é o de Cauã, mas influenciámos sem querer sua representação do bairro: eu carregava os mapas em um envelope e o entrevistado viu o desenho de Athayde; sem a mesma capacidade para nos dar um panorama abrangente do lugar, como fez o evangélico, ele situou apenas a padaria, seu Terreiro (que é também sua casa) e a Universal.

Os mapas de Edilson e Teco não foram, bem verdade, um *desenho* (provavelmente um erro na minha forma de comunicar tenha levado a apresentarem o bairro dessa forma); no entanto, não deixa de serem válidos como uma forma de representar e enunciar o bairro.

Mas voltemos à negação do espaço pelo ideário cristão particularizado pela Universal, tema principal deste subitem. Na construção do raciocínio de Milton Santos sobre um possível objeto geográfico, o autor passeia pelas contribuições da Sociologia. Ao discorrer sobre o pensamento de Durkheim, de que a ação humana se cristaliza em

objetos físicos, cristalizações imateriais também existiriam, como a lei, os costumes, as obras de arte etc. Contudo, acrescenta o geógrafo:

As formas sociais não-geográficas tornam-se, um dia ou outro, formas sociais geográficas. A lei, o costume, a família, acabam conduzindo ou se relacionando a um tipo de organização geográfica. A propriedade é um bom exemplo porque é, ao mesmo tempo, uma forma jurídica e uma forma espacial. A evolução social cria de um lado formas espaciais e de outro lado formas não-espaciais, mas, no momento seguinte, as formas não-espaciais se transformam em formas geográficas. Essas formas geográficas aparecem como uma condição da ação, meios de existência - e o agir humano deve, em um certo momento, levar em conta esses meios de existência (SANTOS, 2006, p.48).

No nosso caso isso se manifesta de um modo um tanto particular. O habitus religioso – essa forma social não-espacial – não se manifesta espacialmente, ou melhor, o que defendemos: emerge espacialmente por ausência, com a “morte” do espaço. A ausência do espaço é sua manifestação espacial. E isto também se remete à sacralidade da religião; se o santo faz referência ao mais alto, aquilo que não pode ser tocado e sequer visto – Deus nunca desvela sua face aos seus profetas – o sagrado pode ser almejado, manipulado, destruído e consumido. Porém, o sagrado também pode fazer referência a “algo execrável que deve ser rechaçado. Sagrado pode chegar a significar ‘execrável, condenável, sinistro’ (assim como o *sacer* latino)” (TRÍAS, 2000, p.121). A negação do espaço, do mundo – esse ente execrável –, é tão sacra quanto a vida com Cristo e ambos não se dissociam. Afinal, não há ação sem lugar (CHAVEIRO, 2012) e a negação do eu, o sacrifício de si, o esmagamento do Ego – o que resume, para nossos entrevistados, o que é ser cristão – só se concretiza com a renúncia do espaço vivido, com a morte das sociabilidades do querer.

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

Para finalizar, comentaremos, para o caso dos evangélicos aqui estudados, se o vivido religioso se coaduna num espaço vivido nos termos de Henri Lefebvre. Dissemos que a religião, enquanto regradora moral e da própria liberdade, está em contraposição ao espaço vivido, detentor da história de um grupo e local prioritário ao desenvolvimento da

liberdade, da fruição e das emoções. A negação do espaço pelo ideário cristão – presente na Universal, mas também em outras igrejas evangélicas que se balizam na luta cotidiana entre Deus e Satã (BESSA, 2006, p.41), tendo, como subproduto, a renúncia do espaço, da carne e ainda de si – nos leva a pressupor que o vivido se dilui frente ao concebido religioso, fundamentado nos dogmas, na mitologia e, portanto, no Divino. Mas da mesma forma que o poder não pode ser visto em seu viés puramente repressivo, como alerta Foucault, e sim criador, gerador, assim também é a religião. A morte da espacialidade do mundo tem como contrabalanço o espaço sagrado, absoluto na vivência dos fiéis. Assim, a angústia possivelmente imaginada pelo leitor quanto à negação da vida – e, portanto, do espaço em geral, tido como profano por essência – *não existe para tais evangélicos*, e se o vivido se constringe ao concebido religioso, o vivido somente emerge, então, no e para o espaço sagrado (a Igreja). À carga negativa do espaço em geral, a religião provê um espaço absoluto, sagrado, d’onde o vivido – com os caracteres conclamados por Lefebvre! – emerge e se torna o lugar basilar da vida dos evangélicos.

Como dissemos há pouco, à exceção da casa, o território sagrado é o único lugar topofílico para tal grupo religioso; seu absolutismo se dá pela relativização de tudo o que é externo ao ambiente sagrado, como se constata nas falas dos pastores e também reproduzidas – porque fielmente internalizadas – pelos demais integrantes deste credo particular: “eu não sei como tem gente que prefere esse mundo lá fora do que esse Deus maravilhoso”; “se eu tenho Deus eu não preciso de mais nada”. Daí também se explica a vontade de não ter vontade de tecer as sociabilidades do querer, de viver em tal ou qual espaço que não o religioso. Dado o absolutismo do sagrado, qualquer outro lugar não supre o que se encontra na Igreja e é por isso que “a semana passada, a semana retrasada, eu fiquei sem vim (*sic*) assistir a reunião e eu senti a diferença de me comportar em casa, do meu bem estar: dá pra sentir a diferença entre os dias que eu venho assistir e que eu não venho” (Osvaldo, entrevista realizada em 16/10/2015; devo frisar que nem levantei essa questão ao entrevistado, ele quem sentiu a necessidade de explorar esse sentimento); de maneira similar, a Igreja ocupa inteiramente as sociabilidades de D. Neide e Maria Montenazo (2006, p.46) alerta que o investimento moral cobra a regularidade da presença na Igreja – o Pastor comenta, vez por outra, que “o verdadeiro cristão se fica um dia sem ir na Igreja, sente falta, se sente diferente”:

Você costuma frequentar a Universal quantas vezes por semana?

Ó, às vezes é de domingo a domingo: segunda, hoje faz corrente [quer dizer uma empreitada de acompanhar durante semanas esse dia de culto, no caso, às segundas, assuntos financeiros], amanhã [outra corrente], quarta-feira: crente que é crente tem que vim (*sic*) a Igreja domingo e quarta; quinta-feira faço

terapia do amor; sexta-feira, as mesmas correntes [terça e sexta são sobre doenças, mal olhado, “macumbaria”], às vezes eu venho, às vezes eu não venho não; e sábado, sábado de manhã; e domingo é domingo (D. Neide, entrevista realizada em 31/08/2015).

Se o leitor sentiu falta de analisarmos detalhadamente a cosmogonia do Candomblé, é porque a mesma só se fará inteiramente presente quando olharmos as representações do bairro, tema do nosso próximo capítulo.

5. O Engenho Velho em representação: entre a topofilia e a topofobia

O debate que se segue pretende discutir o “lugar Engenho Velho” e como o mesmo é vivido/experenciado diferentemente entre os distintos agentes desta pesquisa, candomblecistas e evangélicos. As representações do bairro, apesar das similaridades, possuem alguns graus de variação de acordo com os grupos analisados; já o sentimento despertado pelo lugar muda radicalmente para os distintos agentes e, nas extremidades, segundo o povo de santo e os jovens evangélicos, o Engenho Velho aparece enquanto lugar topofílico e como espaço (ou lugar) topofóbico, respectivamente. Entre a efusão e a repulsa, encontra-se o grupo constituído pelos membros mais velhos da Universal, que não enxergam o bairro pelo prisma da topofobia nem da topofilia. Como o Engenho Velho aparece para estes agentes? Veremos adiante.

O conceito de topofilia – introduzido na Geografia por Yi-fu Tuan (2012) a partir das ponderações de Bachelard (1998) – é certamente muito mais conhecido que o seu reverso, a topofobia. Como já discorremos sobre o que seria a topofilia – um “elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico” e se “difuso como conceito, [no entanto, é] vivido e concreto como experiência pessoal (TUAN, 2012, p.19)” – talvez seja autoevidente o que temos em mente por topofobia, mas algumas palavras a mais podem ser introduzidas:

Em resumo, topofilia inclui qualquer coisa dos ambientes que nos faça senti-los como estar nos relaxando ou estimulando, e tudo que nas nossas atitudes ou costumes nos capacite a experimentar locais como dando-nos prazer. [...] [além da importância da topofilia estar explícita na pintura, na recreação ao ar livre, projetos arquitetônicos e urbanísticos etc.] sua importância também é conhecida por todos os que se preocupam, mesmo ocasionalmente, em atentar ao mundo que o circunda [...].

[Entretanto] as experiências de paisagem e de lugar podem ser topofóbicas. Literalmente, isso significará que estamos com receio ou medo delas, e rejeitado por elas [...] [inclui] todas as experiências de espaços, lugares e paisagens que são de modo algum desagradáveis ou induzem a ansiedade e depressão (RELPH, 1979, p.19-0).

Esses sentimentos estão opostos entre os candomblecistas e os jovens evangélicos e aprofundaremos as discussões de como o bairro emerge para estes três grupos - justamente, (1º) os jovens e (2º) adultos da Universal, por fim, (3º) os candomblecistas. Uma gradação afetiva distingue os grupos e iniciaremos nossa escala de maneira ascendente.

Antes, porém, quando nos voltamos à identidade do Engenho Velho (em linhas gerais), a mesma foi balizada pela afetividade e pela “prestatividade”, como comentou em entrevista, o evangélico Osvaldo, fundamentada pelos laços entre vizinhos, traço marcante de bairros populares (SERPA[b], 2007). Aqui, candomblecistas e evangélicos não se distinguem nas respostas e citaram esse ponto como marcante para o bairro. Essa característica do lugar estudado já havia sido notabilizada por Estela Ramos (2013) em sua tese de doutorado, identidade que a autora associa à forma cultural negra. Como salientam alguns pesquisadores (BERKENBROCK, 1997; GIROTTI, 1999; BENISTE, 2004; OLIVEIRA, 2006), esta forma cultural negra, para utilizarmos-nos das ideias de Ramos e associá-las aos demais autores citados, deve muito à religião do povo negro (ideia fundamental também em Oliveira) e a marca da solidariedade, do apreço pelo todo e não somente de si, é ponto central da cosmovisão africana, cuja síntese é muito bem expressa pelo ideário do Candomblé.

Se entre candomblecistas e evangélicos essa identidade foi reconhecida como a imagem que representa o Engenho Velho, ao esmiuçarmos um pouco mais a análise das entrevistas, veremos que alguns dos evangélicos se debatiam em dificuldades para definir a identidade do bairro, como pudemos constatar seja em Athayde, D. Neide ou D. Mary. Ao perguntar qual seria a identidade do bairro a Athayde, temos uma pausa de oito segundos seguidos de “difícil essa”; dou a ele mais tempo para pensar e uma nova pausa, essa de dez segundos, se faz presente; tento, então, ajudá-lo: o que é que torna o Engenho Velho, por exemplo, diferente, do Vale da Muriçoca, da Ondina, da Pituba. O que é que tem aqui que diferencia o lugar? “Eu acho que os mercados: mercados de fruta, de coisa pequena, de vez em quando a gente faz compra aqui em cima e vem com aquele monte de coisas” (Entrevista realizada em 22/07/2015). As falas de D. Mary e D. Neide se assemelham: aquela diz que “é um pouco bom” e esta afirma o Engenho Velho possui “boa, uma identidade boa; eu gosto daqui” (Entrevistas realizadas em 22/09/2015 e 31/08/2015, respectivamente).

Pelo lado dos candomblecistas, o bairro também emergia enquanto lugar da religiosidade – as religiões sendo uma marca forte do Engenho Velho (apenas uma

evangélica, Fábria, assim o fez). É deveras interessante notar que quem atribui essa característica ao bairro e, por aí, assevera a imagem do próprio Engenho Velho, não o faz, muitas vezes, considerando apenas sua religião particular, ou seja, o próprio Candomblé, mas engloba todas as religiões³⁸: não é este ou aquele credo específico – mesmo com o senso comum a apregoar que o Engenho Velho é o lugar dos terreiros (reconhecido, inclusive, por alguns evangélicos) –, mas o todo, a visão de conjunto, ideia candente na forma cultural negra sustentada por um habitus religioso peculiar, negro-candomblecista (vale a ressalva que, diferentemente de seus pares evangélicos, Fábria engloba todas as religiões; os demais evangélicos não citam a religião quando confrontado com a pergunta “qual a identidade do bairro?”, mas deixa-se à mostra, no discurso cotidiano, como a imagem do bairro é associada aos terreiros, e tal fenômeno é sempre visto com maus olhos, à exceção de Gabriel).

Podemos dizer, então, que a identidade do bairro – bem como os seus limites formais: “onde começa e termina o Engenho Velho?”, respondidos similarmente³⁹ para ambos os grupos – encontra-se relativamente unificada em torno da solidariedade interna, um senso de comunidade, conquanto da religiosidade (se não expressa pelos evangélicos, notada no cotidiano). Esse fenômeno não causa grande surpresa, tal unidade (relativa), pois o bairro pertence àquela categoria de “pedaços da realidade social’ que possuem uma identidade mais ou menos inconfundível para um todo coletivo”, identidade esta “intersubjetivamente aceita pelos seus moradores e pelos moradores de outros bairros da cidade, ainda que com variações” (SOUZA, 1989, p.149). A variação, aqui, ficou a cargo da negritude enquanto elemento identitário do bairro ressaltado pelos candomblecistas de maneira maciça e apenas lembrada pelos irmãos adolescentes Gabriel e Fábria.

Expostas essas considerações iniciais a respeito das representações do bairro, passemos à análise de como o Engenho Velho se configura para cada grupo listado.

³⁸ Os candomblecistas se dividiam, ora citavam todas as religiões e ora apenas o Candomblé como elemento marcador-identitário do lugar.

³⁹ “Os limites do bairro podem ser imprecisos, podem variar um pouco de pessoa para pessoa. Mas se essa variação for muito grande, dificilmente estar-se-á perante um bairro, porque dificilmente haverá um suporte para uma identidade razoavelmente compartilhada, ou um legado simbólico suficientemente expressivo. Para existir um bairro, ainda que na sua mínima condição de referencial geográfico, é necessário haver um considerável espaço de manobra para a intersubjetividade, para uma ampla interseção de subjetividades individuais” (SOUZA, 1989, p.150).

Lugar do medo

Como discorreremos bastante sobre a cosmogonia cristã e o ideário da Universal, iniciemos com esse grupo religioso, especificamente pelos jovens.

Por que o desprezo e angústia que o bairro evoca nos adolescentes (e, em alguns casos, nos mais velhos)? Qual o fundamento de uma representação topofóbica do bairro?

Como vimos, a Universal carrega os cânones do movimento neopentecostal e exalta a riqueza mundana, material. Mais que isso, a vê como a manifestação de Deus na vida do fiel. Dessa maneira, o objetivo é sempre a ascensão econômica e residir num bairro como o Engenho Velho não condiz, justamente, com uma melhora da vida financeira: “se eu tenho as condições, por que eu vou ficar aqui? Por que não me mudar para um lugar melhor?”, comentou comigo, certa feita, um dos obreiros.

Penso também que o discurso que catalisa a riqueza é mais forte entre os jovens. Argumenta-se esse ponto com base em algumas entrevistas com os mais velhos, os casos de Osvaldo e Vítor. Este não sabe se quer se mudar e aquele diz que não, não pretende residir em outro bairro. Mas ambos comentam o seguinte: “por que eu vou me mudar daqui, se eu sei onde eu posso ou não entrar, a hora de circular, essas coisas? Em outro lugar eu ainda teria que aprender” (Entrevista realizada em 05/03/2016); de forma similar, também é esta a fala de Osvaldo. Se entrevistê, então, na mente destes entrevistados, que a possibilidade de mudança para um novo bairro não é para um outro lugar tão diferente social e economicamente do Engenho Velho – a ausência de vontade, esse não desejo, de sua mãe, D. Neide, para buscar um lugar melhor para se viver, Fábria atribui ao conformismo: “eu penso que o pessoal é muito acomodado” – em termos econômicos? – “Sim, economicamente” (Entrevista realizada em 21/08/2015).

Não sabe a filha que são outros elementos que sustentam a vontade de permanecer no bairro, mas as falas de Osvaldo e Vítor deixam à mostra – nem que seja inconscientemente – que uma grande mudança econômica não é lá tão tangível quanto apregoa o discurso religioso (pelo menos entre os mais velhos). Talvez a realidade vivida em anos e, por vezes, décadas, mesmo com o Espírito Santo em suas vidas, revele que não é tão simples assim enriquecer. Quanto aos jovens, uma mudança econômica é mais factível, pois ainda têm uma vida inteira pela frente e destaca-se a importância do estudo na vida destes agentes e isso pode, é claro, reverberar em uma melhoria socioeconômica.

Um parêntese é agora necessário para tratarmos da escola para os evangélicos. O estudo realizado por Maria Montenazo (2006) com estudantes protestantes indica

fortemente como o ensino é a via encontrada para a melhoria financeira – não é por acaso que Athayde diz que seu lazer é realizar projetos da escola e que Gabriel comenta ser a escola também um lugar (o único evangélico que não situou, de início, a Igreja enquanto lugar e que citou outro espaço além do território sagrado apresentando as características levantadas para a definição de lugar nos termos desta pesquisa).

A autora afirma que a prática ascética e disciplinadora da religião valoriza a obediência e o respeito às autoridades, o que corrobora ao reforço mútuo entre religião, família e escola nas suas práticas sociabilizadoras (p.60). Como discutimos, a moral religiosa é o princípio orientador dessas famílias; de baixo capital econômico e cultural, possuem, por outro lado, um grande capital moral, transmitido também aos filhos numa normatização da conduta dos jovens: o respeito à obediência e à disciplina criadora de um habitus e, assim, de docilidade, submissão e obediência, que podem ser vistos como recursos, uma forma de capital, e que se constituem em estratégias que interessam às demandas da escola e do mundo do trabalho (p.46); de acordo com os professores, são os alunos mais disciplinados, mas também os menos críticos (p.66) e aqueles que participam, em proporção drasticamente menor, das atividades extracurriculares, inclusive educação física (p.73) (nota-se também a maior frequência dos alunos protestantes na escola com relação aos demais estudantes [p.65]).

Mas o caso de Gabriel é um tanto singular, não é somente pela criação desse habitus religioso que a escola é vista com bons olhos (o caso de Athayde, poderíamos afirmar), mas porque a mudança de colégio – estudava antes numa escola do bairro e, com treze anos, foi para o Manoel Novais (Canela) – abriu um outro leque de sociabilidades que o jovem não encontra na Igreja. Vejamos um trecho da entrevista:

A escola eu me identifico muito porque eu conheci a maioria dos meus amigos lá, tirando o pessoal da Igreja, e tipo, eu conheci o pessoal bom [...].

[...] eu perguntei de pausa, conforto e liberdade, o quê que lhe dá esse sentimento de liberdade na escola?

Liberdade? Porque, tipo, aí [na Igreja] eu não tenho amigos que curtam rock, a maioria não curte – **Entendo** – e chegando lá na escola eu tenho como conversar com eles sobre rock, claro sempre mantendo a linha, e também eu posso me divertir com eles, claro, sempre mantendo a linha, né? Da forma correta. **E essa coisa de pausa, que quer dizer conforto, o que te conforta lá?** Conforto, eu sinto conforto porque eu gosto um pouco de estudar, não muito, mas eu vou e sempre tem... – **Você estuda onde?** – No Manoel. – **No Manoel?** – e tem uns amigos... – **Estudou sempre lá?** – Não, agora o primeiro, o segundo e o terceiro eu fiz lá e eu tava [estudava anteriormente] no Cidade de Jequié [...]. **E esse carinho que você tem lá no Manoel, você tinha também no Jequié?** Não, não. **E o que é que diferenciava?** A diferença é que aqui, no caso, é a maior parte pessoal do bairro, e chegando lá não. – **Abre outro leque?** – Outras coisas diferentes. **Essa coisa aqui, lugares que dizem respeito a sua própria história de vida, é, teria mais alguma diferença entre os primeiros anos aqui no Jequié e esses novos, primeiro, segundo e**

terceiro lá no Manoel? Muita diferença, porque, tipo, eu comecei formar minha personalidade no Manoel. Eu comecei a conhecer pessoas de... me passaram referências, sabe? – **Você foi pra lá com quantos anos?** – Com 13, eu acho. – **Você tá com 16 anos já está no terceiro ano? Adiantado aí hein?** – Não, eu vou fazer 17 agora, tá certo, aí eu finalizo esse ano, próximo ano eu entro na faculdade (Gabriel, entrevista realizada em 16/08/21015).

Esse leque plural em suas sociabilidades, não restrito ao âmago da Igreja, nem sempre é bem visto, inclusive pelos próprios familiares. Vemos na conversa com o jovem rapaz que ele sempre alerta para a necessidade de estar atento e não cair nos deslizos que este mundo oferece. Mas, ainda assim, isso não basta para sua irmã, Fábria, que diz ser apenas ela e sua mãe a assumir e viver a fé verdadeiramente. Pergunto, então, sobre seu irmão:

Pela notável semelhança física, eu sei que você tem um irmão e você não o colocou entre os quais vivem a fé. Então, qual é a diferença prática, no cotidiano, entre o seu irmão e você por exemplo? Teria alguma coisa notável pra contar? Ele não tem intimidade com Deus, não, ora, nem lê a Bíblia. Como alguém pode assumir a crença em alguém invisível sem ao menos conhecê-lo? Além do mais *ele faz as mesmas coisas de uma pessoa mundana* – **E que coisas são essas?** – Ele é como um adolescente incrédulo (Grifo nosso. Fábria, entrevista realizada em 21/08/2015).

Nota-se a condenação pelo que for e vier do mundo na fala de Fábria. Romper as grades da prisão conformada pela Igreja e habitar o mundo é macular o sagrado da religião – certamente por isso que (considerando também a falta de leitura da Bíblia), apesar de viver sob os auspícios pregados pela Universal, aos olhos da irmã, Gabriel é visto “como um adolescente incrédulo”.

Finalizado o longo parêntese e retornando à condição de espaço topofóbico adquirido pelo Engenho Velho para os jovens evangélicos, quando perguntamos a estes agentes quem pretendia se mudar, as respostas tendiam para o sim, e quanto mais jovem, ainda na adolescência, a probabilidade de querer outro local de moradia crescia. Vejamos a tabela que engloba 70 enquetes⁴⁰:

⁴⁰ O rigor científico necessário passaria pelo cálculo do desvio padrão, mas, para tanto, necessitaríamos de uma base segura de quantos membros há na Igreja, informação não divulgada. Assim, estipulei um número que contemplasse um dia de culto relativamente cheio, o que poderia, pelo menos, nos dar um panorama geral da questão aqui posta.

Tabela 4: Relação entre a idade e vontade de mudar-se ou não do bairro

Idade	Quantidade	Deseja mudar-se	Não deseja mudar-se	Não sabe
15-20	17	14	3	0
21-30	17	9	7	1
31-40	17	5	12	0
41-50	6	2	4	0
> 50	13	3	8	2

Autor: Caê Carvalho, 2016.

Nota-se, com vistas à tabela acima, que pouquíssimos jovens pretendem permanecer no bairro, dados que corroboram com nossa argumentação, revelando a primazia do discurso da riqueza entre esses agentes e, talvez, até a lógica individualista⁴¹ emanada na instituição. Este realce do individualismo pode ter como consequências, justamente, a perda da organicidade do bairro e seu senso de comunidade.

E se não realizamos, bem verdade, um amplo número de entrevistas com os jovens evangélicos, quatro no total, a enquete mostra que dos 17 membros com idade de até 20 anos apenas três têm vontade de permanecer no bairro, revelando que, de maneira geral, o jovem evangélico anseia por sair do Engenho Velho, um espaço topofóbico para estes agentes. Afinal, como lembra Dardel (2015, p.41), o mudar-se é estar em busca de um lugar, um lugar para assentarmos nosso ser e repousar. Mudar-se é, então, levarmo-nos para outra base de sustentação, escolher um outro lugar para fincarmos nosso ser nessa relação existencial Homem-Terra. E se queremos nos mudar é porque nosso lugar atual não satisfaz plenamente nossa existência (sobre a/na Terra).

É igualmente ilustrativo o fato dos quatro adolescentes entrevistados, em três casos, não considerarem o Engenho Velho enquanto lugar. E, em dois deles, nota-se uma verdadeira repulsa pelo bairro. O único que considerou o bairro como lugar, entretanto, o faz de modo frágil, é ténue esse laço topofílico. E o mesmo é muito mais nostálgico – “o lugar que cresci”, comenta o jovem (Athayde) – do que efetivo na sua vida prática e cotidiana no bairro.

A representação que o bairro adquire para esses evangélicos também é explicativa desta ânsia de fuga do Engenho Velho. De maneira direta, apenas um entrevistado (Vítor)

⁴¹ Na página 18 demos um exemplo dessa lógica individualista e convém aqui trazermos mais um – o Pastor comenta na Igreja: “Jesus está com quem?”. Um membro responde: “conosco”. “Conosco, não, com você!”, responde o Pastor. “Fique atento a você”.

associou o bairro à criminalidade, à violência e aos demais problemas sociais. Por que, então, falar em lugar do medo (especificamente para os jovens da Universal)?

Tuan (2005, p.10) afirma que o medo é um “sentimento complexo que possui dois componentes: sinal de alarme e ansiedade”. Esses dois componentes estão presentes na experiência do bairro para os jovens evangélicos: a ansiedade passa pelo desejo de mudar-se do bairro – “eu tenho pressa em me mudar daqui!” comenta Fábria – e também porque os sinais de alarme disparam a própria ansiedade. Quais seriam estes sinais de alarme?

Tuan assevera (p.14) que uma das experiências de medo das mais poderosas é quando a desgraça se torna personificada, detentora de vontade própria – “a bala perdida é montada pelo Diabo pra poder te matar”, diz corriqueiramente o Pastor. Entende-se, também por aí, a pressa em fugir do Engenho Velho.

Não dá para dizer, por outro lado, que os jovens evangélicos vivam cotidianamente em sobressalto, com medo, pois a certeza da vitória em Cristo é garantia de que o mal não poderá atingi-los. A desgraça personificada também remonta aos terreiros, com constantes alertas do Pastor quanto à “macumbaria” realizada por esses “feiticeiros” para “te destruírem”. Mais uma vez a saída é “se entregar a Jesus e realizar os rituais de desmanches da feitiçaria para que o mal olhado e toda inveja fiquem longe de você”.

Se há a certeza da vitória tendo por alicerce Jesus Cristo, pode-se falar, com Tuan (2005), em *Paisagens do Medo*?

Por mais que haja a inquestionável certeza de que Cristo dará o livramento, não se pode dizer que inexista uma sensação difusa de insegurança, de medo, seja pela presença dos terreiros – “a gente tá na Bahia, no Engenho Velho, então tem que tá ligado” – e, principalmente, nos períodos conflitivos nas guerras do tráfico. A Universal apela, em sua liturgia, ao medo desmedido que se sustenta e é combatido, sustentação e combate intimamente relacionados entre si, pela fé religiosa. Não se pode dizer, entretanto, que isso não desperte a ânsia para se mudar do bairro, ainda mais porque “a imaginação [nesse caso, pela religião] aumenta imensuravelmente os tipos e intensidade de medo no mundo dos homens” (p.11) (lembramos da função do imaginário! Ver página 128). Assim, as paisagens do medo dizem respeito tanto aos estados psicológicos como ao ambiente real e se caracterizam pelas infinitas manifestações das forças do caos naturais e humanas (*ibidem*). O medo existe no espaço – a violência –, materializado na paisagem – os terreiros – e também na mente destes agentes, medo com componentes internos e externos aos indivíduos, sendo, as paisagens, e também as paisagens do medo, “uma construção da mente e uma entidade física mensurável” (p.12). Estas “não são situações permanentes

da mente, ligadas a segmentos imutáveis da realidade tangível” (p.13-4) e afloram, sobretudo, para os agentes desta pesquisa, nos ápices dos conflitos entre grupos rivais do tráfico de drogas, como dissemos, entre o Comando da Paz e o Caveira, período no qual, mesmo com a certeza do “livramento”, muitos membros deixam de frequentar a Igreja no horário noturno.

Cria-se um fenômeno bastante curioso, apesar da imagem, da representação externa do bairro não ser pautada pelos problemas sociais ou pela questão dos “demônios”, essa não-imagem externa é a imagem interna que os jovens evangélicos têm para si da localidade onde moram.

Vale dizer que o medo (ou, no mínimo, o receio) do Candomblé, da violência e do mundo, às vezes, se misturam e são uma só coisa. “Pra quê eu vou sair um dia de carnaval, pra quê gente, eu vou pra esse mundão lá fora, se eu tenho Deus? Fica em casa, pessoal” – aqui o Pastor conta uma história: um membro de uma Igreja comprou o abadá para um dia de folia e gastou 1800 reais. Advertido pelos pastores a não ir para o carnaval, ele disse ser a última vez, afinal já tinha pago essa fortuna para brincar. Como os pastores não têm o poder de proibir, apenas o de aconselhar, lá foi o rapaz para o evento. Levou um tiro. Morreu. No carnaval não tem um terreiro que fica aberto, nos diz o Pastor, isso porque os sacerdotes do Candomblé mandam seus demônios para destruir a vida das pessoas – mais um motivo para ficar em casa; aqui ele conta outra história: ele (o Pastor) diz que uma mulher o contou, e esta, por sua vez, escutou ao acaso, uma Mãe de Santo dizer que ia, justamente, fechar o terreiro para que os demônios pudessem fazer a desgraça no período do carnaval. ‘Ah, a gente só quer paz’ – agora o Pastor imita desdenhosamente uma frase corriqueira entre os membros do Candomblé, de querer respeito à sua religião, e termina, o Pastor, assim: “paz, né? Tá certo, tá certo”.

Insuflar o medo – e a contrapartida à supressão desse medo, a vitória em Cristo – bem como o ódio (afinal, como não odiar quem diz, deliberadamente, mandar demônios à rua para males causar em terceiros?) às religiões africanas fazem parte do dia a dia da pregação na Universal. Afinal, diante de um mundo à mercê do mal, restam-se duas possibilidades: o medo e a agressividade. O medo se manifesta na constante vigilância das palavras, ações, vestuário, passatempos e prazeres, pois a vida como um todo é a brecha pela qual os demônios adentram na alma humana; por outro lado, apenas nos resta o seu combate através de uma campanha agressiva contra o próprio Diabo, materializado, para esses e outros evangélicos, nos terreiros de Candomblé e casas de Umbanda (BESSA, 2006, p.43).

Vemos também que se repete as ideias de Y-fu Tuan (2012, p.297) sobre as razões pelas quais se gosta ou não se gosta do bairro. Os motivos para o não gostar são específicos e concretos: a violência (se bem verdade que seja um problema pontual que eclode ocasionalmente nos momentos de lutas pelo controle do tráfico), a ausência de infraestrutura, o lixo nas ruas, a pobreza. Já os motivos para se gostar são mais gerais e abstratos, como veremos adiante.

O Engenho Velho, um espaço indiferente

Para os mais velhos da Universal, em geral, o Engenho Velho não apresenta o viés topofóbico que os mais novos sentem com relação ao bairro. Isto porque os laços sociais construídos ao longo do tempo – uma das características basilares do Engenho Velho, a solidariedade – teriam de ser rompidos em caso de uma possível mudança. Para os mais jovens, onde a densidade da vida social de seus pares mais velhos não se faz tão presente, o efeito da solidariedade interna não contribui para um desejo de permanecer no bairro. Ao contrário, o que somente importa é a Igreja, e esta existe em qualquer lugar.

O caso de D. Carmelita é interessante para observar o laço social-comunitário criado no Engenho Velho. Ela diz não pretender se mudar, mas, ao término da entrevista, redefine sua posição e diz que se fosse para se mudar, seria, no máximo, para a Avenida Cardeal da Silva, avenida limítrofe ao bairro. O objetivo aqui é, exatamente, manter os laços sociais construídos ao longo de uma vida (a situação é similar àquela comentada por Tuan [2012, p.300] sobre West End, onde os moradores desse bairro [também periférico] manifestavam querer mudar-se apenas se todos os vizinhos assim o fizessem, com o objetivo, é claro, de conservar as relações sociais). Seguindo as linhas do geógrafo sino-americano, sair do bairro

é ser despido de um invólucro, que devido a sua familiaridade protege o ser humano das perplexidades do mundo exterior. Assim como algumas pessoas são relutantes em abandonar um velho casaco por um novo, algumas pessoas – especialmente idosas – relutam em abandonar seu bairro por outro com casas novas (TUAN, 2012, p.144).

Como atesta a tabela anterior, a maioria dos mais velhos – sobretudo os que possuem mais de 30 anos – pretendem permanecer no bairro, mas também encontramos exceções (muito mais numerosas do que com relação aos jovens que querem permanecer), e as explicações para este fenômeno são as mesmas que demos para o desejo dos mais jovens de se mudar: a precariedade social e econômica aliada à visão de que uma vida

com Cristo é financeiramente gloriosa e aos medos que o Engenho Velho traz aos adeptos da Universal (de nossos entrevistados adultos da Igreja, apenas D. Mary, explícita e diretamente, disse não gostar do bairro).

Por que, então, qualificar o bairro como um espaço indiferente para estes agentes e não enquanto lugar topofílico? Como dissemos, há uma gradação de sentimentos e representações acerca do bairro e o entendimento do porquê situarmos os mais velhos da Universal em um “espaço” diferenciado dos candomblecistas só ganha notoriedade quando tratarmos especificamente o bairro para os próprios candomblecistas.

O Engenho Velho, um lugar

Se há uma distinção entre o sentimento e a representação (interna, para si, não externa), a definir o bairro entre os mais jovens e os mais velhos da Universal, constata-se uma ruptura gigantesca, uma transcendência que transforma esse espaço indiferente, o Engenho Velho para os adultos evangélicos, em lugar, com um verdadeiro ardor topofílico, para os candomblecistas. Mesmo quem diz, dentre os adultos evangélicos, gostar do bairro e trata sua identidade “como uma identidade boa” (D. Neide), é um sentimento completamente outro para com o Engenho Velho se o comparamos com as respostas dos adeptos do Candomblé.

Como você descreve o bairro? Você encontra uma pessoa lá na Catedral que mora na Boca do Rio; “pô, Engenho Velho, como é que é lá, o que é que você pode me falar do Engenho Velho?” – Apesar dos problemas que tá tendo aí, dessas guerras, desses jovens que tão no vício, eu não tenho nada pra dizer contra não. Graças a Deus não me fizeram mal nenhum, nem a mim nem a minha família. O bairro... eu gosto de morar aqui apesar... - **E esse gostar vem da onde? (interrompo-a)** – Esse gostar deve ser porque tem pessoas que fiz amizade aqui, né, sei lá, o lugar mesmo que eu moro... apesar de, às vezes, você passar coisas assim desagradáveis, mas são de momentos da luta [refere-se ao tráfico]; depois é um bairro calmo, não tem muito movimento, então, é... - **Você tem vontade de se mudar daqui?** – [pausa de cinco segundos e o balbucio de algumas palavras para tentar articular o pensamento] Vontade... [nova pausa, esta de três segundos] Não, tenho vontade de ter minha casinha, minha casa; quer dizer, eu tenho minha casa, mas foi herança de pai e mãe. Mas eu quero sim ter a minha própria, tenho essa vontade [como dissemos, ao término da entrevista, D. Carmelita cogita a possibilidade de que se fosse para se mudar, escolheria a Av. Cardeal da Silva] (D. Carmelita. Entrevista realizada em 17/09/2015).

Como você descreveria o Engenho Velho? O que você pode dizer acerca do bairro?

Ó, aqui no Engenho Velho é bom, é bom, tudo perto, [...]; como eu já falei, a gente pode andar, ninguém tem medo. **Ele tem algum significado pra você?** O Engenho Velho? Ah! Eu gosto muito, se um dia tiver oportunidade de comprar, de sair daqui [...] [a entrevistada se perde no raciocínio sem completá-

lo e começa a falar dos seus três filhos que, ao arrumarem um emprego, irão embora do bairro] (D. Neide. Entrevista realizada em 31/08/2015).

E esse gostar (do bairro) vem da onde?

De tudo. Hoje eu sinto a perda que a gente teve aqui no Engenho Velho, que não tem mais festa por causa da violência, mas eu continuo gostando do meu bairro: eu não vou mudar de meu bairro pra outro lugar! Se eu vou pra um lugar eu não vou conhecer ninguém, aqui eu conheço todo mundo; um passa e eu “oi”, outro passa “oi”, outro passa “oi”, eu vou sair daqui pra que? (D. Jade, Ekedi. Entrevista realizada em 23/06/2015).

Vemos similaridades nas respostas no que tange ao fato de poder circular no bairro e dos laços sociais cunhados ao longo do tempo. Contudo, por outro ângulo, quão diversas são as palavras destas agentes. Não se gosta do bairro porque, simplesmente, é o lugar mesmo que se mora, como coloca D. Carmelita, ou apenas porque tudo é perto, como cita D. Neide. Quanto à pausa frente à pergunta se pretende ou não se mudar, nem preciso fazê-la para D. Jade, ela nos diz antes de qualquer gatilho de minha parte que não pretende morar em outro lugar... nem mesmo para a Cardeal da Silva.

Em contraposição a um “lugar bom” de D. Neide ou o laço topofílico mantido apenas com a rua específica onde mora (Avenida Apolo), para Osvaldo⁴², temos a resposta de Janaína:

Eu gosto muito do meu bairro, não saio daqui pra nada, pode estar tendo o que for aí, eu nunca pensei em me mudar, porque foi onde nasci, onde aprendi, e onde aprendo. Sempre estudei em escola pública, só a faculdade fiz em particular. O Engenho Velho tem muito que ensinar, não só no Candomblé como também em outras religiões (Janaína, Ekedi. Entrevista realizada em 09/07/2015).

Mais uma vez nota-se que não perguntamos se ela quer ou não se mudar, ainda que a entrevistada, professora de História, deva possuir as condições econômicas necessárias que lhe permitisse buscar outro canto para fazer morada. Ela repete as ideias de seu tio, Seu Tomás, citadas ainda na introdução deste trabalho: “é onde eu nasci, onde eu vivi [...]”. E os valores que eu tenho hoje, eu adquiri nesta comunidade [...]. Então, por isso que o Engenho Velho pra mim é uma vida” (Seu Tomás, Ogã. Entrevista realizada em 20/07/2015).

Esse ardor topofílico não é encontrado nas respostas dos evangélicos – salvo em Márcio, que, não por acaso (assim acredito), possui intermitências com idas e vindas à

⁴² Por isso dissemos ter encontrado 2,5 exceções sobre a existência de um sentimento topofílico para com o bairro: Osvaldo apenas situa a sua rua.

Igreja – e, para coroar essa ideia, vejamos as palavras de D. Carmelita. A senhora diz que gosta de morar no bairro (“eu gosto de morar aqui”), mas ao perguntar se o Engenho Velho tem algum significado especial para ela, sua resposta é taxativa: “pra mim, só mesmo a Universal”. Como agrupar num mesmo conjunto sentimentos tão diversos para com o bairro estudado? As representações também se diferenciam: em contraposição à incerteza ou à dificuldade para comentar acerca da identidade do bairro em alguns casos, os candomblecistas incluíam ainda outros marcadores para definição do Engenho Velho: a cultura negra e a religiosidade.

Mas como entender esse laço topofílico que une tão visceralmente os candomblecistas ao bairro? Por que, num bairro carente e tomado por diversos problemas sociais – da ausência de qualquer infraestrutura comunitária (não há uma quadra, por exemplo) aos conflitos do tráfico – impera tal sentimento e afeição pelo Engenho Velho entre os candomblecistas?

Acreditamos que muito desse apreço pelo bairro se justifique por conta dos valores religiosos imanentes ao Candomblé e vai muito além do gostar porque se mora (D. Carmelita) ou simplesmente porque é o lugar que se nasceu (caso de Athayde, o outro evangélico a colocar o bairro enquanto lugar nos termos desta pesquisa; dentre os adolescentes, o único; como vimos, porém, é tênue tal laço). É hora, portanto, de retomarmos o nosso primeiro esquema e o leitor pode consultar a página 34 para visualizá-lo.

O percurso a ser realizado diferirá daquele feito com relação à Universal. Nossa escala será agora descendente e isso não apresenta qualquer problema metodológico, uma vez que no primeiro item estão presentes os demais (lembramos que “família” foi posta entre parênteses porque, a rigor, não se dissocia da ancestralidade).

Para o africano, segundo as concepções das sociedades tradicionais, todo o universo encontra-se interconectado, tal qual uma imensa teia de aranha: *“não se pode tocar o menor de seus elementos sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo”* (RIBEIRO *apud* OLIVEIRA, 2006, p.44). Tudo está interconectado e, por isso, o homem não se aparta da natureza, não se pode, a estrito rigor, talvez, nem falar em simbiose na medida que este termo evoca pelo menos duas entidades distintas, e aqui o que há em jogo é uma unidade, permeada pela Força Vital (“Axé”). Essa interconectividade se faz presente, inclusive, entre o orum e o aiyê, sendo que “o visível constitui uma manifestação do invisível” (RIBEIRO *apud* OLIVEIRA, 2006, p.42).

Para explicitarmos como a interconectividade é fundamental nesta estrutura religiosa, recorremos à mitologia do povo Komo, no Mali, situado no estudo de Ronilda Ribeiro, mito trazido a nós por Duda Oliveira:

Não havia nada senão um Ser e este Ser era um vazio vivo a incubar potencialmente todas as coisas possíveis. Então, Ele criou Fan, um ovo maravilhoso com nove dimensões que trouxe os nove estados fundamentais da existência. Quando o Ovo Primordial chocou, nasceram vinte seres fabulosos a compor a totalidade do universo. Mas nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta para ser o interlocutor que Maa-Ngala (o Ser a cria Fan, o “vazio vivo”) havia desejado para si. Então, tomando uma parcela de cada uma dessas criaturas, misturou-as, e insuflou na mistura uma centelha de seu hálito, criando um novo ser – o Homem. Nas palavras de Duda Oliveira:

Esse mito ilustra como o Homem é dependente e interligado a todas as coisas existentes; ele é o resultado da interação de todos os elementos vegetais, minerais e animais. Além disso, ele participa da natureza divina, pois nele foi insuflado o hálito divino, ou seja, o Homem está intimamente ligado a todos os elementos da natureza e ao seu criador. Essa relação simbiótica com a natureza (mundo natural) e com o próprio Deus (mundo sobrenatural) compõe a própria essência do Homem, que por sua vez divide sua essência particular com a totalidade do universo. Dito de outra forma: o Homem é a micro-síntese de todos os elementos que compõem o universo. Ele é o micro-cosmos (OLIVEIRA, 2006, p.43).

Esta interconectividade é tornada possível pela Força Vital que está presente em todas as coisas. Se trata, na concepção religiosa, do Axé, um “fluido mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe” (BENISTE, 2004, p.278). Se a pedra angular do cristianismo (pelo menos à “moda Universal”) está em ir ou não para o inferno, o que, no cotidiano vivido, fundamenta-se em pecar ou não pecar, eis a questão, no Candomblé é em torno da Força Vital que a religião se coaduna. Quanto mais ou maior a Força Vital, mais forte e “sadio” é o indivíduo e a comunidade; como qualquer energia, esta infla e se retrai, aumenta e se perde: “em sua ação de criar e recriar, se desgasta e é preciso ser revivido com preceitos, ervas e cânticos, com rituais diversos que permitirão a relação constante entre o àiyé e o òrun” (*ibidem*).

A Força Vital é uma das categorias mais importantes da cosmovisão africana e está presente não somente no plano do que é vivo, mas entre toda e qualquer coisa, de animais e vegetais a minerais. Quanto aquilo que é vivente, a Força Vital se individualiza como “força” e “ser”, formando uma unidade indissociável força-ser ou vice e versa (LEITE *apud* OLIVEIRA, 2006, p.45). Se a religião gravita em torno de prover e aumentar no indivíduo e na comunidade o Axé, pode-se afirmar que a preocupação do Candomblé é essencialmente mundana, certamente um dos pontos a conferir legitimidade à

argumentação de Duda Oliveira sobre a distinção entre as religiões africanas e as judaico-cristãs, estas últimas assentadas, defende o autor, numa abstração metafísica.

Pelo exposto, vimos o norte do Candomblé a apontar para a obtenção do Axé, ideia reiterada e aprofundada com as palavras de Berkenbrock:

A obtenção de Axé dos Orixás é o objetivo principal do contato humano com eles [Divindades], da busca humana da religião. O Axé é entendido como força, como energia que tudo transpassa, tudo movimenta, tudo dinamiza, tudo possibilita. Não a existência em si é possibilitada pelo Axé, mas sim o seu desabrochar, o seu vir a ser [...]. Ele diz respeito tanto às pequenas coisas do dia a dia como também às grandes decisões da vida, ele relaciona-se tanto com o indivíduo, como com a comunidade [...]. Sem a força do Axé, todo o sistema não teria dinâmica, tudo estaria paralisado. As atividades rituais, através das quais acontece a troca de Axé, têm, no fundo, a função de impedir a paralisação do sistema. As obrigações que cada qual assume através da iniciação, são não apenas obrigações diante dos Orixás, mas também obrigações diante e em favor da própria comunidade humana. [...] O Axé não é uma dádiva causal dos Orixás. Ele é a energia dos Orixás, mas a fonte primordial do Axé é Olorum. Os Orixás – assim se pode dizer – são os administradores desta energia. Olorum é energia primordial, é dele que emana a possibilidade da dinâmica. Através das atividades rituais, o Axé é liberado. Ele é o objetivo e resultado da ligação entre os seres humanos e Orixás, entre Orum e Aiyê. Ele é o objeto desta ligação, o “combustível” para a harmonia e o equilíbrio (BERKENBROCK, 1999, p.259-60).

Como vimos na análise do rito realizado no Terreiro do Cobre, é através da ação ritual que se busca esse contato com os Orixás e permite o crescimento do Axé: “a execução correta do ritual permite manipular forças vitais e reestabelecer o equilíbrio da vida. Sua eficácia comprova o saber tradicional” (GIROTTI, 1999, p.83). Quanto à citação de Berkenbrock, esta já nos ajuda a compreender a totalidade conformada pelo sistema orum-aiyê, onde os Orixás atuam como mediadores ou administradores da energia de Olorum que é transmitida aos seres humanos. Duda Oliveira (2006, p.46), com base nas arguições de Fábio Leite, afirma, tal qual Berkenbrock, ser a Força Vital originada de Olorum e constitui-se, esta energia, como “a parte mais íntima da materialidade dos seres criados pelo preexistente”. A teia de aranha que conforma o universo, reiteramos, não diz somente respeito às coisas presentes no aiyê. A unidade da vida – um dos princípios básicos do Candomblé – sustentada pela Força Vital – presente em tudo o que é vivente e em todas as coisas – também é o que permite o contato, a interconectividade, na cisão entre os mundos (bem diferente do cristianismo, onde o reino dos céus está completamente apartado do mundo físico). Se pensarmos nos rituais, aquele analisado nesta dissertação ou mesmo qualquer outro, essa interconectividade é desencadeada pelos candomblecistas que transmitem o Axé do aiyê aos Orixás no orum; estes, por sua vez, realizam o movimento reverso e transpassam agora o Axé do orum ao

ayiê para seus filhos. Na unidade da vida, tudo se interliga – e a Força Vital é este elo comum.

Chegamos, por fim, à ancestralidade, da qual o sagrado emana: a ancestralidade está na concepção de universo e este interliga todas as coisas, logo, a ancestralidade permeia todos os seres que compõem o universo – se a ancestralidade é a expressão do sagrado, este sagrado manifesta-se através da Força Vital (OLIVEIRA, 2006, p.45).

Haveremos ainda de expor mais claramente o porquê de o sagrado emanar da ancestralidade e evidenciar em pormenores sua relação com a Força Vital. De início, devemos um olhar à concepção de tempo das sociedades africanas tradicionais.

Para estas sociedades, o tempo ganha outra direção daquela posta no mundo ocidental, não é o glorioso futuro a direcionar a roda da vida – muito bem exposta no próprio cristianismo com a promessa de uma nova vida no porvir – e sim o *sagrado* passado: para o africano, “a esteira do tempo *move-se para trás* mais do que *para frente*” (RIBEIRO *apud* OLIVEIRA, 2006, p.49).

Mais uma vez recorreremos aos estudos de Ronilda Ribeiro (citado por Oliveira) com o povo Mbiti que, segundo a autora, define ou sintetiza o tempo na cosmovisão africana. A concepção de tempo é explicada por dois termos, bem com a transcendência de um (o Infinito) sobre o outro; estes termos são, respectivamente, o *zamani* e o *sasa*.

Sasa é o tempo vivido, seja pelo indivíduo – o tempo mais significativo para a pessoa – seja pela coletividade existente na atualidade; é o tempo do agora e aquele (tempo) já percorrido pelo sujeito, incluindo, além do presente e do passado experimentado, um futuro breve. Depois que a pessoa morre seu *sasa* apenas perece se a comunidade e, por fim, os amigos e familiares, nas gerações subsequentes, esquecem por completo deste sujeito. Neste momento, o indivíduo adentra a outra dimensão do tempo, *zamani*.

O *sasa*, desta maneira, pode ser descrito como o microtempo, essencial para o indivíduo e à coletividade – mas a coletividade no tempo presente –, enquanto o *zamani* seria o macrotempo que engloba o *sasa* e o transcende: *zamani* é o tempo dos mitos. Os mitos cosmogônicos pertencem a este tempo e não se trata de um tempo morto, um passado congelado que torna imutável os processos sociais ou naturais a envolver o *ayiê* – por ser o tempo mitológico, propicia firmeza e confere segurança às sociedades atuais; todas as coisas, vinculadas entre si, encontram-se envolvidas pelo macrotempo – esse tempo ancestral a interligar todo o universo (*ibidem*).

Explicações, orientações, respostas e condutas a se empregar remontam ao tempo zamani. Nos ancestrais está a mola mestra a conduzir, entender e agir no presente – a tradição sendo continuamente retomada e atualizada, afinal os ancestrais constituem-se enquanto “os guardiões da ética e da moralidade” (GIROTTI, 1999, p.143); guia-se pela tradição, referente aos ancestrais, mas o objetivo é sempre o agora:

O passado como referência primordial da concepção de tempo africana não dá margem à imobilidade das sociedades deste continente. Muito pelo contrário! A concepção de tempo africana é dinâmica e sujeita às mudanças. Vive-se no tempo atual. A tradição é continuamente retomada e atualizada. A “voz” do passado é ouvida e merece muita atenção, mas sempre na intenção de orientar e organizar o presente. Vive-se o agora, o hoje. O futuro tem alguma importância, é claro. Mas é o tempo atual a base do tempo vindouro. Por sua vez o tempo presente tem sua base no passado, acento comum de toda concepção de tempo africana (OLIVEIRA, 2006, p.48-9).

Na tradição, pela ancestralidade, está o caráter sagrado da religião – dos ancestrais se deve apreender os princípios a permitir e orientar a dinâmica da vida, a Força Vital. É desta maneira que Duda Oliveira (2006, p.45) e Julvan Oliveria (2009, p.209) entendem a ancestralidade como divina, o sustentáculo da religiosidade negra. É também, por outro lado, na ancestralidade, onde se assenta o processo identitário de quem assume essas religiões:

Ancestralidade é praticamente o ponto de partida de todo o processo de identidade do ser, para você criar sua identidade coletiva você tem que saber se tem vínculos com ancestralidade. Lá é sua existência como ser individual e coletivo então ancestralidade para nós é muito importante (MUNANGA *apud* OLIVEIRA, 2009, p.218).

É por isso, inclusive, que muitos terreiros de Candomblé tentam traçar a genealogia de seu templo, suas matrizes originárias, remontadas, obviamente, à África (o que confere, vale dizer, legitimidade e *status* a esses terreiros). Neste sentido, compreende-se, igualmente, ser o terreiro uma espécie de retorno à África mítica, dos descendentes longínquos, dos seus ancestrais. Essa relação com o tempo (zamani), com os ancestrais, nos leva ainda a um caráter ontológico desta relação:

É sempre, de qualquer modo, uma passagem para o tempo do Outro [zamani, diria Duda Oliveira]. Isso porque o Outro encontra-se num tempo diferente do Mesmo [nessa aproximação, o *sasa*]. Enquanto o Mesmo, em sua atividade de conhecimento, significa o tempo da consciência, o tempo enquanto presente, a própria origem, início, o Outro é remetido a um passado imemorial, concernindo-me antes mesmo que eu tenha tempo para pensar, para escolher ou me decidir, isto é, para tornar presente a responsabilidade à qual sou eleito, de modo que minha resposta em seu apelo está sempre em atraso, é sempre tardia. Essa *an-arquia* [anarquia, explica o autor em nota, designa aquilo cujo princípio perdeu-se, o sem começo, sem origem no presente, a própria diacronia do tempo], essa recusa da responsabilidade à representação, concerne-me sob o modo de um lapso de tempo, irrecuperável na temporalização do tempo. A temporalização como lapso significa a própria

perda de tempo, o meu atraso irremediável com relação à interpelação do Outro. O tempo como lapso e perdição é irrecuperável, tempo perdido sem retorno, e exterior a toda vontade assinalando, portanto, a passividade inassumível da subjetividade (OLIVEIRA, 2009, p.212).

Lembremos das palavras de Dardel (2015, p.41): “antes de toda escolha, existe esse ‘lugar’ que não podemos escolher, onde ocorre a ‘fundação’ de nossa existência terrestre e de nossa condição humana”. As palavras do geógrafo atentam para uma ontologia do espaço subjacente à condição humana, mas, para os candomblecistas, haveria ainda essa ontologia do tempo ancestral descrita acima por Julvan Oliveira, “essa relação de deferência para com o Infinito” (p.213) – uma relação ética com a massa ancestral do tempo zamani. Essa ontologia do tempo ancestral nos leva à “ideia do Infinito *no* finito. Esse ‘*no*’ não é relativo à presença, não é assimilação. Ao contrário, indica acolhimento sem assunção, uma passividade sem receptividade” (OLIVEIRA, 2009, p.214).

Toda a religião é direcionada aos ancestrais e daí se explica a ausência de cultos a Olorum, Dono do orum, criador deste e do aiyê. Reconhecido e louvado como único e Soberano, não existe templo individual a esta Divindade (de acordo com os itans ele delegou os poderes da criação do aiyê para seu filho mais velho Obatalá). Assim, a fé se direciona aos diretos progenitores da humanidade: aos Orixás e à massa indiscernível dos ancestrais, e ambos mantêm uma relação estreita e de complementaridade⁴³:

Os ancestrais (*bakuko*, *egungún*) são os genitores humanos mais remotos [e estão hierarquizados] [...]. Têm precedência sobre os demais, os que deram origem aos primeiros clãs e às sociedades, juntando-se a eles, aqueles que foram socialmente elaborados e permaneceram na memória dos grupos. Como a força não se perde, reagrupa-se, aqueles que caíram no esquecimento juntaram-se numa massa ancestral comum em torno dos que continuam lembrados.

Os ancestrais são venerados por serem a origem das comunidades remotas e os primeiros procriadores. Portanto, os existentes vivos posteriores só puderam e podem usufruir da vida porque eles a legaram, além de acreditar-se que estão mais próximos do Pré-Existente (GIROTTO, 1999, p.143).

Como dissemos, a família não se dissocia da ancestralidade e podemos subdividi-la com relação aos tempos *sasa* e *zamani*. Entendemos por família o conjunto, a densa unidade, conformada por cada terreiro – a família de santo. A grande coesão social é um fundamento básico de uma unidade-terreiro, marcada pelas mesmas expectativas e

⁴³ “[...] ancestrais e orixás têm relações antigas, mesmo antes da criação dos *ara-aiyê*. A relação, no *orum*, entre elas, era estreita e complementar. Só para citar um exemplo, há orixás que antes de sê-lo eram ancestrais divinizados. Por sua vez, esses ancestrais eram líderes comunitários em seus territórios, como foi o caso do Rei Xangô, que acabou tornando-se o orixá da justiça, do trovão. Concluindo, podemos citar Ronilda Ribeiro que assim define a diferença entre orixás e ancestrais: ‘os **orixás**, associados a elementos cósmicos ou à natureza, significam matérias simbólicas de origem enquanto os **ancestrais** significam princípios de existência genérica a nível social’” (OLIVEIRA, 2009, p.64-5).

funcionalidades envolventes nos sistemas familiares tradicionais: no caso da família de santo os padrões são muito semelhantes, quiçá idênticos, aos observados na família patriarcal extensa brasileira (LIMA *apud* BAPTISTA, 2005, p.71). Para o nosso caso, essa densidade tende ainda a se acentuar por ser, o Terreiro do Cobre, um Candomblé que tem por cerne também uma família de sangue (Candomblé pode designar tanto a religião em si como um templo específico).

A família sasa é constituída por todo o corpo do Terreiro, tendo como alicerce principal a Mãe de Santo do Cobre (a hierarquia religiosa também condiz com uma hierarquia na Força Vital); inclui, igualmente, os antigos membros (já falecidos) que ainda sejam lembrados por este grupo sócio-religioso, com destaque, obviamente, para as figuras que desempenharam papéis cruciais, como os fundadores, antigos Pais ou Mães de Santo etc.

Teríamos, igualmente, a família zamani, constituída pelos antigos membros já esquecidos do Cobre, numa primeira instância, e, por fim, os ancestrais que remontam à África mítica. A importância desse corpo que fundamenta a família zamani se evidencia por este ser a base fundamental onde se alicerça os princípios éticos e as orientações, herdadas dessas tradições.

Não dissemos claramente quais são os aspectos éticos do Candomblé e é a partir de tais princípios que podemos entender a relação visceral que une o candomblecista ao Engenho Velho. Antes de darmos esse passo, vale dizer que alguns autores questionam a validade da ética africana em solo brasileiro. José Beniste (2004, p.329-0) diz que são raras as pessoas que realizam as obrigações (de um, três, sete e até a de catorze anos) na mesma Casa, “numa autêntica dança de caranguejos” – “é a cabeça da pessoa passando por diversas mãos sem qualquer critério ético”, finaliza o historiador.

De maneira ainda mais contundente, Ismael Giroto (1999, p.260) diz que, em detrimento do grupo (como encontra-se nas sociedades tradicionais africanas), muitas vezes prioriza-se a pessoa, alertando, como Beniste, que o critério ético se pauta pelas peculiaridades de cada líder religioso. Giroto (p.257) ainda argumenta que os ritos estão apartados da ideologia que os originou e não há uma preocupação com a visão de mundo. Neste contexto, a Força Vital não é propulsora de uma maneira de ser (o autor faz uma breve ressalva, falando das “ilhas” onde essa ética se faz presente na sociedade brasileira).

O sincretismo afro-católico se justifica, para o autor citado (p.260), também por conta do que cada uma das religiões teria a oferecer: ao Candomblé cabe a satisfação dos problemas imediatos, sem a dimensão propriamente religiosa, buscada na Igreja Católica.

Não há, assim, incongruência em pertencer a uma comunidade-terreiro e se declarar católico, pois a preocupação com Deus e o pós-morte ficam a cargo da Igreja e a dimensão da vida presente com o Candomblé (nota-se que sem a dimensão ética que remonta aos ancestrais, esses últimos perdem seu peso).

Não temos a pretensão e muito menos os meios de explanar sobre a globalidade destas assertivas, mas não poderíamos prosseguir sem colocar estas ideias. Entretanto, podemos dizer que, no nosso caso estudado, a ética candomblecista se fez presente. E o curioso é notar que se os entrevistados não verbalizavam claramente esses princípios – no máximo, com constância, a integração sociedade e natureza e, vez ou outra, a senioridade –, os mesmos (princípios) se faziam constantes nas entrelinhas do seu modo de viver e pensar o bairro. O único entrevistado a explicitar com acuidade a ética do Candomblé fora Manuel, mas há de se ressaltar o grau do capital cultural, para usarmos os termos de Bourdieu, deste agente, professor universitário de Filosofia e advogado, bem como um leitor da cosmovisão filosófica negro-africana.

Antes de mergulharmos na ética candomblecista, devemos expor, mais uma vez, a nossa surpresa por encontrar, em alguns trabalhos, ideias que afirmam a ausência de qualquer moral e/ou ética no Candomblé. Fruto de preconceito ou ignorância (no sentido de não conhecer), é impossível imaginar qualquer religião – da mais rudimentar, a forma simbólica do mito, segundo Cassirer, até as que alcançaram o Deus uno – sem uma ética e uma moral que as fundamentem (ressalto que, diferentemente de Cassirer, não concordo que as religiões monoteístas sejam mais “evoluídas” moralmente do que as classificadas, pelo autor, enquanto mitológicas – aqui ele engloba as crenças que se situam no plano da unidade da vida, na não distinção dos seres do universo concatenados pela Força Vital, por exemplo, ou interconectados pelo Mana dos polinésios etc.). Esses trabalhos a tratar das religiões negras enquanto não-éticas assim o fazem por tomar a noção de pecado como central para definir o entendimento pela ética e pela moral. Não existe, aprioristicamente, condutas, como no cristianismo (os dez mandamentos, por exemplo), definidas como erradas. A concepção de “mal”, se assim pudermos falar, é mais genérica: está naquilo que afeta negativamente a Força Vital do indivíduo e da comunidade; por outro lado, o “bem” está em impulsionar o Axé: “diminuir a força vital é doença, corrupção, miséria, guerra”, já aumentá-la é “saúde, prosperidade, fertilidade, ética etc.” (Grifo nosso. OLIVEIRA, 2006, p.120).

O que baliza, então, o plano ético, é a Força Vital. Duda Oliveira (p.117-121) estabelece três pontos onde se alicerçam a ética africana: integração, diversidade e

senioridade; nosso entrevistado, Manuel, adiciona ainda a reciprocidade, e são sobre estes pilares que agora discorreremos.

Começamos com a máxima da reciprocidade, um ponto fundamental a estruturar a visão de mundo africana. “O que você faz, o que você constrói, naturalmente, retorna pra você; por isso, inclusive, que é uma religião articulada em torno da ideia de oferenda” (MANUEL. Entrevista realizada em 01/12/2015). Seguindo as palavras do entrevistado, “a oferenda é a materialização desse sentido permanente de troca: você pede, mas você dá, você estabelece uma relação de busca de equilíbrio o tempo inteiro”. A oferenda sintetiza muito bem essa máxima, afinal, necessita-se da troca, o dar e receber; assim, é nessa relação de confiança mútua – o dar para receber – que se estrutura a chave ritual da religião. Essa relação de reciprocidade, vale dizer, não se dá apenas com relação ao Orixá ou somente à comunidade-terreiro a qual se pertence, e permeia toda a esfera da vida social.

Analisemos agora o par integração-diversidade e quais fundamentos éticos desabrocham a partir desta relação e norteiam a cosmovisão africana. Como dissemos, “na visão de mundo africana **tudo está em tudo**, isto é, tudo se complementa [...]. Elas [as partes] sempre estão interligadas em um todo” (OLIVEIRA, 2006, p.117). Se tudo está interligado pela Força Vital, incluindo as diversas e diferentes partes do todo, “a integração possibilita a conjugação das diferenças” (*ibidem*).

A integração supõe e exige, então, uma abertura à diversidade, ao outro. “A diversidade é, com efeito, aquela que permite que a cosmovisão africana tenha as características de ser pluriforme, polifônica e aberta” (p.119). É deste princípio que se nota a pluralidade de agentes que compõem um terreiro – “há espaço para todos: homens, mulheres – e as mulheres ocupam papéis de protagonistas em sua estrutura religiosa [diferindo cabalmente do cristianismo] – homossexuais, brancos, negros, enfim, todas as etnias [...]” (*ibidem*). Vejamos as palavras de Manuel:

Um segundo aspecto estruturante, a meu ver, da ética do candomblé, é o respeito da diferença, o reconhecimento que a diferença é também complementaridade. Nós aprendemos no Candomblé que nada pode ser feito sozinho: nenhum rito, nenhum ato religioso pode ou deve ser feito como uma operação isolada de um indivíduo com uma divindade: todos os atos são atos realizados por meios complexos em que diferentes sujeitos concorrem para que ele possa ser feito. Então, eu preciso de você, você precisa de mim, nós precisamos de outra pessoa e outras pessoas precisam de nós. A operação é toda articulada em torno dessa dimensão, em que, de um lado, você valoriza a diferença, a diferença como algo positivo; eu não sou igual a você, você tem um tipo de energia, um tipo de perfil hereditário, idiossincrático, de propensão para determinadas práticas, mas não pra outro: mas eu preciso de você e você precisa de mim; mesmo que a gente não se aceite por completo, mesmo que a gente não se veja com absoluta concordância, nós temos que encontrar as zonas

de contato, de negociação dos conflitos, porque eu dependo de você e você depende de mim [...]. Então, é isso aí: é muito importante, a meu ver, do ponto de vista ético, que coloca como um aprendizado cotidiano, uma experiência democrática, uma experiência possível numa democracia, que é poder conviver radicalmente com respeito ao outro, a alteridade, ao que o outro é [e aqui, importa dizer, os valores que poderiam parecer estritamente religiosos se esparramam para todo o âmbito da vida social]. Isso evita conflitos? Isso garante? Não [...], mas é pelo menos um espaço mais propício do que as lógicas, por exemplo, em vigor, na “eticidade” preponderante do mundo ocidental, judaico-cristão moderno, de individualismo, né, de que eu me basto. Se eu me basto, eu não preciso de você, se eu não preciso de você, isso não vai me levar a te respeitar, eu posso apenas isolá-lo, ou exigir de você a conversão ao idêntico [...] (Manuel).

Assim, em detrimento do logos ocidental e da visão cartesiana do “penso, logo existo”, a cosmovisão africana propicia um ponto de partida diferente para o existir: “sinto o Outro, danço ao Outro, logo existo” (SENGHOR *apud* GIROTTO, 1999, p.137). O princípio da interconectividade nos leva a compreender a integração e, conseqüentemente, o respeito à diferença: “vale o princípio da inclusão!”, assevera Duda Oliveira (2006, p.117). Das colocações de Manuel, vemos que o distinto não é somente aceito, mas também desejado. Dessa maneira,

O raciocínio que se embasa no sentir permite uma comunhão com o outro, com a natureza⁴⁴, enfim, com o universo. Constitui uma experiência integradora, totalizadora e intuitiva. Promove a síntese porque acessa o âmago do ser, por isso valoriza a essência, buscada através da introversão. Estimula a harmonia com a natureza, dela retirando apenas o necessário para as necessidades quotidianas. Não a agride nem tenta domá-la, integra-se (GIROTTO, 1999, p.137).

Essa integração com o todo, o que inclui a natureza, era resposta comum dos entrevistados à pergunta “o que sua religião representa, o que ela nos diz do mundo?”. Mas essa abertura ao outro, à alteridade, se não verbalizada constantemente, fazia-se presente. É desta maneira que se explica porque falar da religiosidade em geral, das diversas religiões, à definição da identidade do bairro, e não somente do Candomblé (dentre os evangélicos apenas Fábria mencionou a religiosidade e também o fez a partir de uma visão integradora, sem discriminar uma ou outra religião; quanto aos candomblecistas, quatro assim assinalaram a marca do bairro). É essa abertura ao outro, esse princípio ético do Candomblé (como falar em religião não-ética?) que fundamenta essa representação, essa imagem do Engenho Velho, segundo os candomblecistas. Nota-se que frente ao ódio e ao preconceito, a resposta dos adeptos do Candomblé passa pela

⁴⁴ O pensamento cristão é oposto ao do Candomblé (e podemos acrescentar ao da China taoista e da Grécia pré-dórica) no que tange à relação com a natureza, o homem é o centro e a medida de todas as coisas: “na tradição cristã o poder santificante está investido no homem, vice-regente de Deus, mais do que na natureza. A igreja não se adapta ao espírito da terra: ela transmite espírito para seus arredores” (TUAN, 2012, p.207).

inclusão, por aceitarem e valorizarem a diferença. Pergunto à D. Marta – única entrevistada a comentar dessa abertura ao outro à exceção de Manuel – quais são os ensinamentos do Candomblé, a visão de mundo de sua religião. A resposta: “a [nossa] visão de mundo é a vida, a [nossa] visão de mundo é o outro, é aceitar o outro, é interagir com o outro, que sabe que o outro é diferente, mas habita a mesma casa que Deus fez pra todo mundo, não é?, pra todos nós” (D. Marta⁴⁵, Mãe de Santo. Entrevista realizada em 19/02/2016). Esse encontro com o outro, esse respeito ao outro, é espacial, transcorre no mundo. Pois bem, este (o mundo) pode ser entendido como “um campo de relações a partir da polaridade entre o eu e o outro; ele é o reino onde a história ocorre, onde encontramos as coisas, os outros e a nós mesmos” (HOLZER, 2012, p.295). Werther Holzer finaliza seu argumento afirmando que “é desse ponto de vista que [mundo ou mundo vivido] deve ser apropriado pela Geografia”. Aqui, uma lição ética do Candomblé se aproxima dos princípios de uma Geografia fenomenológica.

Outro princípio basilar do Candomblé diz respeito à senioridade; este seria o fundamento ôntico da ancestralidade, e, segundo Duda Oliveira (2006, p.119), de nada adiantaria falar em integração e diversidade, ou identidade negra, “se não falássemos em **ancestralidade**”. Na rica entrevista com Manuel, expomos as primeiras considerações sobre a senioridade:

o terceiro aspecto que eu acho significativo, que tem, inclusive, uma dimensão epistemológica muito rica, é a senioridade: no Candomblé, os mais velhos são o patrimônio mais valioso que se tem [...]. A senioridade implica no reconhecimento de que há uma pragmática da vida que sofre pouca variação, portanto, quem já viveu, quem já fez, quem já passou por aquilo, é fonte preciosa para quem está chegando, seja no aspecto formal da religiosidade – todo processo iniciático no Candomblé é algo que depende dos mais velhos –, seja no processo existencial da vida – mais velho é fonte de conselhos: se você está passando por um problema, uma pessoa mais velha que já viveu aquilo,

⁴⁵ Não devemos, entretanto, romantizar a realidade. O clima de ódio e preconceito que gira em torno da Universal (sobretudo) com as religiões de matriz africana leva também a situações deste tipo: “agora hoje eu sinto, meu filho, eu estou vendo hoje o que eu não vi na minha infância; tinha algumas pessoas que eram cristãs [...], mas respeitava (sic), sempre que tinha alguma coisa na comunidade, se envolviam. As pessoas que não querem se envolver. Participavam, respeitavam as pessoas de Candomblé, respeitavam quem era católico. Hoje em dia eu vejo uma segregação no bairro: *quer dizer, só quem usa a Bíblia debaixo do braço é que se respeita? Como é que você tem direito de passar na minha porta*, que eles sabem que somos candomblecistas, ‘ah Deus é mais, Jesus tem poder’. *Jesus tem poder é os Inquices, os Orixás*, caboclos outros também têm poder [...]. Minha tolerância pra evangélico é zero, eu não tenho mais. Eu não tenho mais saco, não tenho mais paciência, porque de tanto a gente ver o que tá sendo aí causado por eles, eu não tenho mais paciência” ([Os grifos denotam a exaltação da fala]. D. Marta, Mãe de Santo). Apesar de generalizar, em outros momentos a entrevistada singulariza tais evangélicos, aqueles da Universal. A abertura ao outro encontra relativos limites, pois a quem se fecha e deseja somente a supressão ou conversão do outro, a tentativa de estabelecer um diálogo vai esmorecendo. No entanto, enquanto princípio ético, tal abertura ainda permanece como um quadro possível (com o intuito de não revelar a identidade de nossos entrevistados, optou-se por não revelar o nome do terreiro liderado por D. Marta).

ou pouco similar aquilo; se você tem uma decisão importante a tomar em possibilidades, há pessoas que já tomaram decisões similares. Você tem toda uma possibilidade de desenvolvimento da estratégia de cognição, de construção de conhecimento, fundada numa pragmática que valoriza a experiência, que respeita a dimensão prática de vida, que procure escutar prudentemente e prudencialmente o que se tem acumulado de vivência na comunidade. Isso tem um duplo valor: primeiro porque ele reforça os laços comunitários, integração do sujeito como parte de um processo mais amplo, segundo porque, se bem manuseado, ajuda a antecipar e evitar erros, precipitações, típicas da vida mesmo, sobretudo na fase mais juvenil em que há uma certa cobrança do próprio sujeito e da sociedade para que ele dê respostas no ritmo que, às vezes, por um padrão não necessariamente mais adequado (Manuel, Ogã. Entrevista realizada em 01/12/2015).

Um olhar mais atento às considerações de Manuel revelará que a escuta prudente ao que “se tem acumulado de vivência na comunidade” não diz respeito tão somente ao fundamento ôntico da ancestralidade, às práticas dos mais velhos adeptos do Cobre e seus conselhos. Remonta, antes, ao tempo zamani, ao tempo mitológico. Duda Oliveira (2006, p.119) afirma que “sem o princípio da senioridade a organização social das comunidades de terreiro estariam esfaceladas”, mas isso porque a senioridade está assentada na ancestralidade, e sem a ancestralidade não haveria tradição e sequer identidade.

Mostramos que dos princípios da integração e da diversidade se decanta o apreço à diferença, à alteridade, em suma, ao Outro. Na dialética ancestralidade-integração, um novo fundamento ético ganha forma, como se pode ver nas palavras de Duda Oliveira:

Com efeito, a tradição não existe sem a ancestralidade. Note-se o caráter integrativo desta cadeia de raciocínio. A ancestralidade, por sua vez, não é afirmação do **eu**, heroico, narcisista; na ancestralidade o que conta é a história de um povo, o arsenal simbólico adquirido por este durante o percurso do tempo. Quem conta a história do eu é a tradição. A história do eu está vinculada à história de seus ancestrais. O eu faz parte de um todo e é importante justamente na medida em que compõe esse todo, e não ao contrário. É por isso que podemos dizer que sem ancestralidade não há identidade (OLIVEIRA, 2006, p.120).

É apenas neste contexto onde impera uma visão global, do conjunto, um olhar direcionado ao coletivo, integrado, e não ao eu, que podemos entender a fala – simplesmente emocionante – de Janaína:

Naqueles termos que perguntei, você considera o Engenho Velho um lugar? Considero, independentemente de qualquer coisa tem suas coisas... seu lado positivo e negativo, o bairro. Não posso dizer que só tem negativa, tem coisas positivas também. **Como você resumiria essa afetividade com o bairro?** Eu resumiria assim: dos meus 26 anos daqui que eu não saio daqui pra nada. Nunca passou em minha cabeça me mudar daqui, nunca. Sempre procuro melhorar minha vida aqui dentro do bairro, não fico “eu vou sair do bairro”, nunca passou isso por minha cabeça. Tou melhorando minha vida pra ficar aqui dentro do bairro. Tou ajeitando minha casa, você mesmo pode ver aí [ela aponta a casa] pra ficar aqui no bairro. Não pensei “ah, eu me formei, vou fazer não sei o que e vou...” Não! Vou continuar no bairro, nunca tive na minha cabeça, assim, “vou sair”. O povo fala “ah, vai sair pra procurar uma melhora”, mas a gente pode procurar uma melhora no lugar que a gente nasceu, não

precisa sair do bairro pra procurar essa melhora, a melhora tá dentro de você mesmo... se você não procura sua melhora, você não vai achar em qualquer lugar (Janaína, Ekedí. Entrevista realizada em 23/06/2015).

A fala da entrevistada me lembra a do obreiro (citado na página 162) sobre sair do bairro, se há as condições, para procurar uma melhora. Vale dizer que Janaína é recém-formada no curso de História e certamente tem (ou poderá ter) as condições para morar em outro espaço da cidade de Salvador, mas acabamos de ver qual ética orienta a conduta da entrevistada. Ismael Giroto, com base nas ideias de Kagame, afirma que, para a cultura africana, a ideia do tempo não está dissociada da ideia de lugar (uma consideração bem geográfica, diga-se de passagem). Assim, nessa constante atualização da tradição, do tempo zamani ao grupo presente, esta intermediação com os ancestrais se faz em um lugar – *o Engenho Velho!* Dardel (2015, p.43) alertara: se a Terra já “manifesta a nossa historicidade fundamental”, o espaço terrestre “aparece como condição de realização de toda a realidade histórica [para os candomblecistas, não só a histórica, mas também e, sobretudo, a mitológica], que lhe dá corpo e assinala a cada existente o seu lugar”. Assim, o espaço como essencialmente profano (na pior acepção da palavra), pelo prisma dos evangélicos da Universal, encontra a contraposição poética que comentamos junto aos candomblecistas: o espaço emerge como sagrado. Nele está a história do seu grupo sócio-religioso, a família sasa e, por outro lado, é através dele (desse lugar) que há a interconectividade com a tradição, com os ancestrais, com a família zamani – é a Terra, assevera Dardel, que, no fim das contas, “*estabiliza* a nossa existência” (*ibidem*).

Essa argumentação nos leva a compreender que os terreiros não se fazem “apenas” presente na forma urbana que é o Engenho Velho, mas são do bairro, intrinsecamente relacionados a esse lugar. Já a Universal, por sua negação do espaço de maneira geral e por conta da repulsa ou indiferença pelo Engenho Velho, não possui essa relação, digamos, ontológica com o mesmo, não é do lugar, como os terreiros, simplesmente está aí no bairro.

É por conta desses fundamentos, que guiam a verdadeiros preceitos éticos, a nossa justificativa e o nosso entendimento do denso sentimento topofílico que une o ser à terra, nesse caso específico, o candomblecista ao Engenho Velho. Se o nosso arsenal teórico-metodológico partiu das escrituras religiosas e, por fim, nos levou à negação do espaço, o espaço emergindo senão por ausência de si, para o caso da Universal (quanto aos mais velhos, sobretudo), para os candomblecistas, o percurso que se origina dos mitos e ganha sentido e aprendizado nos rituais, nos faz chegar ao espaço como sagrado.

O Engenho Velho não é sagrado em si como é, por exemplo, o recinto de um terreiro. Mas ele adquire esse fundamento (nem que seja num valor metafórico) na eticidade do Candomblé. Poderá parecer forçado, tenho dúvidas se sim ou se não, mas o único entrevistado (Cauã) a não colocar o Engenho Velho enquanto um lugar após perguntarmos diretamente disse que estava afastado das atividades do Terreiro; que se tinha deixado levar e abandonado, um pouco, o santo. Coincidência? Talvez não.

De acordo com Giroto, a cosmovisão das religiões africanas se pauta no entendimento de que se é responsável por tudo e todos desmedidamente – afinal, tudo está interligado. Por isso se mudar torna-se também irrelevante, pois de que adianta a melhoria do eu se meu povo, meu grupo sócio-identitário, não cresce comigo? E, pelos ensinamentos éticos desenvolvidos do seio do Candomblé, nota-se a primazia do coletivo sobre qualquer traço individual.

Acreditamos também que seja pelos ensinamentos religiosos que a definição da imagem do bairro, de sua representação, era muito mais simples de se formular para os candomblecistas do que para os evangélicos. Até porque para os primeiros o bairro está fundido ao seu credo, enquanto que para os segundos esse mesmo bairro tende a ser negado ou visto, muito frequentemente, apenas no que possui de problemático. Assim, a vivência no Engenho Velho se aproxima daquela descrita por Tuan (2012, p.297) sobre certa área da Filadélfia misturada racialmente, onde, apesar de ambos os grupos gostarem do bairro, os brancos não participavam da comunidade local e apenas saíam para compras e recreação (esta em locais reservados). Desta maneira, este grupo estava presente fisicamente, mas não em espírito. No nosso caso, a distinção entre aqueles que gostam e não gostam do bairro ajuda a entender porque os evangélicos não se encontram em espírito no Engenho Velho – e, espiritualmente, é exatamente ali que habita o povo de santo. E, inclusive, a presença física, para os evangélicos, tem de ser repudiada e evitada.

É o momento de expormos a história de vida de um dos candomblecistas. Escolhemos Manuel por se tratar de um caso particularmente interessante de conversão religiosa ou, para sermos exatos, de *duas conversões* em etapas distintas de sua vida. Estas conversões – de Adventista do Sétimo Dia a ateu e de ateu a candomblecista – implicam em remodelações da subjetividade e, conseqüentemente, do self; da mesma forma, esse novo ser responde a um habitus que se verifica em “ações práticas”. O entrevistado nasceu no bairro do Pau da Lima onde se manteve como um agente político a partir da adolescência (numa fase final de sua vida enquanto cristão), frequentando e participando da Associação de Moradores do lugar. Atualmente, é professor de Filosofia

e advogado, residente na Rua Monsenhor Apio Silva, paralela (grosso modo) à Cardeal da Silva e, portanto, bem próxima do Engenho Velho.

Manuel esteve integrado à religiosidade cristã até os catorze anos de idade (sua mãe era cristã) e tinha a pretensão, ao sair de um colégio seminarista, de cursar teologia e ser pastor. A intensificação com essa fé, ao ingressar durante oito meses neste seminário, o aproximou, obviamente, da religião e “quanto mais você se aproxima dela, mais você as [as religiões em geral] compreende, o que tem de bom e o que tem de ruim, e, normalmente, o contato mais próximo nos faz reelaborar a visão mantida” (Entrevista realizada em 01/12/2015; as falas seguintes entre aspas são do próprio Manuel). O jovem mudara sua visão com relação à hierarquia, à forma de tratamento e aos valores pregados, ainda mais quando, na adolescência (no final da ditadura), apropriou-se das leituras marxistas e “isso aguçou mais ainda as contradições, porque são leituras que [...] põem em choque a visão religiosa mais tradicional” e leva à cabo uma “crítica da sociedade e dos acontecimentos sociais [...] por uma outra matriz”. Aqui o entrevistado realiza a primeira ruptura: de cristão a ateu. A reorientação subjetiva é contumaz: “então, por exemplo, eu tenho uma trajetória, sobretudo na época de convivência com o cristianismo”, que era “profundamente individualista e cultivada, dirigida e orientada, para uma lógica de competição e desempenho pessoal: isso era muito forte na minha formação infanto juvenil”. Já o deslocamento para o marxismo “me fez abrir mais o olhar para a dimensão coletiva, mas muito ligado a uma lógica de vanguarda que faz mudança no mundo”, o que implica uma quebra do individualismo competitivo assentado na ideia de salvação pessoal.

O contato com a religião africana passou de uma relação amistosa e de respeito à tal manifestação cultural – isto quando ainda era ateu e “circulava periféricamente pela atividade do Candomblé, mas sem nenhuma relação de identificação espiritual”, situação existencial que perdurou pouco mais de uma década – para, posteriormente, tornar-se um devoto iniciado (há dez anos). A mudança subjetiva nesta nova ruptura não é tão radical quanto a primeira, se mais sutil, ainda presente: “a adesão, a integração, a experiência civilizatória do Candomblé, reelabora dramaticamente essas perspectivas [a cristã e a marxista], primeiro porque reduz muito, pra não dizer que bloqueia a dimensão individualista [...]” e “segundo porque ressignifica também determinadas leituras sobre o que era enxergado como alienação” – aqui ele nos dá “um exemplo prático”: “a mais importante aula de filosofia do conhecimento que eu tive na vida não foi ministrada em nenhum espaço universitário, foi ministrada por um Babalorixá, analfabeto dentro da

tradição ocidental” (o entrevistado atenta para os valores que são transmitidos na religião e exalta que o saber filosófico-existencial pode vir de outras fontes que não daquelas tradicionais no mundo ocidental).

A par destas transformações subjetivas – as quais, no entanto, não conduzem à centralização do self pela religião, o Eu-religioso a comandar as demais esferas dos “Mins”, como no caso analisado de Caio – transformações “objetivas” também ganham relevo a partir das rupturas indicadas. Para o entrevistado, sem saber explicar as razões deste fenômeno, “os adventistas [...] têm uma relação com o espaço público diferenciável, de ocupar, de fazer atividades, de usar aquilo como uma possibilidade de difusão da fé, fazer eventos públicos e etcetera” (mas, se bem verdade, os membros da Universal realizam o mesmo em alguma medida, só restaria saber se para os adventistas o mundo é tão assombroso, devendo-se evitá-lo, quanto o é para os membros da Igreja estudada). Então, Manuel sempre tivera uma relação com o espaço público e isso “vivendo numa comunidade similar ao Engenho Velho, Pau da Lima”. O habitar e viver o bairro, marcas comuns nos bairros populares, se faz presente na vida do jovem Manuel, ainda morador de Pau da Lima. “Andar, no meu caso, em Pau da Lima, durante os quatro anos de ginásio, significava andar cerca de cinco a seis quilômetros atravessando o bairro, literalmente”, o que “te dá uma outra noção de relação com as pessoas, de reconhecimento”; aqui o jovem ingressa, “ainda adventista, numa fase final, pra discutir a Associação de Moradores, porque espaço coletivo importava”, afinal “eu andava na rua e se não tinha calçamento me afetava, se não tinha água ou pavimentação numa ladeira que eu usava como atalho me atingia [...]”. No entanto, como era de se esperar, “essa dimensão se acentuou com a transição pro marxismo” e, talvez nem tão obviamente assim, “eu diria que [essa relação se acentuou] mais ainda hoje com a ressignificação valorativa do território negro”: “na condição de integrante do Candomblé, essa espacialidade quilombola, vamos dizer assim, que pra muitos ainda é vista como área de perigo [...], como área de degradação, pra mim hoje é um espaço a ser entendido de outra forma” (aqui o entrevistado frisa que não prega o romantismo da pobreza e sua glamourização). Essa “outra forma” está em ver que há “mais do que miséria, escassez e violência nesses espaços” – como enxerga, de maneira geral, os evangélicos e a própria sociedade como um todo. Esse lugar “tem que ser fruído, estimulado até como possível caminho pra reversão da miséria, da violência e da escassez”. A solução, então, passa por “interagir [com o lugar], de estar presente, de contato: a convivência me parece fundamental de uma busca por uma saída”.

Vale dizer, como acréscimo final, que essa “valorização da espacialidade quilombola” também resguarda os valores estritamente religiosos – visto que a argumentação de Manuel, neste caso específico, possui mais um veio político-social – que unem o candomblecista ao lugar do seu terreiro, aos seus ancestrais, ao sagrado, como vimos ao longo deste capítulo. Nota-se, então, como esse processo de conversão ao Candomblé trouxe novas formas de perceber e se relacionar com o espaço, quero dizer, com o Engenho Velho.

6. Territorialidades do Sagrado e do Profano

Nos voltamos, neste capítulo, para o território sagrado, a saber, Igreja e Terreiro, e as dinâmicas inertes à tais templos; outro foco deste capítulo perpassa pelos territórios profanos desencadeados pelas ações dos grupos religiosos pelo bairro do Engenho Velho.

Nossa análise será mais profunda frente aos territórios profanos e essa posição se sustenta pelos próprios objetivos da pesquisa, uma vez que o cerne deste trabalho volta o olhar à forma simbólica da religião e às formas de religiosidade, e como ambas condicionam a vida no bairro juntamente com os espaços de sociabilidade dos grupos religiosos – a dimensão espacial, geográfica, da presente dissertação (e a própria representação do bairro remonta a sua espacialidade imanente). Alertamos, no entanto, que, ao nos voltarmos para os territórios profanos, reserva-se, ainda assim, uma relação de tais territórios e territorialidades com o sagrado, pois, em alguma medida, o sagrado é, ao menos, o pano de fundo que dispara a apropriação do espaço no Engenho Velho da Federação e suas imediações.

Começamos com a análise dos territórios sagrados, numa disputa territorial que envolvia diretamente os espaços do Terreiro e, além do espaço da Universal, os de outra igreja evangélica, a Lírio dos Vales (batista renovada).

Já comentamos anteriormente que as igrejas evangélicas têm como localização, muitas vezes, as proximidades de terreiros justamente para prover o combate ao qual tais igrejas se propõem, de expurgar os demônios, sempre baseados na Bíblia.

É exatamente o caso que se concretiza entre os templos citados nos parágrafos acima. Ambas as igrejas colocavam suas caixas de som diretamente voltadas para o terreiro com o claro e objetivo fim de afrontar, de deslegitimar as religiões africanas. Esse problema era mais grave na Lírio dos Vales, pois a Igreja se localizava ao lado – exatamente ao lado – do Terreiro, para onde eram *direcionadas* as caixas de som, segundo

os entrevistados do Cobre. Após intensos combates que beiravam o choque físico, corpóreo, a situação começou a se transformar, primeiramente, com o requerimento para que a Igreja Batista Lírio dos Vales fosse remanejada, ação judicial levada a cabo e vencida pelo Terreiro do Cobre. Em decorrência desse processo, a Igreja passou a ter seu novo endereço logo na entrada do Engenho Velho.

Quanto aos conflitos com a Universal, o limite quase beirou, mais uma vez, o confronto físico. Interessante notar que, nas entrevistas, as atitudes mais agressivas quase sempre remontavam ao outro, sem entrar no mérito das razões que estavam por detrás da ira nascida dos conflitos inter-religiosos. Assim, apenas com os entrevistados da Igreja soube dos arranhões disferidos ao carro do Pastor, ou que entraram de forma violenta, os membros do Cobre, na Igreja, jogando cadeiras no chão e proferindo gritos contra quem ministrava o culto; por outro lado, apenas soube, a partir das entrevistas com os candomblecistas, as ações mais funestas empreendidas pelos evangélicos da Universal, dentre as quais se destacam o arremesso para dentro do Terreiro de panfletos evangélicos ou de lenços “santificados” com o Espírito Santo; de pararem exatamente na porta do Terreiro para abordar quem entrava ou saía pregando as palavras do sumo Senhor Jesus Cristo; por último, motivo de intensa briga e grande revolta se deu quando os evangélicos (da Universal, particularmente os obreiros) retiraram dos postes os ojás (laços de panos brancos), símbolos referentes a Oxalá nas caminhadas em homenagem à própria Divindade. O desrespeito religioso atingia o ápice nesse dia, pois além de retirarem os ojás, a condução desse retirar já era agressiva, com os obreiros utilizando luvas, pois não podiam pegar, em tais panos, com suas mãos – pois “estavam tomados e contaminados pelo espírito maligno do diabo”.

O ano de 2014 marcou o ápice no que se refere aos conflitos entre os membros do Terreiro do Cobre e da Universal e, a partir de 2015, a relação esteve mais harmoniosa, ou melhor, menos tensa. O clima de conflito e mesmo de ódio declinou precisamente após o apogeu dos embates e, para os candomblecistas, a poeira apenas se assentou porque os evangélicos viram que eles não ficariam passivos frente a qualquer desrespeito a seu credo.

É com vistas ao processo de demonização das religiões negras, levado a cabo com maior ênfase pelas vertentes neopentecostais, experimentado concretamente pelos membros do Cobre, que este Terreiro organiza anualmente, há quinze anos (em um apenas um ano não ocorrera o evento), uma caminhada pela liberdade religiosa e contra a intolerância em relação às religiões de matriz africana, reunindo diversos

candomblecistas não apenas do Engenho Velho, mas de toda a cidade de Salvador (ao aproveitar a caminhada para fazer contato com candomblecistas de outros terreiros, fiquei surpreso ao notar que a proporção entre residentes e não residentes da localidade se equivalia).

Nessa caminhada, o bairro é visto enquanto um território da cultura negra e tem, como ponta de lança, justamente, as religiões de matriz africana. Mas antes de prosseguir nas reflexões é necessário trazermos nosso entendimento acerca do território.

O território pode ser definido como apropriação ou dominação⁴⁶ de determinados espaços, sendo que essa dominação ou apropriação constitui um campo de forças, uma rede de relações sociais que se projeta no espaço, delimitando-o, criando, desta maneira, os territórios (SOUZA, 1995).

O espaço é considerado, logicamente, como anterior ao território. São as relações desenvolvidas no espaço, por determinado grupo, ou mesmo de conflitos entre grupos, que fecundam os territórios. A alteridade ganha destaque, pois esse campo de forças, essa apropriação ou dominação do espaço, ao delimitar e constituir um território, o faz, imediatamente, separando-o, criando fronteiras, em relação ao “espaço em geral”. É por isso que Igreja e Terreiro já são considerados como territórios, trazem uma delimitação espacial que os separa do profano, bem como são múltiplas as relações de poder que alicerçam a territorialidade destes templos – podemos pensar, por exemplo, no respeito à autoridade desempenhada pelos líderes religiosos que comandam as atividades desenvolvidas na Igreja e no Terreiro como fundamento essencial dessas relações de poder.

Com relação ao poder, este aparece não somente na formação do território, mas se evidencia em seu exercício pelo grupo (ou segmentos dele) no regimento territorial. O poder impregna, assim, o conceito de territorialidade, entendido como o conjunto de ações desenvolvidas pelo grupo na tentativa de asseverar o controle sobre o espaço apropriado/dominado – as quais se configuram como táticas ou mecanismos a permitir que um dado território se efetive enquanto tal e não pereça no tempo.

⁴⁶ Com base em Lefebvre, Haesbaert (1997) enxerga uma distinção entre territórios dominados e apropriados: “temos assim, no conceito de apropriação tal como defendido por Lefebvre, um processo efetivo de territorialização, que reúne uma dimensão concreta, de caráter predominantemente funcional, e uma dimensão simbólica e afetiva. A dominação tende a originar territórios puramente utilitários e funcionais, sem que um verdadeiro sentido socialmente compartilhado e/ou uma relação de identidade com o espaço [no caso, território] possa ter lugar” (HAESBAERT, 1997, p. 41).

Quais são essas táticas ou esses mecanismos frente ao território sagrado? A estratificada hierarquização dos terreiros centralizada nos Pais ou nas Mães de Santo balizam o uso e o controle dos templos; aqui, o conhecimento dos segredos da religião fundamenta a hierarquia religiosa e o controle do espaço sagrado (que é também um território sacro), com interdições aos mais novos (isso quer dizer: iniciados há menos tempo, sem importância a idade cronológica) que passam por ver ou entrar em determinados recintos. A alteridade ganha relevo, pois, dentro dos terreiros, um novo mundo se abre e a dinâmica interna do templo e da religião possui outras normatizações e valores daqueles provenientes do exterior.

Ao transpormos essa análise para a Igreja, devemos ter em mente que a mesma (no caso da Universal e de muitas outras instituições cristãs) não responde apenas por si, uma unidade autônoma, como é o caso dos terreiros. As igrejas costumam ter seu território (entendido enquanto forma-conteúdo) e sua territorialidade (um processo qualificado pelas relações de poder ou ainda de força) subordinado, em algum grau, às instâncias superiores que centralizam o comando e as decisões que são acatadas pelas unidades assim subordinadas. Vimos como a hierarquização religiosa da Universal – hierarquização distinta daquela originada nos terreiros, porque tão-somente interna – acaba por influenciar as sociabilidades de seus membros, com dinâmicas e ordens que passam ao largo do cotidiano desses evangélicos... e, entretanto, o condicionam sobremaneira.

Assim, a territorialidade desenvolvida, além de uma hierarquia interna – muito menos rígida e potente em comparação com os terreiros – que responde às funções religiosas, na figura do Pastor Principal, passando por Pastor Adjunto (quando existir) e, por fim, aos obreiros, uma outra hierarquia – externa e esta sim fortemente potencializada – entra em cena e compõe a territorialidade da Igreja. Na Universal, essa dependência externa varia de acordo com a condição das demais unidades. Assim, o centro decisório da Igreja, localizado em São Paulo, é o cerne desta territorialidade externa (logicamente, para as outras unidades). Como vimos na discussão acerca do neopentecostalismo e, especificamente, para a Universal, é com grande acuidade que as ordens e normas impostas descem verticalmente aos templos espalhados por todo o país. Existem também as escalas intermediárias, instâncias institucionalizadas da Igreja Universal e definidas de acordo com as regiões geográficas: Norte-Nordeste, Sudeste, Sul e Centro-Oeste; descendo nessa escala, cada estado possui um “templo-capital” (o da Bahia, é a Catedral; e este Templo é também a matriz do Norte-Nordeste), por assim dizer, que realiza a

mediação e repasse das ordens e normas que chegam através dos centros regionais – estes, por sua vez, fazem tal repasse a partir do que recebem do núcleo administrativo-religioso (São Paulo) às “capitais” – aos “pequenos” centros independentes que se estruturam nos bairros da cidade; estes centros só ganham a “independência” (vocábulo utilizado pelos próprios fiéis) quando adquirem um terreno próprio e são responsáveis por transmitir ao elo final as ordens e normas que recebem para os templos não-independentes (não detentores de um terreno, cujo o espaço é alugado), como é o caso do Templo do Engenho Velho, que está subordinado ao do final de linha da Federação.

Como esse complexo jogo escalar se estrutura na prática? As prescrições e vontades de São Paulo são seguidas à risca pelas unidades sem independência? Há algum grau de mobilidade interna para articular ações que não venham verticalizadas? Como as instâncias superiores – sejam elas os templos independentes, a capital, as regionais – lidam com as possíveis particularidades existentes nos demais templos, se assim houver?

Estas perguntas podem nortear um outro trabalho e não tentaremos aqui respondê-las, uma vez que demandariam um grande esforço empírico para colher tais informações e porque o nosso foco principal não é exatamente o território sagrado em si, como comentado, mas a vida cotidiana, o espaço vivido, dos grupos religiosos em pauta.

Resta dizer que a territorialidade do sagrado se espraia mais intensamente pelo bairro com referência à Igreja Universal do que com o Terreiro do Cobre ou mesmo com a totalidade dos templos de matriz africana. Expliquemos. As ações desenvolvidas pela Igreja varrem o bairro a partir das evangelizações e mais uma vez nota-se a influência externa na territorialidade, uma vez que o dia para tal ação (em grupo, a individual está ao sabor pessoal) é fixado *a priori* para todas os templos – o dia de domingo (e é claro que é o dia no qual os fiéis dispõem de maior tempo para realizar essa tarefa). A evangelização ocorre semanalmente, realizada por um núcleo interno de cada templo – os evangelistas –, num ato de amor ao levar a Palavra pregada na Universal por todo o bairro, no intuito de “abrir as portas do céu para quem não vive ainda de acordo com as regras de Cristo” e atrair maior número de fiéis. Não há esse tipo de atividade nos terreiros e a territorialidade que tem como pano de fundo o sagrado – pois leva-se o sagrado, a palavra bíblica, ao profano – se espalha fluidamente pelo Engenho Velho.

Na interface entre território, poder e territorialidade, trazemos as ideias de Arendt (1985): o poder pertence ao grupo e só existe pela coesão e pela força interna desse grupo. A apropriação de uma determinada rua por um segmento religioso só persiste enquanto o próprio grupo se mantém unido e se espraia, dessa maneira, sobre seu território: um

indivíduo isolado jamais poderia controlar aquele espaço e a própria força simbólica evocada quando o grupo realiza a evangelização é sumariamente diferente quando esse ato é individual.

Numa primeira alusão, trata-se de um território periódico, formado em determinado dia e horário, próximo daqueles exemplificados por Marcelo Lopes de Souza (1995) ao investigar os territórios das prostitutas e travestis que se consolidavam apenas à noite. Ao olharmos mais de perto o território conformado a partir da evangelização, veremos, entretanto, que se trata de um tipo bem particular – um território fugaz, poderíamos dizer.

Os exemplos da prostituição marcam territórios que se concretizam num determinado período do dia, mas possuem delimitação concisa e precisa, e as imprecisões são alvos das disputas territoriais entre travestis e prostitutas. No nosso caso, o território se faz e se desfaz à medida que o grupo avança adentro do Engenho Velho. Sem roteiro preconcebido, o território se forma aonde apontam os passos do grupo. Consistência fluida, ele se elastece de uma ponta a outra, entre os membros mais à frente e aqueles mais atrás, feito e desfeito a cada novo passo para levar a palavra Divina. Cada pedacinho das ruas, num instante, compõe o território – enquanto o grupo ali estiver – e, noutro, não mais – quando os fiéis prosseguem –, retornando à qualidade genérica de “espaço em geral”.

Outros territórios têm uma densidade maior na apropriação do espaço. Algumas reuniões do Força Jovem Universal são realizadas na Baixa da Égua, no meio da rua: apropria-se do espaço e conforma-se um território. O objetivo é o de levar a palavra de Cristo, ao menos indiretamente, para os moradores do bairro e mostrar aos jovens ainda não participantes que há uma comunidade de pertença, de identificação, um grupo ao qual podem se agregar e participar.

As ações de caridade desenvolvidas pela Igreja possuem esta mesma qualidade territorial, aquilo que chamamos de densidade na apropriação do espaço. Monta-se a estrutura para dispor os donativos, realizam-se orações públicas e recebe-se aqueles que assim buscam o apoio oferecido. Neste evento, doou-se cestas básicas, houve a provisão de documentação como identidade, certidão de nascimento, serviços como corte de cabelo etc.

Apenas as atividades de evangelização ocorrem com regularidade, ritualisticamente aos domingos; já as reuniões na Baixa da Égua e a caridade não possuem constância, e apenas vi em uma oportunidade, durante esta pesquisa, essa ação cidadã (outras também ocorreram, mas não criou-se territórios, por exemplo: dispuseram cestas básicas e davam

senhas às famílias mais pobres que foram chamadas para buscar o alimento na Igreja – trocada pela senha –, assistir um culto e receber uma oração dentro do próprio Templo do Engenho Velho).

As reuniões na Baixa da Égua ocorreram em número maior, no entanto, sem qualquer tipo de regularidade. Um outro ato que marca a presença da Igreja no bairro mescla os dois tipos de territorialidade citados, o fugaz e o denso. Trata-se de uma caminhada, com partida no final de linha do Engenho Velho, carregando-se uma cruz, e finalizando o percurso na própria Baixa da Égua – um dos locais mais perigosos do bairro –, onde se fincava a cruz.

Do início do percurso até o momento antes de se chegar ao destino final, o território tem as características do incessante criar e recriar, fazer-se e se desfazer, do espaço apropriado, como ocorre na evangelização. Já na Baixa da Égua, o território ganha densidade, pois está devidamente assentado. Fincam-se a cruz, prega-se um culto (de tempo bem reduzido). Uma das áreas mais perigosas⁴⁷ do Engenho Velho é ressignificada concretamente com uma presença estranha ao crime e, sobretudo, simbolicamente, pois mostrou-se que “quem tem Deus vai aonde quiser, porque ele te dá o livramento” e também porque levou-se uma mensagem de um caminho alternativo ao tráfico, com Cristo, “no olho do furacão”, daquele vivido por parte da população local (lembro aos leitores que as aspas sem identificação são falas que vieram seja a partir de conversas informais ou mesmo em cultos e não são provenientes das entrevistas). Vemos claramente aqui aquilo que Certeau denomina de táticas que ressignificam o sentido e o significado do espaço pretérito àquela ação (as táticas assim cunhadas).

Apenas uma atividade desenvolvida pelos terreiros territorializa o bairro, a referida caminhada contra a intolerância e pela liberdade religiosa, coordenada pelo Cobre. Parte-se do final de linha, lugar simbólico, por ser a primeira centralidade do bairro (centralidade esta criada pelos terreiros, como mostramos na constituição do bairro) e pela área abrigar o Busto de Mãe Runhó, único monumento em homenagem a uma sacerdotisa do Candomblé, primeira Mãe de Santo do Terreiro do Bogum.

⁴⁷ As áreas que registraram um maior número de conflitos foram as Ruas Apolinário Santana (sobretudo a porção mais próxima ao final de linha), a Rua Sérgio de Carvalho e a Travessa Helenita Miranda (ambas localizadas no Vale da Muriçoca) e a Rua Neide, situada, em parte, na Baixa da Égua (vide a reportagem do Jornal Correio, ver bibliografia). Como já comentamos, o Vale da Muriçoca é comandado pelo Caveira enquanto a Rua Neide é uma via possível entre as áreas da Lajinha (também de domínio Caveira) e a Baixa da Égua (controlado pelo Comando da Paz).

Do final de linha, corta-se o bairro pela rua principal, a Apolinário Santana, desembocando na Avenida Cardeal da Silva; desta, segue-se até a entrada da TV Itapoan e desce-se então à Avenida Garibaldi; caminha-se até a Avenida Vasco da Gama, trajeto já próximo do fim da caminhada; por fim, sobe-se a Ladeira do Bogum que liga a Vasco da Gama com o Engenho Velho, retornado ao final de linha, e encerra-se a manifestação (o nome da Ladeira é referência ao Terreiro que se localiza na mesma e que fora, nos primórdios da localidade, o nome a designar o atual bairro, conhecido como Bogum ou Alto do Bogum [RAMOS, 2013, p.115]).

Pela descrição e argumentação anterior dos processos de territorialização dos evangélicos, pode-se pensar, num primeiro momento, que a fluidez que marca o território deste grupo religioso, bem como seu caráter fugaz, também sejam características inerentes da manifestação realizada pelo povo de santo. Mas a fluidez, o percorrer dos candomblecistas (e simpatizantes) pelo trajeto, é também densificada, pois se trata de um numeroso contingente (sem estimativa, pela organização). Ao mesmo tempo, subtrai-se o viés fugaz, porque todo o bairro é feito território – simbolicamente – e não apenas por onde o grupo se locomove, como é o caso do território evangélico. No caminho, ficam para trás as marcas do povo de santo – as pipocas e o arroz jogados ao passar por cada terreiro do Engenho Velho para abençoar os participantes; mesmo sem esses elementos simbólicos, o espaço que ficou para trás continua territorializado, bem como o espaço ainda não alcançado pelo grupo.

Esse fenômeno ocorre pelo nível simbólico que a caminhada transpassa. O ato tem como finalidade exigir respeito e mostrar a *força* dessa manifestação cultural *em todo o bairro*, e não somente na trilha seguida. A população local sabe que a caminhada vem vindo, reconhece-se ali seu território; o que fica para trás segue apropriado simbolicamente, é o território do povo de santo. A territorialidade – os mecanismos ou meios de se controlar o território – não é somente concreto, como no caso dos evangélicos, a partir da ocupação, mas, reiteramos, é também simbólico, dimensão que potencializa o ato concreto do percorrer.

Essa caminhada, profana, também tem como pano de fundo o sagrado, uma vez que é por clamor ao respeito religioso, por liberdade para cultivar seus deuses e divindades, que a manifestação ganha sua razão de ser.

Finalizado o debate sobre territórios e territorialidades do sagrado e do profano, visualizado também na questão da intolerância religiosa, nos é necessário apontar um caminho de respeito e convivência minimamente pacífica e livre dos ranços

preconceituosos, dogmáticos e excludentes que muitas religiões apresentam. Esse caminho é o Ser-Para-Outro.

7. A religião: Ser-Para-Outro

Nos valem aqui da fenomenologia de Sartre, autor que intensifica o debate sobre a problemática do Outro e o modo pelo qual os sujeitos se apreendem mutuamente. Apresentaremos como o Outro emerge como fundamentação ontológica do próprio Eu (Para-si) e transporemos tais argumentações para o universo religioso, já que nos parece imperiosa a necessidade de não encerrar-se única e exclusivamente em torno do umbigo de sua religião e tentar olhar o outro não pelo olhar externo, do meu eu, mas pelo próprio olhar do outro, tentar apreender a sua verdade.

Cada consciência, de acordo com Sartre (2003), aparece a si mesma como Para-si, substanciada única e exclusivamente por si mesma, sendo o fundamento do sujeito; em contrapartida, esta consciência emerge à consciência alheia como objeto (ser-Para-outro). Nessa relação, não há meio com o qual eu possa contar para captar o Outro em sua subjetividade, pois este só aparece a mim em sua objetividade no meio do mundo, ou seja, torna-se impossível que eu capte o Outro como ele é para si e vice e versa – esse processo envolve uma dupla negação interna, pelo qual cada Para-si, negando um ao outro, se faz em não ser o Outro. Mais além, eu não posso captar-me como objeto para mim mesmo, adotar um ponto de vista deslocado do meu Para-si, pois eu seria esse próprio deslocar-se, esse ponto de vista pautado “de fora”; ou, para usarmos a linguagem do autor, eu seria meu próprio nada que me separa de mim mesmo. É nesse sentido também que Sartre qualifica o Para-si enquanto ser que “não é o que é e é o que não é”.

É inviável, para nós, sujeitos, captarmos nosso ser e tentarmos emergir ao mesmo tempo enquanto sujeito-objeto para si, numa busca incessante, inglória e *inviável* de transformar o nosso Para-si no Em-si, porque só ganhamos concretude no e pelo Outro. Isso é uma vã esperança do Para-si, a de prospectar o si do âmago de seu ser na (minguante) expectativa de não sê-lo e de tornar o si como objeto visto, experimentado pela consciência d’onde se gera este si, e “assim nasceria o cisma do Para-outro” (SARTRE, 2003, p.381). Na realidade, como nego o Outro e ele a mim, numa negação interna, “é preciso que haja um ser ‘eu-outro’” (p.381) para que ganhemos, de fato e de direito, o nosso ser. É-nos preciso ser encarados como objetos para que existamos e esta

tarefa é irrealizável por nós mesmos, sendo reservada ao Outro, que aparece, por isso, como estrutura fundamental do nosso ser.

Na aproximação da discussão promovida por Sartre na temática do Outro, temos o interessante paralelo levantado com as religiões – um indivíduo religioso, frente a outras religiões, pode se comportar: 1) *indiferentemente*, não passando de erro ou graus de erros as religiões assim encaradas; 2) as demais religiões são *negadas* ou *rechaçadas* a qualquer preço e há imperiosa necessidade de silenciá-las; 3) todas as religiões são *válidas* ou *verdadeiras* e não há nenhuma forma de hierarquização.

Nos dois primeiros modos, o sujeito toma os distintos credos que não o seu como reles objetos. Do ponto de vista de sua religião – entendida nessa aproximação com Sartre como o Para-si –, situa as demais. Esses simplórios objetos-religiões (Para-outro) adquirem o mesmo *status* ontológico que Sartre reserva ao Outro na constituição de meu ser. Se, segundo o filósofo francês, eu encontro o Outro e este ser é indispensável para o meu próprio Para-si, o mesmo acontece com a religião para os dois primeiros casos. É pela negação (e a indiferença é também uma forma de negação) do Outro que eu me afirmo enquanto sujeito e, talvez ainda mais intensamente, é negando outras religiões que um credo específico procura se afirmar.

Já o terceiro modo pode ser considerado como uma exacerbação humanista da dualidade Para-si/Para-outro que romperia, no fim das contas, esta dualidade. Como afirmamos, nas formulações de Sartre, o Outro é indispensável para meu ser e apreendo-o enquanto objeto. Mas, nesse último caso, nos seria permitido enxergar por uma espiadela como, além de mim, o Outro se constitui enquanto sujeito e decorre daí a possibilidade de perceber a verdade em cada religião. Empreitada impossível na relação entre meu ser e o do Outro, de nos vermos a ambos como sujeitos, e quase impossível de se encontrar, no universo religioso, um sujeito que possa se abstrair de sua verdade e encontrar a verdade também no Outro.

Assim, da totalidade dos entrevistados da Universal, somente um pareceu conceber o Candomblé pelo prisma da própria religiosidade negra, não pelo viés que sua religião (Para-si) atribui ao outro, mas, bem verdade, ainda um pouco mais próximo da indiferença do que da aceitação – ao perguntar sobre a densidade religiosa no bairro, Gabriel responde: “é uma mistura legal, mas às vezes dá problema, já teve até problema, é que tem pessoas que falam da macumba, aí começa aquele preconceito, mas não, aquilo ali é o Candomblé, deixa eles lá, é a religião deles” (Entrevista realiza em 02/07/2015). As demais respostas conformaram um verdadeiro padrão, mais formalmente delimitado nas

palavras da irmã de Gabriel, Fábria: “não, respeitamos a todos”, mas, na mesma entrevista, a jovem deixa escapar: há relações de conflito da Universal com outras religiões? Indago e tenho como resposta: “somente em relação à Bíblia que algumas interpretam de forma sem meditar, pregam o que está na cara, o óbvio, sem refletir o que pregam”. Peço um exemplo. “Igreja Pentecostal, o PR [pastor] de lá gritou a mulher de macumbeira na primeira vez que ela foi – Eita! [exclamo] – *e realmente ela era*, e se sentiu agredida” (Grifo nosso. Entrevista realizada em 02/08/2015). Nota-se que esse respeito a todos não é confirmado na prática e isso por conta da visão que a Universal traz das demais religiões, e não somente negras (se bem que sobretudo), mas até com o catolicismo, visto muitas vezes como uma forma de satanismo apoiado nas antigas religiões pagãs.

No Candomblé ocorre o oposto: há essa abertura ao Outro, e tal visão é mais “fácil” de ser estabelecida por conta da *ética* africana, assentada, por sua vez, na cosmogonia religiosa. Vejamos as palavras de D. Marta:

Eu não posso conceber que alguém que cultua, que venera, que adora a Deus, independente do nome que você der a Deus, porque Deus só tem um, ele pode ter vários nomes, n’s nomes, tantos quantas forem as línguas do mundo. Agora ele é um só e a forma como concebe ele é que varia, conforme o jeito de cada um interagir com o sobrenatural, com o sagrado, entendeu? (Entrevista realizada em 19/02/2016).

Está aí posta a possibilidade de enxergar a verdade de cada religião, a tentativa de aceitar o Outro como Para-si, de vê-lo segundo seus próprios olhos e não de acordo tão-somente com a minha visão de ti. Comento com a entrevistada que apenas um membro evangélico se mostrou respeitoso em relação às religiões africanas:

É uma ignorância, isso aí é burrice, ignorância. Então, o pior deles é que eles não se abrem e você tem que se abrir pra dialogar, eles não se abrem ao diálogo. Como é que você ataca uma coisa que você não conhece? Você não tem o direito de dizer nada do que você desconhece... que daí vem o preconceito, o conceito já concebido sobre alguma coisa que você não sabe o que é. Então não se manifeste, procure saber, procure entender, pra depois vim (sic) falar (D. Marta).

É esse ser-Para-outro que falta aos evangélicos – e isso transcende as paredes da Universal e se estende tanto às demais seitas Protestantes como ao catolicismo. Esse processo de conversão do olhar *o* Outro para o olhar *do* Outro é mais complicado nas religiões monoteístas e apoiadas por um Livro sagrado a exaltar exclusivamente certo credo específico e condenar os demais. Porém, ainda neste contexto, uma abertura é possível. Afinal,

mesmo entre aqueles que não têm (ou não tiveram) um conhecimento explícito de Jesus Cristo, por não lhes ter sido anunciado, por barreiras de ordem cultural ou por bloqueios devido às falhas do cristianismo concreto, pode estar

acontecendo a salvação cristã, desde que estejam acolhendo a ação do Espírito Santo [...] que os leva a voltarem-se para seus semelhantes em necessidade [...]. Aí aparece como critério decisivo da salvação a práxis cristã, a caridade efetiva, mesmo que não esteja sendo realizada por motivos explicitamente cristãos. Naturalmente esta verdade relativiza primeiramente o próprio cristianismo enquanto instituição sociocultural salvífica, mas também todas as demais religiões, pois por razões de ordem pessoal e pelo contexto secularizado da atual sociedade, pode alguém sem aderir a um credo religioso, estar acolhendo esta ação do Espírito pela consagração de sua vida à paz no mundo, ou à justiça entre os homens, ou mesmo à causa da verdade, para só citar alguns exemplos (MIRANDA, 1992, 216).

Enquanto esse pensamento é raríssimo em cristãos – e não só para os membros da Universal –, talvez só ganhando terreno para estudiosos de teologia, caso de Mário França de Miranda, o olhar o Outro a partir do próprio outro é um passo simples para os candomblecistas. Vimos, pois, como sua ética se volta, justamente, para o Outro.

Se definimos o ato religioso como aquele que põe o homem num relacionamento salvífico⁴⁸ com Deus, num transcender real de si, ao assumir a práxis nele exigida, então entendemos religião como a produção sociocultural do homem, que manifesta, explícita, dispõe e ordena este relacionamento salvífico com Deus; é, no fundo, um sistema explicativo do mesmo. Deste modo podemos dizer que toda expressão desta atitude salvífica fundamental é sempre inadequada, contextualizada, particular. Elas podem ser plurais nas várias culturas e religiões; apresentam sedimentações falhas ou culposas, o que vale não só para as outras religiões, mas também para o Antigo Testamento e mesmo para o cristianismo posterior, que tem no Evangelho que anuncia, sua instância crítica e contínuo corretivo. Com isto fica salvaguardada a autenticidade salvífica das religiões não-cristãs, sem negar, diga-se de passagem, que o relacionamento salvífico com Deus possa se dar fora do que culturalmente chamamos de religião (MIRANDA, 1992, p.217).

Vale a pena trazer uma vez mais as palavras de Senghor (*apud* GIROTTO, 1999, p.137), “sinto o Outro, danço ao Outro, logo existo”. Podemos complementar: me apercebo do Outro enquanto Outro-Para-si e não enquanto Outro-Para-mim, logo existo. E existo em respeito ao Outro.

É essa falta de abertura ao Outro, de vê-lo em sua verdade e não como objeto, que está por trás dos conflitos narrados no capítulo anterior. É por ver o Outro como inimigo a ser convertido – passando da alteridade ao igual – que a Universal e muitas outras instituições cristãs agem, num claro desrespeito às religiões africanas, vide as caixas de som projetadas para dentro do terreiro, o ato de retirar os ojas, o arremesso de lenços para dentro dos templos do Candomblé etc.

⁴⁸ No Candomblé não há a noção de salvação. No entanto, essa experiência salvífica da qual fala o autor pode ser interpretada como o contato ou relação com o Divino em seus preceitos éticos, portanto, presente em todas as religiões.

Se poderíamos nos dizer contentes com certa harmonização entre os dois grupos pesquisados atualmente, infelizmente, como vimos, essa “harmonia” não passou pelo crivo do respeito, do Ser-Para-Outro, mas do iminente conflito. Vale dizer também que esta não é uma realidade apenas da Universal ou das vertentes neopentecostais, vimos a própria Igreja Batista do bairro em ações bastante similares. Da mesma forma, essa não é uma realidade única e exclusiva do Engenho Velho, mas se repete e se confirma nas mais diversas cidades brasileiras, gerando episódios lamentáveis como a da criança candomblecista que foi alvejada por pedras por membros de igrejas evangélicas na cidade do Rio de Janeiro (no ano de 2015).

É essa a realidade que precisa mudar. Com essas palavras e com a ajuda de Sartre terminamos a nossa segunda parte desta dissertação.

PARTE III – CONCLUSÃO

Palavras finais

No início de nossa conclusão vale comentar uma importante contribuição do movimento humanista à ciência geográfica “ao ter lembrado aos geógrafos a importância essencial dos laços entre o sujeito e o seu mundo. Nessa perspectiva, sujeito e lugar tornam-se tão inextricavelmente ligados que eles se instituem mutuamente” (BERDOULAY; ENTRIKIN, 2012, p.102) (a mesma ideia é também encontrada em Jörn Seemann [2012, p.102-3]). De maneira mais poética, pode-se dizer que entre o homem e a Terra há uma cumplicidade de ser (DARDEL, 2015, p.5-7). Vimos como o ser evangélico acarreta numa dada percepção, em determinados valores e práticas no bairro e, por outro lado, como o Engenho Velho incide no ser evangélico, sobretudo quanto à vontade de mudar-se entre os jovens – a instituição mútua da qual nos falam os autores. Também essa ontologia a instaurar o sujeito e o lugar se faz presente entre os candomblecistas e o bairro, onde essa relação nos parece, inclusive, mais intensa (porque realçada por sua cosmogonia e não negada, como ocorre com os evangélicos). Ao se perguntar sobre o apelo do lugar às referências para a vida social e para a existência humana, bem como os significados e sentidos que acarreta se situar em tal ou qual lugar a partir de onde se estabelece nossas relações com o mundo – questões entrevistadas sobre o querer mudar-se e não mudar-se do Engenho Velho para evangélicos e candomblecistas, respectivamente – Eguimar Chaveiro lembra que

A materialidade pode ser uma indicação simbólica para produção de sentido, esta ocorre com a vivência [o autor reitera que não existe ação sem lugar]. Por conseguinte, um lugar com a mesma materialidade não tem os mesmos sentidos para um sujeito ou para outro. Daí cabe ao analista do lugar ter robusta sensibilidade, transformando a perspicácia também de narrativas. Dizer o lugar é efetuar-lo ou inscrevê-lo no rol de diferentes significações (CHAVEIRO, 2012, p.268).

Acreditamos ter conseguido aliar a materialidade do bairro aos sentidos e significados para cada grupo aqui estudado (considerando ainda as subdivisões internas dentre os membros da Universal), remetendo-nos, sempre, às narrativas de tais sujeitos.

De acordo com Relph (1979, p.18), as bases fenomenológicas da realidade geográfica são constituídas por três pilares, a saber, “espaço, paisagens e lugares”, isto porque todas essas instâncias são diretamente experienciadas como atributos do mundo-vivido. “As relações nessas experiências e entre os três componentes são chamadas de

‘geograficidade’ por Eric Dardel” – um relacionamento do homem com a Terra que define seu modo de existência. A geograficidade expressa, assim, ainda de acordo com Relph (*ibidem*), “um termo que encerra todas as respostas de experiência que temos dos ambientes no qual vivemos, antes de analisarmos e atribuímos conceitos a essas experiências”.

Estas experiências, essa relação que une os seres humanos ao mundo vivido, passam muitas vezes despercebidas pelos sujeitos em seu viver cotidiano, pois “a realidade geográfica requer um envolvimento do indivíduo em suas emoções, seu corpo, seus hábitos, de modo tão total que ele venha a esquecê-la, exatamente como se esquece de sua vida psicológica” (DARDEL *apud* RELPH, 1979, p.19) – a geograficidade é mais vivida do que expressa, o que torna muito mais complexo compreender o cotidiano ou o mundo vivido dos indivíduos. No entanto, “essa aceitação passiva e inconsciente da geograficidade” pode ser rompida “por encontros poderosos e semiconscientes com ambientes, por experiências intensas ou fracas ou simplesmente por experiências que estão fora do ordinário para despertar a nossa consciência geográfica” (RELPH, 1979, p.19).

Essa excepcionalidade que desperta a consciência geográfica, o desvelamento do olhar consciente para a geograficidade, se dava, sobretudo, nos momentos de disputas entre facções do tráfico. No entanto, mesmo no cotidiano mais “normal possível”, a religião vem preencher o sentido e o significado dessa relação entre o adepto e o bairro – e isso é mais forte entre os extremos: candomblecistas e jovens evangélicos. A religião trazia à tona essa consciência da relação que se estabelece entre o sujeito e o bairro estudado, por isso era *facilmente verbalizado* o sentimento topofílico ou topofóbico. Já nos adultos da Universal essa relação – e qual o sentimento que subjaz a ela – foi mais complicada de compreender. Às vezes um tênue – muito tênue – sentimento topofílico aparecia, outras vezes, muito mais comum, uma gritante indiferença, daí, aliás, tratarmos o Engenho Velho como um *espaço indiferente*, para este nicho; essa distinção entre os subgrupos dos evangélicos remonta, como discutimos, aos laços estabelecidos pelos mais velhos com o bairro e por conta do discurso da riqueza ser muito mais catalisado entre os mais jovens.

Essa gradação de sentimentos frente ao bairro me aproxima da ideia de Relph (2014, p.25) do lugar-sem-lugaridade e lhe acrescenta um outro ângulo de visão. A lugaridade seria a qualidade própria de lugar, seu fundamento, e, por seu turno, haveria ainda esse lugar-sem-lugaridade.

Vejam, então, o que substancia o lugar (ou seja, sua lugaridade). Este se funda nos seus aspectos constitutivos: o encontro/a reunião – “um lugar ‘reúne’ ou aglutina qualidades, experiências e significados em nossa experiência imediata, e o nome se refere ao lugar de uma reunião específica” (p.22); espírito de lugar – “atualmente o termo ‘espírito de lugar’ foi amplamente secularizado [anteriormente designando apenas lugares ocupados por divindades cujas qualidades sobrenaturais eram evidentes no cenário] e refere-se a lugares que têm uma identidade muito forte [...]” (p.23); raízes ou enraizamentos – “a partir da perspectiva da experiência cotidiana, lugar é muitas vezes entendido como o onde se tem nossas raízes, o que sugere uma profunda associação e pertencimento [...]” (aqui também se faria presente a “interioridade”, referindo-se à familiaridade de quem conhece o “lugar de dentro para fora”) (p.24).

A reunião é o cerne do lugar e de onde as demais características derivam ou podem ser construídas; podemos citar novamente as palavras de Lefebvre sobre a forma urbana – a simultaneidade, o encontro, a convergência do acontecer, é sua marca. Nesta linha,

a forma urbana tem “caráter cumulativo”, a partir de conteúdos diversos, como o meio natural, os parques industriais, as técnicas e as riquezas, as obras da cultura, os modos de vida, as situações, modulações e rupturas do cotidiano. Mas isso é mais amplo e distinto que a simples acumulação. Os conteúdos (objetos, indivíduos, situações) se excluem na diversidade, mas também se misturam e se superpõem como congregados, como “centralidades” de conteúdos diversos. Assim, o urbano, os centros urbanos são, a um só tempo, formas e receptáculo, vazio e plenitude, superobjeto e não objeto, supraconsciência e totalidade das consciências (LEFEBVRE *apud* SERPA[a], 2011, p.101).

No sentido trivial de mera localização, toda e qualquer parte é um lugar, porém, em um nível mais complexo, lugar se refere às configurações diferenciadas do seu entorno, pois são focos a reunir coisas, atividades e significados (SERPA, 2011[a]). Assim, o lugar é um centro no qual feixes de relações e objetos estão reunidos e é a partir destas relações que seu “espírito” é definido e nos é permitido criar raízes com eles, afinal, como fincar raízes no e com o vazio (ausência do encontro)? Por isso, quando a capacidade do lugar de promover a reunião é fraca ou inexistente, tem-se os lugares-sem-lugaridade. No entanto,

a relação entre lugar e lugares-sem-lugaridade não é uma simples oposição binária. Os processos que levam à diferenciação de lugar estão em toda parte comprometidos em uma luta contra aqueles que levam à ausência-de-lugaridade. Assim, qualquer parte, não importa o quão uniforme possa ser, tem alguns elementos de lugar. Não importa quão forte seja o espírito do lugar, este possuirá alguns aspectos de ausência-de-lugaridade compartilhados com outros lugares. A identidade de alguma parte não é ser lugar nem ausência-de-lugaridade, mas a expressão do equilíbrio entre particularidade e uniformidade (RELPH, 2014, p.25).

Se lugar e ausência-de-lugaridade não se encontram de forma pura, podemos dizer também que determinado espaço pode ser considerado genuinamente um lugar para certo indivíduo ou grupo e como lugar-sem-lugaridade para outros. É precisamente isto que nossa pesquisa demonstra: se o Engenho Velho é fonte de encontro, simultaneidade, feixe de relações, reunião – entendida também enquanto evoca o tempo zamani, reunindo, assim, o adepto ao ancestral –, um lugar, para os evangélicos o bairro emerge como um lugar-sem-lugaridade, um espaço indiferente ou topofóbico (mais velhos e jovens, respectivamente), marcado pelo desencontro e pelo vazio – o feixe de relações a conformar o bairro é visto como essencialmente negativo, portanto, vago (vazio) – e a única reunião que um lugar deve trazer é com Deus: daí o absolutismo do espaço sagrado à vida dos fiéis evangélicos, sendo a Igreja, o território sagrado, o único lugar topofílico para estes agentes.

Portanto, reiteramos as palavras de Chaveiro: tratar o lugar é tê-lo sob distintos sentimentos e significações que este pode evocar segundo diferentes sujeitos e grupos.

A definição de lugar sob a forma do encontro, da simultaneidade, do feixe de relações que se concretiza e se particulariza, justamente, no lugar, nos leva a aprofundar a definição de tal conceito. Trabalhamos nesta dissertação com duas definições de lugar, uma oculta, tida como um pano de fundo na estruturação do nosso pensamento, e outra exposta, a saber, o lugar enquanto cerne de um sentimento topofílico. Mas esta definição é simples demais e só nos foi lícita de uso para diferenciar o sentimento despertado pelo Engenho Velho para os distintos agentes que compuseram nossa pesquisa. Na seara do lugar enquanto encontro, reunião, simultaneidade, Angelo Serpa (apoiado em considerações de Lia Machado) nos aconselha a enxergar todos os lugares como centros e na “aproximação dos conceitos de lugar e centralidade [se] exige pensar cada lugar como uma instância intermediária entre o indivíduo e o mundo” (SERPA, 2011[a], p.103).

Assim, o lugar não é meramente um espaço do qual se gosta ou não, mas, um centro que reúne dado conteúdo e abarca o “movimento social, histórico, cultural, simbólico vestido – e investido – no cotidiano” (CHAVEIRO, 2012, p.267). Este centro que aglutina os conteúdos, esse lugar que instaura uma relação intermediária entre o sujeito e o mundo emerge também como particularidade, esfera que inclui as escalas global e local – fundamentando, assim, os lugares – e estes emergem, então, como distintas versões da mundialização (termo de Milton Santos). Aqui estamos precisamente na abertura do local a outras escalas, o cerne de nosso entendimento do lugar, como comentamos ainda na

introdução deste trabalho (ver página 24), entendendo-o na “dialética entre o interior e o exterior” (p.179), defende Angelo Serpa (2011[b]) sob as orientações fenomenológicas de Bachelard.

Essa abordagem nos permite, inclusive, realçar o viés político do conceito de lugar, uma vez que o mesmo, como fenômeno da experiência humana, “expressa e condiciona a rotina, os confrontos, os conflitos e as dissonâncias, possibilitando uma leitura da vida cotidiana, com seus ritmos e contradições”, como afirma Angelo Serpa (2011[a], p.100) em diálogo com as ideias de Ana Fani Carlos. Por conseguinte, também o bairro adquire importância política no âmbito de sua produção e sua experiência uma vez que assumimos o Engenho Velho enquanto lugar.

“Bairro” é um conceito e só adquire potência de entrar nos embates sociais e políticos quando a afeição pelo lugar extrapola a simples rua e a unidade de vizinhança onde se mora, terminando por englobar todo o bairro (TUAN *apud* GAMALHO, 2015). Tal afeição tende a ser construída quando se vive, de fato, o bairro (relativamente) como um todo: “esse sentimento decorre da experiência e convivência espaciais” (GAMALHO, 2015, p.203). Quando as práticas pululam, o conceito “bairro” livra-se de sua abstração inerente e passa a ser fundamentado nas experiências do/no lugar.

É pela afeição que se tem ao bairro, por seu valor de uso, que os agentes se propõem a defendê-lo, seu viés político, quando a identidade do lugar propicia o ativismo de bairro (SOUZA, 1989). Justamente por conta dessa feição e valor, que encontramos (apenas) nos candomblecistas narrativas que intentam alguma melhoria para o Engenho Velho, seja de maneira indireta no caso de Janaína (ver página 183), ou direta, participando da Associação de Moradores (Edílson) ou por tecer grande parte de suas relações sociais (comerciais) no bairro, em suas palavras, “por uma escolha política” (Manuel).

Para Angelo Serpa (2011[b], p.175), enunciar lugares pressupõe que as representações espaciais sejam comunicadas a outrem. O autor assevera (p.174) que “essas representações são construídas no cotidiano dessas áreas a partir de elementos sociais, históricos, econômicos e culturais de seus respectivos espaços de atuação” em íntima associação, portanto, às trajetórias dos diferentes grupos e agentes. Realçamos aqui a trajetória dentro de um credo e como as representações espaciais são assim consubstanciadas.

A representação do espaço pelos candomblecistas, vale dizer, é sustentada pela experiência do/no lugar, a partir de seus espaços de representação; e se tais experiências, hoje, encontram-se em alguma medida debilitadas porque as práticas espaciais estão

reduzidas, a carga da religião vem a valorar as representações cunhadas não as afastando (as representações) da experiência desses agentes, uma vez que o Candomblé emerge como o norte a avaliar essa experiência que liga o candomblecista ao bairro, engendrando suas representações.

Podemos até dizer que o ato de comunicar resguarda um valor político. Com base nas considerações de Arendt, Serpa (2011[b], p.16-7) entende que o poder de julgamento é o alicerce da política quando se abre a possibilidade de *comunicação* entre os indivíduos. E isso se efetiva não somente nos debates no seio da esfera pública, mas até num simples diálogo entre o pesquisador e o entrevistado, pois, de acordo com Lindón (2008, p.16-7), quando uma pessoa verbaliza uma ideia (mesmo que esta não esteja totalmente clara), esse ato comunicativo possui uma forte inerência para que o “emissor” empregue ações direcionadas pelas considerações proferidas. Por isso, entende a autora, tem implicações não só no recordar, mas projeta essas ideias para o futuro.

Gostaríamos também de frisar, uma vez mais, que não tentamos balizar uma teologia das religiões estudadas. Na tentativa de compreender como a religião se manifesta espacialmente – nos espaços de sociabilidade e na representação do espaço (entendendo-se, do bairro como lugar) – nos preocupamos, antes, em levantar pontos da teologia das religiões e, através destes, evidenciar a influência da mesma – com sua essência particular: seu caráter sagrado – junto aos objetivos deste trabalho. Nosso eixo se balizou, parafraseando Gamalho e Heidrich (2013, p.6), por “identificar o espaço onde [o mesmo] não é explícito”. Nessa tentativa de trazer à tona o espaço, elementos fundamentais, seja da estrutura religiosa – como o dízimo, por exemplo – ou de sua “alma”, relacionados a suas respectivas cosmogonias – como a trindade Pai-Filho-Espírito Santo ou a influência do Orixá na persona⁴⁹ de seus filhos – ficaram de fora. E isto não porque tais aspectos não seriam relevantes do ponto de vista religioso ou sociológico/antropológico, mas porque a essência da religião não se tornou manifesta quando nos voltamos para estes elementos em sua (ausência de) correlação com as questões propriamente geográficas levadas a cabo na presente dissertação.

Se tentássemos realizar uma aproximação entre as ideias de Lefebvre e Bourdieu, poderíamos dizer que a primazia do concebido lefebvriano está em correlação com o habitus engendrado pelas concepções da Universal. O sentimento de aversão ao bairro por parte dos jovens alicerçado na Teologia da Prosperidade está em conformidade com

⁴⁹ No que tange aos objetivos deste trabalho, a única vinculação ocorrida foi o caso de Janaína, que situou como lugar a praia e apresentou como justificativa para tanto ser filha de Iemanjá, Rainha do mar.

a ideologia da riqueza no capitalismo; outra correlação entre o ideário da Igreja e o modo de produção reinante passa pela individualidade e competitividade (assentados na ideia de salvação pessoal e melhora de vida também pessoal, do eu, não do grupo). Podemos até falar que a negação do espaço e a morte das sociabilidades do querer pautados no habitus evangélico também encontram ressonância nas representações (hegemônicas) do espaço, quando o mesmo é enxergado a partir de uma normatividade alienante, seu espaço negado em nome de uma ordem tecnocrática que suprime o vivido.

Pelo lado dos candomblecistas, o sentimento pelo bairro e as representações acerca do mesmo também estão pautadas por um habitus que é dominado pela religião. Mas aqui o Candomblé emerge enquanto contraponto justamente por evocar não as representações do espaço, mas os espaços de representação, o vivido, em suma, a espacialidade do bairro – e muito desse apelo ao espaço se explica por conta do habitus religioso engendrado que alicerça a comunidade atual junto ao tempo *zamani*, ao passado mitológico, aos ancestrais; em uma palavra – ao sagrado.

Vimos também como a religião aparece em “marginalidade”, ou seja, não exatamente por seu viés sacro interno, mas por sua estrutura (nas páginas 135 e seguintes discorreremos sobre o que seria essa “marginalidade”). Assim, muitos candomblecistas se reportam à espacialidade de sua vida social em bairros populares – o que nos remete, por seu turno, diretamente, à produção do espaço na sociedade dominada pelo capital sob o primado do concebido.

Também neste sentido “marginal”, apesar da aproximação das representações do espaço com os dogmas da Igreja estudada, a racionalidade distante a comandar a conjuntura da vida social dos fiéis não passa tanto pelo concebido lefebvriano, mas pelo concebido da própria instituição religiosa. São suas atividades e seus eventos que comandam a sociabilidade da vida de seus féis. Uma ordem distante, longínqua – remetendo ora à Catedral (Salvador) ora ao centro administrativo (São Paulo) – estrutura as sociabilidades do querer dos evangélicos. E também determina a espacialidade da vida social (refiro-me aos jovens), por mais que não haja uma clara percepção desse fenômeno, pois é em torno da polaridade conformada pelo Templo independente da Federação (localizado no final de linha) que tais atividades se desenrolam. Engloba, assim, além do próprio Engenho Velho da Federação e da Federação, o Templo do Alto das Pombas. É em torno desse eixo que boa parte dos eventos destinados ao Templo (colônia?) do Engenho Velho da Federação se estrutura. Outro lugar central a abrigar com certa constância esses eventos, aglutinando tanto os templos conformados pelo núcleo

Federação (contém os três citados anteriormente), como de outras áreas, é o Templo do Aquidabã (não sei exatamente a razão dessa centralidade, mas talvez seja o fato da sua localização numa área central da cidade, ponto-mediano para muitos outros templos) e a Catedral, com eventos corriqueiros – em geral, cultos especiais – que atraem membros de toda a cidade.

Expostas essas palavras iniciais, nossa conclusão seguirá com o debate em torno de alguns tópicos que merecem o aprofundamento de algumas questões. Começemos por um tema que esteve à margem desta pesquisa.

Práticas de bairro

A produção hegemônica do espaço no seio do capitalismo implica em desenvolvimento desigual, com a criação de centros e periferias. Mas “trabalhar o espaço urbano baseando-se numa rígida noção de centro versus periferia esconde, na verdade, uma rica diversidade de situações” e cabe perguntar, “aliás, central e periférico em relação a que? A quem?” (SERPA, 2007[b], p.10). A intenção do autor por trabalhar com a concepção de que todo lugar compõe uma centralidade permite, por sua vez, romper com a estreita dicotomia centro/periferia. Em sua tese, Nola Gamalho (2015) argumenta que o bairro do Guajuviras, no município de Canoas (região metropolitana de Porto Alegre), é vivido tanto como periferia – em relação à materialidade do lugar e sua posição geográfica no município onde se localiza, e também frente à região metropolitana – quanto como centralidade: é o lugar no qual se efetiva grande parte das relações sociais dos indivíduos e, no caso por ela estudado, onde as práticas espaciais dos jovens ganham relevo. É também a partir das experiências nas ruas e praças do bairro que se alimenta a identidade do Guarajuvis, contestando, via espaços de representação, as representações (hegemônicas) do espaço⁵⁰.

⁵⁰ “A rua pode ser o espaço do espetáculo e/ou do temor. Nessa lógica, as esquinas são identificadas como locais propícios à infração e, portanto, como subversão ao modelo de cidade e às práticas de sociabilidade legitimadas. Nos espaços de representação coexistem os dois conteúdos: as ruas como espaços que devem ser temidos e como espaços de permanência. As ruas têm a potencialidade de favorecer múltiplos encontros, práticas, aventuras, namoro, informação, aprendizagem e também infrações aos ordenamentos e às normas. O mesmo signo (ruas) adquire significação distintos, produzindo representações do espaço e espaços de representação, ou seja, as ruas, becos e esquinas são espaços de representação dos jovens, alicerçados em suas práticas espaciais e em confronto com as representações do espaço, contidas nos ideários de padronização das práticas urbanas, as quais visam regular os usos tanto no espaço público quanto nas esferas institucionais e privadas” (GAMALHO, 2015, p.231).

De certo modo, essa perspectiva também é encontrada no Engenho Velho, quando os entrevistados ressaltam a centralidade do bairro na conjuntura espacial da cidade de Salvador e, em menor grau, como centralidade da vida social (curiosamente apenas ouvi isso duas vezes: uma por um candomblecista que não fora entrevistado, uma vez que ainda não tinha cabalmente realizado os ritos de iniciação, e outro por um evangélico quando questionei as pessoas da Universal se pretendiam ou não se mudar).

No que concerne as relações sociais na vida de bairro, estas se caracterizam pelo “predomínio de relações imediatas e diretas [...] presentes no contato denso propiciado pelas práticas do espaço partilhado” (GAMALHO, 2015, p.183). A vida de bairro envolveria uma ordem próxima (o que chamamos de relações com a comunidade) que alimenta a própria vida de bairro e uma ordem distante (relações com a sociedade) que, de certa forma, o estrutura – o vivido e o concebido, respectivamente, em sua influência mútua: “[...] a individualidade de um bairro no seio da urbe seria definida por uma certa coesão social e pela abrangência de uma vida de relações orgânicas e associada ao Espaço particular do bairro à sua escala” (SOUZA, 1989, p.145). Esse ente espacial apresenta, assim, um campo simbólico (alicerçado na intersubjetividade), composicional (grupos econômico-funcionais) e interacional – as relações orgânicas da vida de bairro (p.156).

No entanto, o compartilhamento do espaço habitado, somente possível através das práticas espaciais, ou seja, no e com o bairro, se desgasta contemporaneamente. A relativa coesão que definia o “bairro clássico” (nos termos de Souza) se esvai com a explosão do fenômeno urbano (LEFEBVRE, 1999) ao promover uma distinção cada vez mais pronunciada entre os espaços de moradia, do lazer, do trabalho, da escola, do consumo etc. Assim, nessa explosão e fragmentação do tecido urbano, o cidadão é obrigado a superar longas distâncias entre o lugar de moradia e o trabalho, vivenciando aquele de modo superficial.

Contudo, a vida de bairro como modo de ser e viver nas cidades permanece em traços residuais. Mas é a periferia o *locus* que apresenta certa pujança na vida de bairro, se bem que também permeada por lógicas de metropolização e fragmentação (GAMALHO, 2015, p.184-7).

As explicações para essa permanência na periferia podem ser balizadas pelas relações de vizinhança constituídas nas classes de renda média/elevada, nas quais há maior seletividade devido ao seu poder econômico reduzir a necessidade de ajuda mútua (bem como cresce a necessidade individual de espaço) e podemos também dizer que, para estes agentes, o amálgama da ideologia capitalista, a competição e a

individualização, contribua para restringir as relações entre vizinhos. Acrescenta-se ainda, de acordo com Souza (1989, p.160), o fato de a experiência e práticas no lugar de moradia ser acentuadamente menor entre a burguesia e a classe média emergente, pois cresce a inclinação entre estes grupos à procura por lazer em bairros específicos da cidade.

Nos bairros populares, ao contrário, a limitação de oportunidades, a pobreza e a distância física/econômica/social da “cidade”, a insegurança e o medo, acabam por fortalecer-las e torná-las parte fundamental da trama de relações cotidianas (SERPA, 2007[a]).

Pesa também como fator explicativo para a vida de bairro permanecer na periferia das grandes cidades e regiões metropolitanas, porque, se, como comenta Souza, a burguesia tem o privilégio de procurar opções de lazer em outros bairros, para os agentes moradores das periferias – sem a renda que lhe permitisse opções pagas constantes para tal atividade (sem contar o deslocamento) – a diversão fica por ser realizada no próprio lugar, a partir das apropriações das ruas, esquinas, praças, como demonstra tão bem Nola Gamalho (2015).

Portanto, em consonância com os autores citados, para que a vida de bairro se desenvolva são indispensáveis as relações de apropriação do espaço, o que conduz, como dissemos, à consolidação da identidade, do pertencimento e do ativismo de bairro. Mas vale a pergunta: e quando não há essas apropriações e experiências do/no lugar (pelo menos de maneira tão intensa), como o caso do Engenho Velho?

Essa é uma pergunta inquietante. Esta dissertação apresenta clara afinidade tanto na concepção teórico-metodológica quanto aos objetivos de pesquisa apresentados por Nola Gamalho em seu doutoramento. A distinção se passa, sobretudo, pelos agentes: enquanto busco os grupos religiosos e suas práticas, experiências, representações e afeições pelo bairro, a colega opta pelos jovens. A pesquisadora acertou em cheio ao focar no grupo juvenil, pois é nesta faixa etária onde as práticas de rua, as apropriações tendem a acontecer mais corriqueiramente. Já no meu caso, os adolescentes entrevistados abominam as práticas espaciais pela negação do mundo (acrescenta-se também o apelo material ao desenvolvimento das práticas no bairro, no Guajuviras, além das experiências de/na rua, há presença das praças onde as sociabilidades são tecidas, diferentemente do Engenho Velho, que não possui sequer uma praça, quadra ou parquinho); quanto aos mais velhos – e apenas três candomblecistas com menos de cinquenta anos foram entrevistados, grupo religioso do qual poderiam emergir as práticas – essas tendem a não ser lá tão abundantes assim.

Portanto, seria mais justo precisar um pouco melhor a pergunta formulada acima e não subsumir que as apropriações espaciais e experiências do/no lugar estejam completamente abortadas no Engenho Velho, mas perguntar: que relações se estabelecem entre o habitante (entendendo-os enquanto os agentes que compuseram essa pesquisa) e o bairro quando as práticas se esvanecem? Apatia (Cauã, candomblecista, e grande parte dos membros da Universal), topofobia (Fábia e muitos outros evangélicos), mera função de passagem e dormitório, perda do referencial identitário etc... um espaço indiferente.

Olhar o caso de Cauã e seu irmão (não entrevistado por não ser iniciado) é interessante para desvelar o peso das práticas. Já dissemos que o primeiro foi o único candomblecista a não tratar o Engenho Velho enquanto lugar. Por outro lado, para seu irmão caçula, o bairro é “central” porque é bem localizado na cidade e porque sua vida social – oposto à Cauã – se desenrola no bairro: “meus amigos estão aqui, encontro o pessoal na *rua*, quero sair daqui não” (Grifo nosso; apesar de não entrevistá-lo, julguei importante perguntar se o adolescente tinha a pretensão de se mudar, uma vez que essa era a vontade de seu irmão – o candomblecista mais novo que eu consegui entrevistar, 22 anos – e me ocorreu a suspeita: “será que se manifesta da mesma maneira que entre os evangélicos? Enquanto os mais novos querem se mudar, apenas os mais velhos não têm tal desejo?”. Não dá para dizer que tirou-se a prova, visto que só perguntamos a esse rapaz e não há um número amplo de questionários aplicados, como fizemos para o caso da Universal).

Para os candomblecistas, pode-se dizer, entretanto, que apesar da ausência decisiva de práticas (de rua, com apropriação do espaço) corriqueiras no bairro, “como era antigamente”, de acordo com o povo de santo, os laços construídos com o lugar ao longo de uma vida – consubstanciada pela religião, como vimos – propiciam a afetividade para com o Engenho Velho e não implicam, portanto, em apatia frente aos problemas encontrados. Destaca-se ainda que, apesar de não verbalizado nas entrevistas ao perguntarmos quais atividades de lazer nossos agentes faziam no bairro (a resposta mais usual era: “hoje, mais nenhuma”), nas minhas idas e vindas pelo bairro encontrei algumas vezes os candomblecistas do próprio Cobre, em frente ao seu Terreiro/casa, na rua, em família e com amigos, bebendo, conversando – sem dúvida, uma prática espacial, uma apropriação do espaço, uma forma de viver, de ser e estar no bairro.

Por outro lado, estar inserido numa lógica de supressão do mundo – caso dos evangélicos – tem efeito reverso, uma não-vivência que implica em alienação frente aos problemas vividos, uma não-luta, um não-engajamento (vimos o oposto com relação aos

candomblecistas!); inclusive, no culto, tal perspectiva é reforçada: “essas coisas do mundo lá fora, manifestação, protesto, não ligue não”. Você deve se inconformar com seus dilemas pessoais, sim, mas a solução não passaria por um ativismo de bairro, por exemplo, mas, aliado à “ira” frente aos seus problemas (passo fundamental para vencer na vida, segundo a Universal), o inconformismo pregado na Igreja, necessita-se tão-somente viver sob os auspícios dogmáticos da Igreja e abstrair-se do mundo.

Me parece evidente que a vida social do bairro estudado, sua organicidade, foi fortemente abalada, como pudemos constatar a partir dos relatos dos candomblecistas. Uma primeira causa e que possui correlação com o que está sendo debatido neste subitem diz respeito às dinâmicas da produção do espaço capitalista: o bairro cresce, incha, seu caráter interacional é alterado vertiginosamente. É por conta desse esfacelamento, sobretudo interacional, que a afinidade com o bairro pode ir se perdendo, o que explica, por exemplo, o caso de Osvaldo, evangélico que só se sente vinculado a sua rua e não ao Engenho Velho. Essa alteração – que também é composicional: muitos entrevistados afirmaram que o Engenho Velho cresce abrigando uma população que não possui qualquer vinculação com o lugar (mas, se bem verdade, como vimos na história do bairro, esse processo esteve muito presente desde sua constituição) – atinge a esfera das inter-relações e antes a organicidade que permeava todo o bairro, em certa medida, se perdeu, como nos conta D. Marta:

Eu não me soube negra pelo movimento negro, pelo movimento negro unificado. Eu levei pra esse movimento a negritude que eu tinha de base, de criação dentro da família e amigos da comunidade, que naquele tempo era uma comunidade, e era uma comunidade com muitos traços africanos - **Esse tempo que você fala é a sua infância?** - A minha infância; a minha infância é como minha mãe dizia: vizinho era parente, vizinho se considerava, as crianças respeitavam qualquer adulto, os mais velho eram também responsável pelas crianças da comunidade [...]; hoje não é mais assim, hoje é bairro, se “emancipou”; se “emancipou” [expandiu-se e integrou-se completamente – esvaindo sua coesão social – às dinâmicas da cidade] e perdeu muitos valores que eram valores humanos, valores *de vida*, valores de consideração, valores de convivência, valores de compartilhamento, isso a gente tinha ([O grifo denota exaltação da fala] D. Marta, Mãe de Santo. Entrevista realizada em 19/02/2016).

Outro ponto fundamental à inibição da vida de bairro no Engenho Velho condiz com a violência do lugar, como comentamos ao longo desta dissertação. Os candomblecistas fazem, por exemplo, um paralelo entre o crescimento da violência e a ausência das festas de rua, notadamente no período junino (vale dizer que a perda relativa da organicidade do bairro, visto que essas práticas, para efetivação, englobavam um grande número de indivíduos, desde a concepção até o simples fato de “apenas” ir à festa,

prescindindo-se desse elo interno, pode ter contribuído também para a aguda diminuição das festividades do bairro). Nosso próximo debate será, então, acerca da violência. Mas antes de encerrarmos, devemos tecer algumas palavras sobre a dialética objetividade/subjetividade à constituição do bairro enquanto entidade do “real” e como conceito.

Marcelo Lopes de Souza critica as abordagens que levam em conta estritamente a questão subjetiva do bairro – como Antropologia e a Sociologia “culturalista” – e também as que prezam tão-somente por seu veio objetivo histórico-material, num marxismo ortodoxo. A alternativa é, então, pensar o bairro enquanto uma realidade objetiva e subjetiva/intersubjetiva, simultaneamente, com estas duas dimensões interpenetrando-se e condicionando uma a outra ao longo do processo histórico (p.148-9). De maneira contundente, assevera:

É imperativo fazer interagirem dialeticamente as duas dimensões da realidade social, sem o que os bairros serão coisificados (objetivismo: o bairro como uma individualidade objetiva de formas espaciais e funções, historicamente forjadas no contexto da ação das "leis gerais da sociedade" e acima das subjetividades) ou então fantasmagorizados (subjetivismo: o bairro é um Espaço vivido e sentido por um coletivo, mas a realidade sócio-espacial que existe objetivamente, fora da mente de cada um, não é examinada seriamente e criticada) (SOUZA, 1989, p.151).

É necessário um olhar dialético para avaliar como essas esferas se entrecruzam e se influenciam mutuamente; para tanto, aponta o autor (p.153), a base de sustentação deve advir da historicidade do bairro. Nossa pesquisa, pelas questões que se objetivou cumprir, dá uma atenção especial aos elementos culturais (a religião) e subjetivos para compreender o fenômeno do bairro. No entanto, não o faz desconsiderando o caráter objetivo do mesmo. Passamos pela historicidade do Engenho Velho para compreendê-lo em suas relações com a religião – objetiva e subjetivamente: a criação do bairro a partir das contradições sócio-espaciais da sociedade (o objetivo) e como isso foi/é vivido intersubjetivamente por seus moradores (a criação do senso de comunidade, de solidariedade interna, e também as opções religiosas). Igualmente, as considerações sobre a explosão urbana e a decaída desse todo orgânico a envolver o bairro guardam a mesma inter-relação entre objetividade e subjetividade.

É certo que “os diferentes moradores não encaram o seu bairro exatamente da mesma maneira, em que pese a interseção de subjetividades”; as diferenças ficam a cargo “de fatores tais como a situação de classe, a faixa etária e a ocupação” (p.151) junto aos valores a estes associados. Também buscamos explicitar esses elementos objetivos

discorridos por Souza, afinal, como dissemos ainda na introdução, a religião é apenas um componente a mais que vai dialogar com outras esferas e esta não está apartada da sociedade que a abriga. Nas inter-relações entre os elementos objetivos – sobretudo a condição/posição social e fatores etários – e destes com os subjetivos/intersubjetivos, é que se entende a criação de um habitus religioso e como o mesmo entremeia o self: mais uma vez objetividade (habitus) e subjetividade (self) em relação contínua (pode-se pensar, inclusive, o fenômeno religioso como objetivo-subjetivo; sua objetividade passa por seus dogmas, valores, representações etc., e o componente subjetivo se dá pela apropriação do indivíduo deste credo e como tal sujeito vive a própria religião).

Debatidas essas questões, devemos olhar um pouco mais a problemática da violência constantemente levantada nas entrevistas e até por moradores que não compuseram, de fato, a pesquisa. Isso porque podia-se indagar se a percepção dos demais moradores do bairro sobre a violência se aproximava ou se afastava daquela manifestada pelos grupos religiosos em pauta. Sim, também os moradores com os quais conversei em algumas oportunidades perambulando pela Apolinário Santana diziam que a violência tinha crescido absurdamente e que a vida do bairro – as sociabilidades que a caracterizam – haviam sido maculadas.

Violência

Vimos com Alicia Lindón (2008, p.14) que há uma certa simbiose entre as práticas espaciais e o significado dos lugares. Dessa maneira, a prática espacial – as experiências vividas no seio do bairro – é fundamental para o significado que os lugares adquirem. A violência interfere, logicamente, nas práticas espaciais e pesa diferentemente para os grupos estudados.

Dentre os evangélicos, a violência vem a corroborar com a carga negativa do espaço, com a negação do mundo, o Engenho Velho deixando de ser vivido e visto apenas pelo prisma d'uma paisagem do medo. Tuan adverte que nos centros urbanos “existem interesses multifários e cada um deles fará pressão para um rótulo que sirva o seu interesse” (TUAN, 2012, p.278). É a insuflação do medo e da vitória sobre o medo, comentada quando analisamos o Engenho Velho enquanto lugar tofóbico, essencial ao interesse da Universal para manter seus membros afastados seja do Engenho Velho em particular, seja do mundo de maneira geral; é-nos até permitido dizer que a violência ajuda na conformação do habitus religioso desse grupo e mesmo que a periculosidade do

bairro não fosse tão forte (como no passado), sua espacialidade tenderia ainda a não ser vivida por conta da visão de mundo cristã (empregada pela Universal), do mundo como algo perigoso e que se deve evitar *por natureza*. Dessa maneira, não constatamos em nenhuma entrevista com os mais velhos frases do tipo: “ah, antes aqui o bairro era mais calmo, a gente ficava *na rua*, ia ali e acolá...”. Menos ou mais violência não é o cerne da questão, o foco é: o mundo jaz no maligno.

Já para os candomblecistas, a problemática da violência afetou sobremaneira suas práticas espaciais no bairro, ainda que a diminuição de tais experiências não tenha reverberado no sentimento pelo bairro. Mas até quando? Essa é certamente uma pergunta que pode ser feita e se é difícil que os problemas atuais abalem o denso laço topofílico do habitante com o lugar – sobretudo entre os adeptos do Candomblé, uma vez que sua cosmogonia atua decididamente na valoração do bairro – é incerto saber que tipo de relação as novas gerações (seja de qual for o credo) tendem a manter com o Engenho Velho: próximas à topofilia, como impera entre os candomblecistas? Beirando a indiferença, como ocorre com os evangélicos adultos? O bairro tomado enquanto espaço topofóbico, caso dos jovens da Universal?

Pelo exposto, *somente entre os pertencentes ao Candomblé* encontramos tais palavras:

E como você descreveria o Engenho Velho? Engenho velho!? **Uhum.** No momento, muito triste. **Por que?** Por causa das guerras de tráfico, que não só aqui, como em todas comunidades, mas principalmente aqui, que você não vê mais alegria no bairro, principalmente no São João, que tínhamos um grupo de samba aqui, Samba Stronda. Todos os anos íamos durante o São João nos apresentar, usávamos camisas, colocávamos palanque, tudo. Éramos um grupo de jovens, formados por pais de família. Tinha todo o São João, hoje em dia não tem mais, porque todo mundo tá com medo de ficar na rua [...]. O povo foi perdendo o gosto de sair, você não vê mais animação no Engenho Velho, aquela felicidade, hoje você vê o Engenho Velho parado, morto, antigamente não era assim. **Você fala de quanto tempo atrás?** Assim, há uns 7 anos atrás. **De 7 anos pra cá virou isso?** Assim, você não vê mais pessoas na porta de casa, antigamente eu sentava aqui na porta de casa com minhas amigas pra ficar bebendo, conversando, às vezes nem bebia, só conversava, dava risada. Hoje você não vê mais ninguém na porta de suas casas⁵¹ (Janaína, Ekedí. Entrevista realizada em 23/06/2015).

[...] e dentro do Engenho Velho teria algum lugar [que a entrevistada costuma ir, frequentar]? Ultimamente não viu, não vou mentir. **A questão da violência, você consegue, assim, dizer o quanto sua vida, digamos, era pública no sentido de você frequentar a rua, você falou que tá com medo** – Tou [me interrompe D. Jade] – **Que peso isso teve pra você na sua vida social?** Ultimamente eu não tenho vontade de ir ali em um bar, eu não tenho

⁵¹ Vale dizer que se encontram, sim, pessoas ainda nas portas de sua casa; talvez não como antes, mas não deixa de ser uma presença constante ao olharmos as paisagens do Engenho Velho.

vontade. **E ultimamente é essa semana ou tipo, 5 anos atrás, 6 anos atrás?** Há muito tempo. Há muito tempo o Engenho Velho não é mais o que era, porque com essa violência aí, acabou [...]. Você não vê hoje, mas antigamente esse horário o Engenho Velho tava todo embandeirado, todo embandeirado (é verdade, diz Maurício, colega que me apresentou à entrevistada), os bares tudo (*sic*) embandeirados. **Embandeirado é o quê?** É cheio de bandeira, palhoça [...]; ficava todo mundo aqui, tipo forró. No meu Terreiro mesmo todo ano tinha forró, porque vinha gente de fora também, mas as pessoas não querem vim (*sic*) por causa da violência, né? Todo ano no meu Terreiro tinha forró [...]; hoje tinha [teria] forró, quando chegasse de madrugada, a gente saía aqui correndo pelo Engenho Velho, sambando, tocando instrumento, só ia dormir já de tarde no outro dia. Voltava pro Terreiro pra fazer a mesma festa, gente de outros terreiros também vinha, todo mundo de caipira [...] (D. Jade, Ekedi. Entrevista realizada em 23/06/2015).

Ultimamente eu fico, quando eu não tô viajando e não tem alguma coisa que eu precise sair, eu tô mais em casa porque *eu tenho medo de sair*. [...] Nem espiar Candomblé, só vou pra perto, porque eu tenho medo de sair mais tarde da noite (Grifo nosso. D. Marta, Mãe de Santo. Entrevista realizada em 19/02/2016).

Podemos dizer, então, que o medo do lugar também se faz presente entre os candomblecistas, e não somente entre os evangélicos. Mas aqui, por mais paradoxal que possa parecer, topofilia e topofobia caminham juntas. A inspiração do Engenho Velho promovida enquanto um espaço violento, dono de uma paisagem do medo, não diminui, por outro lado, o sentimento perante o bairro, mesmo que as práticas espaciais tecidas em seu bojo se esfaçem. E repetimos a pergunta: até quando esse sentimento topofílico suportará a supressão da liberdade de ser e estar no bairro, ou seja, de vivê-lo e experienciá-lo de fato?

Vale dizer, no entanto, que apesar da violência ter atingido a vida de bairro, a grande interatividade do lugar, práticas ainda abundam. Se não nas praças, parques ou quadras – haja vista que não existe tais equipamentos –, se concentram nos bares do Engenho Velho. Como vimos no conto apresentado – “*Hoje é dia de festa*” – nos finais de semana (e, em menor medida, também durante a semana) os bares ficam tomados em vários pontos do bairro. Esse hábito, pode-se dizer, é também uma prática espacial. Os bares do lugar apresentam uma confluência com a rua: é sobre ela que estão dispostas as cadeiras, são nelas que muitos dos moradores se agrupam enquanto tomam uma cerveja (como fazem os membros do Cobre entre si). Esta é, sem dúvida, a prática mais perceptível do bairro e alimenta a sociabilidade entre os moradores.

Habitus religioso

Certamente o leitor notou – e isso se deve, sobretudo, ao caráter restritivo do cristianismo à moda Universal – que o *habitus* coadunado pelos evangélicos aparece de maneira muito mais marcante. O *habitus* que emerge enquanto estruturação das práticas se dá pela forma, justamente, da restrição das práticas, bem como agrega uma percepção sobre as mesmas – negá-las enquanto forem do mundo é essencial, são percebidas “enquanto atos que te afastam da verdadeira fé” (Athayde, entrevista realizada em 22/07/2015). Por outro lado, o *habitus* emerge pelo fomento de ações voltadas aos jovens, no entanto, não decorre estritamente do caráter sagrado de tal *habitus* e sim de um mecanismo institucional e hierarquizado que remete ao concebido religioso, como já dito.

O *habitus* do povo de santo pode ser considerado mais difuso, no entanto, é fortemente presente, enquanto maneira de enxergar a vida – similarmente ao que ocorre entre os evangélicos. No entanto, as práticas dos candomblecistas não respondem ao *habitus* religioso – como se dá entre os evangélicos com a negação do espaço –, este está muito mais no ramo da percepção da vida do que da ação prática; como vimos, as práticas – que podemos dizer espaciais – estão não vinculadas à essência da religião, mas a sua estrutura (como, por exemplo, a espacialidade da vida social).

Quanto ao self, sem dúvidas, este é densamente constituído pela centralidade religiosa na subjetividade dos fiéis evangélicos, enquanto, para os candomblecistas, mesmo com a percepção da vida originada pelos valores cosmogônicos de sua religião, esse absolutismo da fé não controla as demais esferas do Mim, abrindo espaço à pluralidade identitária do sujeito – isso porque se dada religião gera graus distintos de enraizamento ou centralidade psicológica em cada indivíduo (AMATUZZI, 2000, p.17), podemos dizer que as estruturas e valores de cada religião propiciam, umas mais e outras menos, esse grau de enraizamento para seus respectivos grupos religiosos.

Vale dizer que a ruptura do self dialógico preconizado por Belzen (2009[a], 2010) – a diversidade do Eu a comandar os seus respectivos *selves* objetos, os “Mins” – só é tornada possível não somente porque o Eu-religioso centraliza cabalmente a subjetividade, mas porque o que ocorre é a morte da subjetividade: “esvazia-me do meu eu” professa uma música cantada na Igreja. Dessa maneira, ser cristão é “renunciar as suas vontades e seu eu”, comenta Caio, e o “evangélico sacrifica suas vontades perante Cristo”, afirma Athayde (entrevistas realizadas, respectivamente, em 07/09/2015 e 22/07/2015). A depuração do ser respaldada pelo dogmatismo religioso e o suicídio da

subjetividade é a via à vida com Cristo, claro, à segunda vida – daí reside a facilidade da centralização do self comandado pela religião. Comentamos em outras passagens que a negação da vida só se concretiza pela negação do espaço (mundo), e tal negação – do espaço – aparece como um reflexo, um duplo em sincronia, da negação da subjetividade.

Em um texto formidável, Guimarães e Bento (2007) comparam e estabelecem um elo entre o toxicômano e o fanático religioso; o ego, em um e outro, é sempre anulado, nunca sujeito, “ele é essencialmente relação ao outro” (p.144), Outro absoluto – seja a droga ou Deus – que requer o absoluto e esvazia o dependente ao nada – morte do espaço, da subjetividade, de si, em suma, da vida (é por isso, afirmam os autores, que o dependente químico consegue se livrar mais facilmente do vício ao adotar fanaticamente uma religião, pois o que muda é apenas o objeto da dependência e o que está em jogo é o tipo da relação que se estabelece com esses objetos, a natureza de tal vínculo). A não-vida, no entanto e paradoxalmente, é a afirmação da vida – nem que seja pelo privilégio da segunda vida com Cristo à eternidade – para quem está no seio desse credo:

A expressão “processo religioso”, contudo, pode ter também um duplo sentido: um mais superficial e outro mais profundo. No seu sentido superficial e externo, ele corresponde à seqüência de eventos objetivos nesse campo: mudanças de denominação religiosa, mudanças de vida conseqüentes a obediência à preceitos, aquisição ou alteração de crenças, etc. Tudo que pode ser descrito dentro de uma abordagem explicativa, objetivante. Mas aqui o “processo religioso” pode se abater sobre a pessoa opressivamente. Somos então vítimas da religião. Mas, num sentido mais profundo, o ser humano “se assume nessa religião” e, mesmo recebendo com renúncia e submissão o que lhe vem, ele reafirma sua liberdade num nível experimentado como mais real [...]. Mas o seu referencial empírico, aos olhos dos âmbitos anteriores, é tão mais difuso, que muitos preferem denominá-lo simplesmente místico [...]. É que a religião é experienciada somente a partir de seu polo subjetivo, permanecendo o objetivo (o centro do universo religioso) oculto em si mesmo. A linguagem religiosa, por isso, é uma linguagem eminentemente simbólica. O referencial empírico passa a ser a vivência subjetiva, mas esta tem uma intencionalidade própria, vivenciada: o centro, o mistério que, em si mesmo, é oculto. O acesso a ele é indireto, pressupõe a renúncia máxima à racionalidade objetivante, e um ativar do centro da pessoa, em sua raiz (AMATUZZI, 2003, p.70).

Assim, a religião se apresenta de modo a pesar negativamente no sujeito somente se os valores e dogmas pregados estão em contraste com a subjetividade e o ego apenas aceita com demasiado pesar esse sistema religioso em nome de uma moral que, se aceita e vivida objetivamente, está em contraposição ao self. E é claro que não há contraste quando o self é esvaziado e o eu alegremente negado.

Os templos

Nosso objetivo neste tópico é aprofundar o debate sobre o que representa para os grupos em questão os seus respectivos territórios sagrados e podemos desde já dizer que o sentido sacro que qualifica os templos é muito mais intenso no Candomblé. Para os evangélicos há uma relativização dos territórios sagrados, e o sagrado é o próprio cristão – seu corpo e sua vida. É claro que os evangélicos mantêm ou podem manter relações intensas com seus espaços sagrados, como evidencia esta fala de um obreiro, a despeito de querer mudar-se do bairro: “mas eu vou continuar aqui, que é pra dar meu testemunho e mostrar de onde eu saí”. Porém, a relação que se estabelece entre o fiel e o templo não pode ser comparada com o vínculo estabelecido entre os candomblecistas e seus terreiros. É certo também que os evangélicos, ao nascerem em determinado templo, mantêm laços duradouros com seus específicos locais de culto, no entanto, ocorre, frequentemente, uma troca do ambiente sagrado. Por exemplo, a filha de D. Mary se mudou e frequenta agora outro templo da Universal, em outro bairro. De maneira similar, D. Carmelita nos conta que, primeiramente, foi para a Catedral,

depois pra Dois Leões ou pra o Aquidabã, do Aquidabã fui aqui pra o Garcia; do Garcia vim pra Vasco; da Vasco fui pra Muriçoca, da Muriçoca, abriu essa mais próxima – **Foi seguindo o Fluxo [afirmo]** – É, o que era mais perto de minha casa eu fui ficando (D. Carmelita, fiel da Universal. Entrevista realizada em 17/09/2015).

Pode-se acrescentar o fato de que muitos membros da Universal, apesar do Templo no próprio Engenho Velho, vão aos cultos na Catedral, como já comentamos (contrariando o desejo e o conselho do Pastor, diga-se de passagem). Já no Candomblé essa ligação é existencial e nada separa o candomblecista de seu terreiro – mesmo quando ocorre uma mudança de endereço, como é o caso de Seu Tomás (atualmente morador de Mussurunga).

À parte da necessidade de estar muito mais assiduamente nos respectivos templos para os evangélicos do que para os candomblecistas, pesa demasiadamente nessa intimidade existencial, entre o membro e o terreiro, a cosmogonia dessa religião. Um iniciado não é alguém que pertence somente a uma religião, mas um membro de determinado e específico terreiro (ainda que possa frequentar outros, como ocorre com frequência). Vimos que o Candomblé (e o mundo nesta visão religiosa) é regido pela Força Vital, emanada não apenas da relação dos membros com os Orixás, mas consubstanciada a partir dos ancestrais míticos e dos antepassados dos candomblecistas.

Orixás, ancestrais míticos e antepassados apontam para lugares bem definidos: os dois primeiros para a própria África mítica, a terra original dos ancestrais e dos Orixás enquanto os antepassados aportam a história de seus respectivos templos, atuando como pontes entre esse passado mítico-ancestral e o terreiro, como comentado no capítulo cinco. Assim, os atuais candomblecistas são os herdeiros e responsáveis por manter essa troca de energia, dinamizar o Axé e possibilitar a fruição da vida. E a relação que o iniciado estabelece com seu templo religioso merece a qualidade de *existencial* por situá-lo nessa dinâmica onde a vida transpassa, unindo-o num todo complexo que remonta à interdependência entre o orum e o ayiê, ao seu Deus e às demais entidades (divinizadas) espirituais (os Orixás) – um todo integrado que tem por base, justamente, determinado e específico terreiro.

Por isso é que mudar o local de moradia – e visto que a religião não impõe e cobra moralmente a regularidade no templo, caso que seria difícil para quem pudesse vir a morar longe de onde se situa o terreiro – não acarreta uma ruptura; se ela vir a existir, como comenta José Beniste e Ismael Giroto, não é o fator distância (geralmente) que impele ir para um ou outro terreiro (vale dizer que a saída de Seu Tomás do bairro foi circunstancial, segundo o entrevistado, e não uma fuga como pretendem realizar os jovens evangélicos).

Já para a Universal, alguns templos específicos podem ter esse papel de polarizadores da religiosidade. Estamos falando, como se pode imaginar, dos grandes templos (denominados de catedrais), e passa sobretudo pelo espírito de grandeza arvorado nesta Igreja a justificativa para a centralidade destes templos, mas, ainda assim, bastante aquém do que é vivido e significado para os candomblecistas em seus seletos terreiros.

Pode-se, até por isso, questionar o qualitativo sacro que atribuímos a tais templos evangélicos. Como dissemos, neste credo há uma relativização dos territórios sagrados, que remonta para o cristão em corpo e vida. É distinto, por exemplo, o ato de um candomblecista ou mesmo de um católico ao entrar/sair de seus templos, realizando algum tipo de prece, raramente encontrada dentre os evangélicos. A ligação com o sagrado não passa necessariamente pelo templo – como vimos para os candomblecistas – mas, ao contrário, “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou no meio deles” (Mat 18:20). Então, de fato, pouco importa o lugar onde se esteja se estiveres falando em Meu nome.

Mas advogo que ainda reside em tais territórios – marcados por uma delimitação espacial explícita a definir uma alteridade, regido por claras relações de poder – um

caráter sagrado. Se o conato com a divindade se realiza em qualquer canto, é lá que, entretanto, o encontro com Deus se efetiva. E, simbolicamente, esse caráter sagrado se mediatiza no altar. Tal como o Opó Agodô para o Candomblé (ver página 121), este recinto é a centralidade sacra do templo cristão. Aqui se deve manter o respeito e a reverência – inclusive com a interdição do toque⁵², salvo esteja fazendo uma oração – porque lá é o sagrado, o santo, o mais alto. Isso é reconhecido, inclusive, pelos fiéis: “gente, essa fita aqui é igual a qualquer uma dessas que vende na rua, mas só pelo fato d’eu colocar aqui no altar, ela vai te dar o livramento” – disse, certa vez, uma obreira durante a pregação do grupo Força Jovem. O poder da fita reside, como se pode constatar, pelo caráter sagrado do próprio altar.

Nossa argumentação poderia sugerir, então, uma escala que “medisse” o sagrado, mais a frente tendo os terreiros e, do lado oposto nessa aritmética, um templo evangélico. Mas rechaçamos essa hipótese. Um objeto, uma pessoa, um tempo, um lugar, é ou não sagrado – sem qualquer possibilidade de uma “gradação” sacra. No entanto, isso não quer dizer que algum elemento da estrutura religiosa possa ganhar destaque frente aos demais. Pensemos mais uma vez no Opó Agodô. Esse mastro é a centralidade sacra daquele Candomblé – mas isso não quer dizer que, por exemplo, outras partes do terreiro não possuam tal fundamento sagrado (poderíamos citar o Peji, também conhecido como quarto de santo, uma espécie de altar dos Orixás, localidade onde são colocados os apetrechos e fetiches a cada respectiva divindade). Não se trata de saber o que é mais sagrado – esta questão não pode ser sequer posta – mas podemos indagar acerca do sentido/sentimento despertado por tal sacralidade. É exatamente aí que reside a diferença entre os respectivos templos para evangélicos e candomblecistas. A ligação adjetivada como existencial entre o adepto do Candomblé e seu terreiro – balizada pela cosmogonia desta religião – é diferencialmente oposta àquela estabelecida entre o crente e seu espaço de culto – igualmente apoiada na concepção cristã-evangélica –, mas isso não quer dizer que seu território não seja, como os terreiros, sagrado.

⁵² Passei por certo constrangimento uma vez nessa situação justamente porque, após o culto, desejava falar com o Pastor e, enquanto esperava, acabei por me alongar e me apoiar no altar. Fui advertido, então, que não se pode tocá-lo, “é só para orações!”. Me desculpei imediatamente. Jamais teria intenção de macular a centralidade sacra do tempo.

Para finalizar, gostaríamos de comentar, uma vez mais, como nosso alicerce teórico-metodológico se apoia no sustentáculo da própria religião – o sagrado – e como o mesmo se manifesta espacialmente.

Vimos com Sartre que um fenômeno comporta uma série infinita de aparições e a essência é balizada, justamente, pelas aparições que desvelam e aportam a essência deste fenômeno. Como discutido, a essência das religiões é seu caráter sacro e o fenômeno “religião” se evidencia por aparições que remetem, portanto, a sua sacralidade.

Assim, se a essência da religião se manifesta de várias maneiras – na ética do Candomblé, em seu apelo ao outro; ou na negação de si, dentre os evangélicos – seu fundamento sagrado também se revela espacialmente. A própria representação adquirida pelo bairro para os dois grupos e suas experiências de vida – que são espaciais – emergem também enquanto aparições do fenômeno “religião”, remetendo-os a sua sacralidade inerente. Podemos listar como exemplos mais refinados deste processo, a negação do mundo e, portanto, do espaço em geral, pelo lado dos evangélicos, como revelador da essência cristã-Universal e, a partir do fundamento consubstanciado por esta essência (sacra), como se gera um habitus religioso. Por parte dos candomblecistas, talvez a interconectividade que marca esse credo ou a ancestralidade nos forneçam de maneira mais clara a essência deste sistema religioso e nos tragam um habitus do povo de santo.

Assim, o próprio habitus religioso cunhado para cada grupo nos leva a estabelecer uma conexão entre o espaço e o sagrado. A morte das sociabilidades do querer e a negação do espaço (especificamente para os evangélicos, como vimos) e as representações do bairro (aqui, sobretudo para os candomblecistas), bem como os sentimentos despertados por tal espaço, aparecem, todos, enquanto aparições do fenômeno religião e, logicamente, também revelam sua essência sacra – fechamos o círculo em privilegiar o estudo da religião assentando-nos no que ela possui de mais fundamental, o sagrado, de um ponto de vista geográfico.

Referências bibliográficas:

- ABREU, Noberto; NETO, Silva. Aspectos religiosos em Wittgenstein. In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI, Wellington (Orgs.). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: edições Loyola, 2004. p. 170-194.
- ALENCAR, Helenira; FREIRE, José. O lugar da alteridade na psicologia Ambiental. In: **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, nº 2, p. 305-328, 2007.
- AMATUZZI, Mauro. O desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica. In: **Revista Estudos de Psicologia**. PUC-Campinas, n. 1, v.17, p. 15-30, 2000.
- _____. A legitimidade psicológica da linguagem religiosa. In: **Revista Estudos de Psicologia**. PUC-Campinas, n. 1, v.7, p. 61-71, 2003.
- ANJOS, Melissa. Considerações simbólicas acerca do candomblé. **Anais do V NEER**. As representações culturais no espaço: perspectivas contemporâneas em geografia, p.1-13, 2013.
- ARENDDT, Hannah. **Da violência**. Brasília, D.F: Ed. Da UnB, 1985.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. Rio de Janeiro, RJ: Eldorado, 2008.
- BAUNGART, Thais; AMATUZZI, Mauro. Experiência religiosa e crescimento pessoal: uma compreensão fenomenológica. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n. 4, p. 95-111, 2007.
- BAPTISTA, José. “*No candomblé nada é de graça...*”: estudo preliminar sobre ambiguidade nas trocas do contexto religioso do candomblé. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n. 1, p. 68-93, 2002.
- BELZEN, Jacob. Cultura, religião e self-dialógico. Raízes e caráter de uma Psicologia Cultural Secular da Religião. In: **REVER**. São Paulo: PUC, 2009[a], p.30-52.
- _____. Psicologia Cultural da Religião: perspectivas, desafios, possibilidades. **REVER**. São Paulo, n.4, p. 1-29, 2009[b].
- _____. **Para uma Psicologia cultural da Religião: princípios, enfoques e aplicação**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.
- BENISTE, José. **Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- BERDOULAY, Vicent. Sujeto y acción en la geografía cultural: el cambio sin concluir. **Boletín de la A.G.E**, n.34, p.51-61, 2002.
- BERDOULAY, Vicent; ENTRIKIN, Nicholas. Lugar e sujeito: perspectivas teóricas. HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 93-116.
- BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás: um estudo sobre experiência religiosa no candomblé**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- BERQUE, Augustin. Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos. In: **Geograficidade**. v.2, n.1, p.4-12, 2012.
- BESSA, Daniela. A Batalha Espiritual e o Erotismo. In: **REVER**. São Paulo, nº1, p. 39-49, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Como é ser esportivo? In: BOURDIEU, Pierre (Org.) **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. P.136-153.
- _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- _____. **A Distinção: A crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- CAGNATO, Élio. Além das percepções e representações, a elaboração do mapa das sensações da cidade de Curitiba. In: **Anais do V NEER**. As representações culturais no espaço: perspectivas contemporâneas em geografia. p. 1-17, 2013.

CAMBUI, Karine; AMATUZZI, Mauro; ANTUNES, Thais. Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. In: **REVER**. São Paulo. n° 3, p.77-93, 2006.

CAMPOS, Leonildo. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: **Revista USP**. São Paulo, n°67, p. 100-115, 2005.

CAPALHO, Creusa. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 1999, p.219-230.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHAVEIRO, Eguimar. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p.249-280.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1 artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

COSTA, Benhur Pinós. **Por uma geografia do cotidiano: território, cultura e homoerotismo na cidade**. Porto Alegre, 2007, 362 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-Graduação em Geografia, 2007.

_____. Microterritorialidades: uma relação entre objetividade do espaço, cultura e ação intuitiva do sujeito. In: HEIDRICH, Álvaro; COSTA, Benhur; PIRES, Cláudia (Org.). **Maneiras de ler: geografia e cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre; Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 62 – 74.

DARDEL, Erik. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. SP: Editora Perspectiva, 2015.

DIAS, Jussara. **Territórios do candomblé: desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador**. Salvador – Ba, 2003, 201 f. Dissertação (Mestrado) apresentada ao Curso de Pós-graduação em Geografia, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo, SP: Paulinas, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

EWALD, Ariane; GONÇALVES, Rafael; BRAVO, Camila. O espaço enquanto lugar da Subjetividade. In: **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, n° 3, p. 755-777, 2008.

FEITOSA, José; CASTRO, Sheila. As abordagens fenomenológicas na Geografia da Religião. In: **Anais do V NEER**. As representações culturais no espaço: perspectivas contemporâneas em geografia. p. 1-15, 2013.

FERNANDES, Dalvani. Juventudes, Geografia e religião: reflexões a partir das noções de forma simbólica e *habitus*. **RA'E GA. O espaço geográfico em análise**. Curitiba, n. 27, p. 67-93, 2013.

FILHO, Antônio. **“Domingo na Igreja e sexta no terreiro”**: as disputas simbólicas entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a umbanda. São Paulo, 2006, 225 f. Dissertação (mestrado): USP, Departamento de Antropologia, 2006.

FILHO, Odilon. Psicodinâmica e experiência religiosa. In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI, Wellington (Orgs.). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: edições Loyola, 2004. p. 299-305.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Coritiba: Ibipex, 1995.

GAMALHO, Nola; HEIDRICH, Álvaro. Espaços de representação: os sentidos e práticas de bairro, vila e rua. In: **Anais do V NEER**. As representações culturais no espaço: perspectivas contemporâneas em geografia. p. 1-20, 2013.

GAMALHO, Nola. **Entre dominações e apropriações, reproduções e criações, centralidades e periferias:** práticas e espaços de representações dos jovens do Guajuviras – Canoas/RS. Porto Alegre – RS, 2015, 329f f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL FILHO, Sylvio. **Espaço sagrado:** estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (Org.). **Visões do Brasil:** estudos culturais em Geografia. Salvador: Edufba; Edições L’Harmattan, 2012, p.47-66.

GIOVANETTI, José. A representação da religião na pós-modernidade. In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI, Wellington (Orgs.). **A representação na religião:** perspectivas psicológicas. São Paulo: edições Loyola, 2004. p. 129-146.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro:** Bantu e Nàgó. São Paulo, 1999. São Paulo, 1999, 410 f. Tese (Doutorado) apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999.

GOMES, Araújo. As Representações Sociais do Corpo e da Sexualidade no Protestantismo Brasileiro. In: **REVER.** São Paulo, nº 1, p.1-38, 2006.

GUIMARÃES, Robson. Os últimos dias: os pentecostais e o imaginário do fim dos tempos. In: **Revista de Estudos da Religião.** São Paulo, nº 1, p. 31-53, 2005.

GUIMARÃES, Maria. BENTO, Victor. Seria a religião uma saída para a toxicomania? Uma abordagem psicanalítica. In: **Psychê,** São Paulo, nº 21, p. 105-118, 2007.

HAESBAERT, Rogério. **Desterritorialização e identidade.** Niterói: EDUFF, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e o tempo.** Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012[a].

_____. **Ensaio e conferências.** Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012[b].

HECKERT, Uriel. Psicodinâmica e sacrodinâmica. In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI, Wellington (Orgs.). **A representação na religião:** perspectivas psicológicas. São Paulo: edições Loyola, 2004. p. 335-346.

HENNING, Martha; MORÉ, Carmen. Religião e Psicologia: análise das interfaces temáticas. In: **REVER.** São Paulo, p.84-144, 2009.

HIERNAUX, Daniel. Los imaginários urbanos: de la teoría y los aterrizajes em los estúdios urbanos. In: **Revista Eure.** Santiago de Chile, nº99, p.17-30, 2007.

HOLZER, Werther. A trajeção: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto (Orgs.). **Espaço e cultura:** pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p.155-172.

_____. Mundo e lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 281-304.

HUSSERL, E. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

ISAIA, Artur. O neopentecostalismo “macumbeiro”. In: ISAIA, Artur (Org.). **Orixás e espíritos:** o debate interdisciplinar na pesquisa con-temporânea. Minas Gerais: EDUFU, 2006, p.115-127.

JACQUES, Paola. Táticas profanatórias de espaços urbanos. In.: FILHO, JENSEN, Tina. Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n. 1, p. 1-20, 2001.

JASPARD, Jean-Marie. A natureza simbólica das representações religiosas. In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI, Wellington (Orgs.). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: edições Loyola, 2004. p. 51-72.

MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 281-304.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. **La production de l'espace**. 4. ed. Paris: Anthropos, 2000.

LUZ, Marco. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2000.

KREINATH, Jens. Ritual: theoretical issues in the study of religion. In: **Revista do Nufen**. n. 04, p.100-107, 2005.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Universal, 2014.

MACHADO, Monica. A lógica da reprodução pentecostal e sua distribuição espacial. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia; SCARLATO, Francisco; ARROYO, Monica (Orgs.). **O Novo mapa do mundo: fim de século e globalização**. São Paulo, SP: HUCITEC, 1993.

MAIA, C.; GERMANO, I.; MOURA JR: um diálogo sobre o conceito de self entre a abordagem centrada na pessoa e a psicologia narrativa. In: **Revista do Nufen**. n. 02, v. 01, p.33-54, 2009.

MARANDOLA JR, Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em **geografia: sobre os modos geográficos de existência**. In: **Geografia**. v.37, n.1, 2012.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: **Estudos Avançados**. São Paulo, n°18, v. 52, p.121-138, 2004.

MATOS, Fábio. **Voz da Universal no Congresso, PRB quer dobrar número de prefeitos e mira 2014**. 2012. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2012-07-15/voz-da-universal-no-congresso-prb-quer-dobrar-numero-de-prefeitos-e-mira-2014.html>>. Acesso em: 15 jul. 2012.

MELLO, João. O triunfo do lugar sobre o espaço. In: MARANDOLA, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p.33-68.

MENDONÇA, Antonio. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: **Revista USP**. São Paulo, n°67, p.48-67, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Martins Fontes, 1999.

MONTENAZO, Maria. **Cultura religiosa protestante e rendimento escolar nas camadas populares: um estudo sobre as práticas socializadoras**. São Paulo, 2006, 103 f. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Educação no curso de Pós-graduação em Sociologia da Educação, 2006.

MORANTA, Tomeu; POL, Eric. La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre personas e los lugares. In: **Anuario de Psicología**. Barcelona, n°3, v.36, p.281-297, 2005.

NEGRÃO, Lísias. Trajetórias do sagrado. In: **Tempo Social**. São Paulo, n. 2, v.20, p.115-132, 2008.

NETO, Gustavo; JUNIOR, Maurício. A Sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico. In: **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, n° 3, p. 757-786, 2010.

- OLIVEIRA, Duda. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.
- OLIVEIRA, Julvan. **Africanidades e educação**: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga. São Paulo-SP, 2009, 298 f. Tese (Doutorado) apresentada à área de Cultura, Organização e Educação da USP, 2009.
- PAIVA, Geraldo. Psicologia Cognitiva e Religião. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, p. 183-191, 2007.
- PACHECO, Clarissa. Engenho Velho da Federação tem aumento de 120% no número de assassinatos. 2016. Disponível em:
<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/categoria/noticia/engenho-velho-da-federacao-tem-aumento-de-120-no-numero-de-assassinatos/?cHash=4cca095ea3c2aa3819b5f1f0f48dbcff>
- PARAVIDINI, João; GONÇALVES, Márcio. Neopentecostalismo: desamparo e condição masoquista. In: **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, n°4, p.81-98, 2009.
- PENA, Rodolfo. As múltiplas espacialidades do candomblé: uma proposta metodológica de geografia da religião. In: **Anais do V NEER**. As representações culturais no espaço: perspectivas contemporâneas em geografia. p. 1-21, 2013.
- PEREIRA, Clevison. Geografia da religião: um olhar panorâmico. In: **RAÍZES GA**: o espaço geográfico em análise. Paraná, n.27, p.10-37, 2013.
- PINTO, Paulo. Linguagem e religião: Um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamentos. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n. 4, p. 81-98, 2002.
- PORTELLA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade da ciranda entre religião e secularização. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n. 2, 2006, p. 71-87.
- QUEIROZ, José. Deus e crenças religiosas no discurso filosófico pós-moderno. Linguagem e religião. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n° 2, p. 1-23, 2006.
- RAMOS, Estela. Origens da segregação espacial da população afrodescendente em cidades brasileiras. In: RAMOS, Estela; JR. CUNHA, Henrique (Orgs.). **Espaço urbano e afrodescendência**: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p.97-120.
- _____. **Bairros negros**: uma lacuna nos estudos urbanísticos um estudo empírico-conceitual no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia). Salvador-BA, 2013, 332 f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, 2013.
- RELPH, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. In: **Geografia**. v.4, n.7, p.1-25, 1979.
- _____. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 17-32.
- RIBEIRO, Ronilda. Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto! In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI, Wellington (Orgs.). **A representação na religião**: perspectivas psicológicas. São Paulo: edições Loyola, 2004. p. 147-160.
- ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p.231-247.
- _____. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

- _____. Religião e espaço. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto (Orgs.). **Espaço e cultura: uma pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p.47-79.
- _____. O sagrado em sua dimensão espacial. In: CASTRO, Iná; GOMES, Paulo; CORRÊA, Roberto (Orgs.). **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p.73-100.
- SALES, Yuri; SOUSA, André; JUNIOR, Francisco. Ciência e pesquisa centradas na pessoa: três modelos e seus efeitos na condução da investigação acadêmica. In: **Revista do Nufen**. n. 02, v.4, p.99-112, 2005.
- SANTOS[a], Alberto. Introdução à geografia das religiões. **GEOUSP: Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 11, p. 21-33, 2002.
- _____. **Geopolítica das igrejas e anarquia religiosa no Brasil: por uma geotética do apoio mútuo**. São Paulo, 2011. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. Pós-graduação em Geografia.
- SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1993.
- _____. **A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- _____. **O centro da Cidade do Salvador**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Salvador: Edufba, 2008.
- SANTOS[b], Ueliton. **Território, identidade e desenvolvimento social: A complexidade do Engenho Velho da Federação – BA**. Salvador-BA, 2011, 123 f. Dissertação (Mestrado) apresentada ao mestrado em Planejamento territorial e desenvolvimento social da Universidade Católica do Salvador, 2011.
- SARAMAGO, Ligia. Como ponta de lança: pensamento do lugar em Heidegger. In: HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 193-226.
- SATRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- SEEMANN, Jörn. Tradições humanistas na cartografia e a poética dos mapas. In: HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 69-92.
- SENNET, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.
- SILVA, Alex; GIL FILHO, Sylvio. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: Um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. In: **REVER**. São Paulo, p.73-91, 2009.
- SERPA, Angelo. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. In: **Tempo Social**. São Paulo, v.8, n.2, p.177-190, 1996.
- _____. **O espaço público na cidade contemporânea**. Bahia: Editora Contexto, EDUFBA, 2007[a].
- _____. A trama de relações sócio-espaciais nos bairros populares de Salvador, Bahia. In: SERPA, Angelo (Org.). **Cidade Popular: Trama de relações sócio-espaciais**. Salvador: Edufba, 2007[b], p.9-24.
- _____. O bairro como discurso: limites e possibilidades. In: SERPA, Angelo (Org.). **Cidade Popular: Trama de relações sócio-espaciais**. Salvador: Edufba, 2007, p.25-42.
- _____. Lugar e centralidade em um contexto metropolitano. In: CARLOS, Ana; SOUZA, Marcelo; SPOSITO, Maria (Orgs.). **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Editora Contexto, p. 97-108, 2011[a].

- _____. **Lugar e mídia**. São Paulo: Contexto, 2011[b].
- SHMID, Christian. Teoria da produção do espaço em Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. In: **GEOUSP: Espaço e tempo**, São Paulo, n. 32, p. 89- 109, 2012.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. O Bairro Contemporâneo: ensaio de abordagem política. In.: **Revista Brasileira de Geografia**. v. 51, nº2, 1989, p. 139-172.
- _____. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia, conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p.76-117.
- STADTLER, Hulda. Conversão ao pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade. In: **REVER**. São Paulo, nº 2, p.112-135, 2002.
- TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Editora Liberdade ltda, 2000, p.109-124.
- TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.
- _____. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- _____. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: Eduel, 2012.
- VALLE, Edenio. Neurociências e religião: interfaces. In: **REVER**. São Paulo, nº 3, p.1-49, 2006.
- ZACHARIAS, Jorge. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Pioneira, 1999
- WEHELKE, João; CAMARGO, Brigido. Representações Sociais, Representações Individuais e Comportamento. In: **Interamerican Journal of Psychology**. Flórida, nº3, v. 41, p. 379-390, 2007.