

Artigo de Pesquisa.

O SAGRADO DA E NA PAISAGEM URBANA: A OCUPAÇÃO DA CIDADE POR IGREJAS EVANGÉLICAS EM MANAUS E A VIDA URBANA EM FACE DO SAGRADO**The sacred of and in the urban landscape: The occupation of the city by evangelical churches in Manaus and the urban life in the face of the sacred**Diego Oliveira Montenegro¹

¹ Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Geografia, Manaus, Brasil. Email. professordiegomontenegro@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4450-7340>

Recebido em 13/04/2024 e aceito em 10/06/2024

RESUMO: O presente artigo se ambienta às vésperas da divulgação do mais novo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e de constatações feitas a partir de prévias desses dados, como, por exemplo, de que há no Brasil mais estabelecimentos religiosos do que estabelecimentos de ensino e saúde somados. Assim, esta pesquisa trata-se de uma investigação sobre a espacialização das igrejas evangélicas e sua conseqüente marca na paisagem urbana em Manaus. A presente aproximação do fenômeno objetiva compreender o aumento no número de igrejas evangélicas em Manaus a partir da sua forma ou perfil de distribuição no espaço e, por se tratar de uma pesquisa que envolve a espacialização de igrejas, logo, de espaços sagrados e de vivência da fé, não assumimos aqui que a mera análise de dados estatísticos seja o cerne metodológico da pesquisa. Encaramos esta pesquisa como sendo fenomenológica e hermenêutica e, por isso, seguimos princípios como o de redução, descrição e representação, passando por diversos procedimentos como pesquisa de gabinete e de campo com os sujeitos. Assim, temos constatado não apenas a superioridade numérica dos evangélicos pentecostais em comparação com os missionais (presbiterianos) em Manaus, mas seu perfil hierofânico marcado pelo continuísmo carismático, que o leva a centralizar a ocupação espacial como parte de uma dimensão simbólica e vivida. Por fim, o sagrado na e da paisagem urbana surge como uma forma basilar de geograficidade, isto é, do ser geográfico de muitos manauaras e da própria paisagem urbana.

Palavras-chave: Espaço Sagrado; Hierofania; Urbanização.

ABSTRACT: The present article is set on the eve of the release of the latest census by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) and of findings based on previews of these data, such as the observation that in Brazil there are more religious establishments than educational and health establishments combined. Thus, this research is an investigation into the spatialization of evangelical churches and their consequent imprint on the urban landscape in Manaus. The current approach to the phenomenon aims to understand the increase in the number of evangelical churches in Manaus based on their spatial distribution pattern or profile, and since this is a study involving the spatialization of churches, sacred spaces, and lived faith experiences, we do not assume here that mere statistical data analysis is the methodological core of the research. We regard this research as phenomenological and hermeneutic and, therefore, follow principles such as reduction, description, and representation, involving various procedures such as desk and field research with subjects. Thus, we have noted not only the numerical superiority of Pentecostal evangelicals compared to missionary ones (Presbyterians) in Manaus but also their hierophanic profile marked by charismatic continuity, which leads them to centralize spatial occupation as part of a symbolic and lived dimension. Finally, the sacred in and of the



urban landscape emerges as a fundamental form of geographicity, that is, the geographic being of many Manauaras and of the urban landscape itself.

Keywords: Sacred Space; Hierophany; Urbanization.

RESUMEN: El presente artículo se sitúa en vísperas de la divulgación del último censo del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) y de las conclusiones obtenidas a partir de adelantos de estos datos, como, por ejemplo, la observación de que en Brasil hay más establecimientos religiosos que establecimientos educativos y de salud combinados. Por lo tanto, esta investigación es una indagación sobre la espacialización de las iglesias evangélicas y su consecuente huella en el paisaje urbano de Manaus. El enfoque actual del fenómeno tiene como objetivo entender el aumento en el número de iglesias evangélicas en Manaus basado en su patrón o perfil de distribución espacial, y dado que se trata de un estudio que involucra la espacialización de iglesias, espacios sagrados y experiencias de fe vividas, no asumimos aquí que el mero análisis de datos estadísticos sea el núcleo metodológico de la investigación. Consideramos esta investigación como fenomenológica y hermenéutica y, por lo tanto, seguimos principios como la reducción, descripción y representación, implicando varios procedimientos como la investigación de escritorio y de campo con sujetos. Así, hemos observado no solo la superioridad numérica de los evangélicos pentecostales en comparación con los misioneros (presbiterianos) en Manaus, sino también su perfil hierofánico marcado por la continuidad carismática, que los lleva a centralizar la ocupación espacial como parte de una dimensión simbólica y vivida. Finalmente, lo sagrado en y del paisaje urbano emerge como una forma fundamental de geograficidad, es decir, el ser geográfico de muchos manauaras y del propio paisaje urbano.

Palabras clave: Espacio Sagrado; Hierofanía; Urbanización.

INTRODUÇÃO

No início do ano de 2024 o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou algumas prévias do censo demográfico de 2022 em pequenas publicações. Uma dessas publicações foi o mapa de coordenadas e características dos domicílios existentes no Brasil. O IBGE (2024) então categorizou os domicílios em oito categorias que variam entre estabelecimentos de saúde, educação, religiosos e outros. Uma constatação possível foi o fato de no Brasil haver mais estabelecimentos religiosos do que de saúde e educação somados. Essa constatação repercutiu de modo intenso na imprensa nacional gerando dezenas de matérias como a publicada no portal G1 por Pinhori e Croquer (2024). É difícil especificar objetivamente o que há de alarmante nessa constatação.

Comparar estabelecimentos religiosos com hospitais e escolas não é muito lógico dada a própria natureza distinta dos estabelecimentos. A comparação pode revelar a ideia de que os serviços básicos prestados pelo poder público deveriam ser tão ou mais presentes do que os estabelecimentos religiosos. É possível ainda que esse alarme escamoteie algumas comparações críticas entre estabelecimentos religiosos e hospitais, por exemplo, o que sugere que o brasileiro estaria tão envolvido (absorto?) com sua vida religiosa que não atentaria devidamente para uma suposta falta do aparato público em suas cidades. Em suma, o alarme que a constatação pura feita a partir dos dados pode conter algum tipo de crítica ao movimento evangélico, seu avanço e sua distribuição social resultante. O mapa (Figura 1) organiza do lado esquerdo a soma dos estabelecimentos de saúde e educação e, do lado direito os estabelecimentos religiosos.

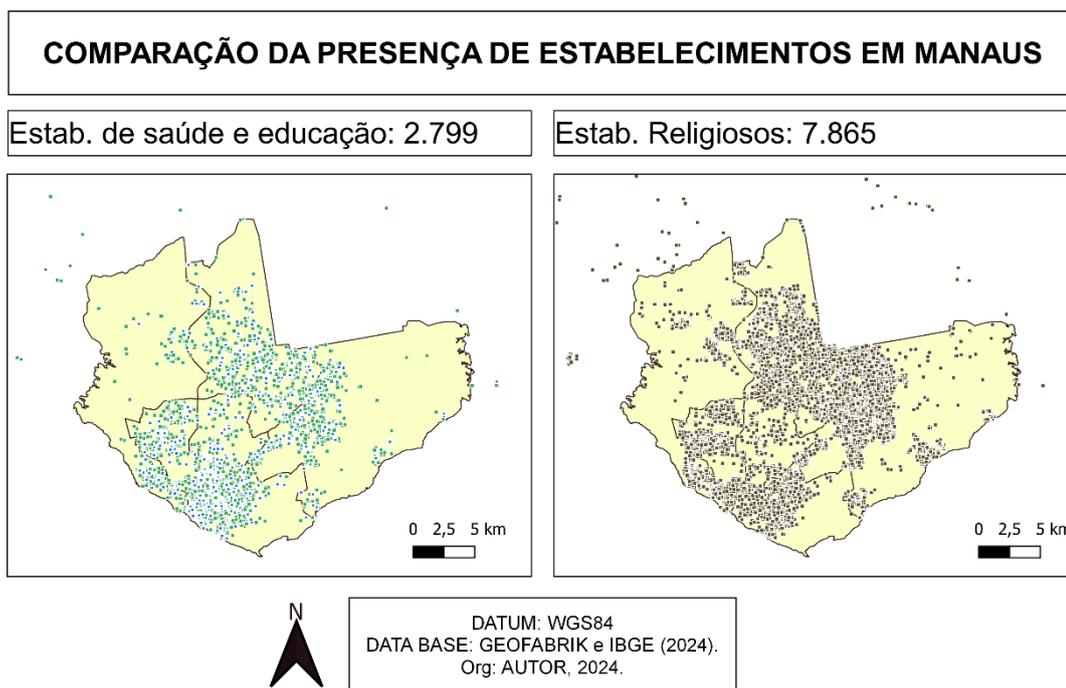


Figura 1. Comparação de domicílios em Manaus em 2022. **Fonte:** IBGE (2024).

Essa desigualdade entre estabelecimentos religiosos e de saúde e educação seria então um indício de um quadro de ignorância ou letargia social da população brasileira? Objetivamente a constatação é a de que os estabelecimentos religiosos estão não apenas mais presentes em termo de extensão, como também na sua densidade. O mapa revela ainda que as áreas de expansão urbana ao norte da cidade, ainda que não possuam a presença dos serviços de saúde e educação, já contam com estabelecimentos religiosos (geralmente mais de um).

Apesar da incerteza que envolve as teorizações que sucedem os dados, focamos aqui em um fato inequívoco que não é novidade no cenário nacional, isto é: o movimento evangélico tem crescido vertiginosamente nas últimas décadas e isso se reflete em uma paisagem – sobretudo nos grandes centros urbanos – cada vez mais marcada pela presença desses topos. Esse fato – que faz com que os evangélicos sejam o grupo religioso observado para esta pesquisa – torna-se complexo e instigante quando comparado com outros fatos também conhecidos como, por exemplo, a diminuição contínua do número de fiéis da Igreja Católica Romana e, ainda, o aumento dos brasileiros que declaram não professar fé alguma (Figura 2). Assim, entende-se que estamos diante não de um simples aumento numérico de estabelecimentos religiosos, mas de uma complexa e dinâmica transformação social, cultural que envolve esses movimentos refletidos no espaço e paisagem de Manaus.

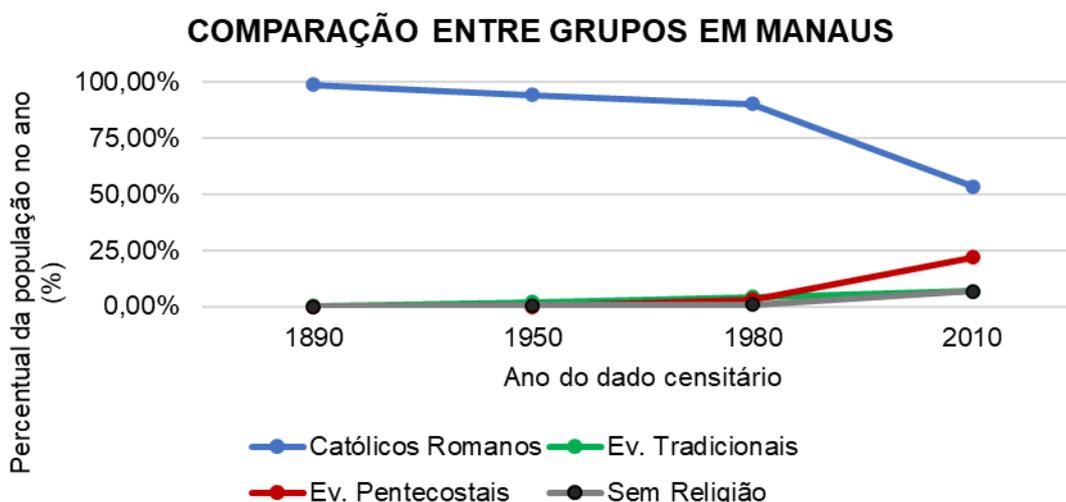


Figura 2. Comparação entre grupos por religião. **Fonte:** IBGE (1890, 1950, 1980, 2010).

A ciência geográfica precisa então se apropriar dessa dinâmica que envolve as variantes cristãs e mesmo das dinâmicas internas das variantes (dinâmicas denominacionais) se quiser geografiar, isto é, representar o espaço de forma mais apropriada. É importante notar, por exemplo, que as categorias do poder público e/ou do IBGE tendem a evoluir com o tempo para abranger melhor as religiões. Na pesquisa censitária de 1890 além dos Católicos Romanos e dos “Sem Culto”, os protestantes eram divididos entre “Evangélicos” e “Presbiterianos”. Naquele contexto (antes do surgimento do pentecostalismo que se deu na primeira década do século XX) evangélicos e presbiterianos eram tratados separadamente por conta de os presbiterianos serem oriundos do calvinismo puritano escocês e os evangélicos oriundos dos batistas e metodistas surgidos na Europa continental e Estados Unidos da América.

Já o censo de 1950 do IBGE resolveu simplificar e tratar os protestantes sem nenhuma distinção interna, embora àquela altura os pentecostais já estivessem no Brasil e em amplo crescimento numérico. É a partir da década de 1970 e 80 que as distinções tentam ser mais elaboradas. No censo de 1980 do IBGE os protestantes foram subdivididos entre os “de missão” e os “pentecostais”. Os protestantes de missão seriam aqueles também identificados como “tradicionais”, o que torna a unificar os presbiterianos e os “evangélicos” (batistas e metodistas, por exemplo). Assim, é importante notar que o gráfico acima nos mostra que, pelo menos desde os anos de 1980, falar do aumento do número de cristãos é falar do aumento de evangélicos e, mais especificamente, de evangélicos pentecostais.

O gráfico da Figura 2 demonstra ainda que a década de 1980 marca uma queda vertiginosa no número de fiéis católicos ao mesmo tempo em que marca a subida igualmente vertiginosa dos pentecostais. Enquanto isso o aumento do número de fiéis protestantes de missão é tímido. Nesse mesmo período os brasileiros autodeclarados “sem religião” também têm um aumento considerável.

Tal complexidade exige investigações interdisciplinares contando com o apoio de teólogos, cientistas da religião, historiadores, sociólogos e, claro, dos geógrafos. Uma vez que esta pesquisa se põe diante do fenômeno como uma abordagem geográfica do mesmo, é preciso pontuar que não intentamos sanar as dúvidas de todos os demais campos de investigação do fenômeno. Contudo, é preciso pontuar também que a complexidade do fenômeno se apresenta justamente por todas essas áreas do saber científico estarem tão interligadas que cogitar uma abordagem “puramente geográfica” que não adentre em questões teológicas e sociológicas, por exemplo, é iludir-se ou ameaçar criar divisões artificiais dentro do fenômeno que – a despeito da justificativa de “pureza científica” – não irão nos levar a um maior entendimento do fenômeno, mas sim a um aumento de conhecimento distorcido do mesmo. Com isso, a intervenção pensada para esta pesquisa vai na direção de abordar o fenômeno de forma interdisciplinar sem, contudo, perder o solo geográfico que é a base da investigação.

Diante disto, a presente aproximação do fenômeno tem um objetivo central, isto é, compreender o aumento no número de igrejas evangélicas em Manaus a partir da sua forma ou perfil de distribuição no espaço (paisagem e território). Essa compreensão almejada demanda algumas outras questões a serem iluminadas como, por exemplo, 1) analisar o perfil socioeconômico dos evangélicos em Manaus e as distinções desse perfil entre denominações e 2) Identificar o padrão ou perfil de espacialização dessas igrejas na cidade, e 3) apontar fatores envolvidos no perfil e tendência de espacialização das igrejas. O primeiro objetivo específico nos permitirá não só verificar de forma clara o quadro histórico e sociológico do movimento ao longo das últimas décadas, mas também dará alguma ideia inicial sobre os sujeitos. O segundo objetivo específico nos dará a imagem desse cenário histórico e atual espacializado para que a abordagem geográfica se torne mais viável e, por fim, o terceiro objetivo específico nos dirá algo acerca da geograficidade do fenômeno. É diante dessas variáveis do quando, do quem e do onde que, então, poderemos compreender – como proposto no objetivo geral – o aumento complexo dos evangélicos no Brasil (ou pelo menos em Manaus).

MATERIAIS E MÉTODOS

Essa complexidade inerente ao fenômeno pesquisado também é objeto de atenção para a estruturação metodológica desta pesquisa. Apesar de toda a carga de dados e estatísticas envolvida no conhecimento inicial do fenômeno é preciso distinguir as ferramentas exteriores da pesquisa do espírito da abordagem em si (epistemologia). O objetivo central da pesquisa, como já assinalado, demanda um olhar interdisciplinar que fará com que o quadro socioespacial dos dados ganhe um sentido mais amplo. Concordamos com Eric Dardel que afirmou que “antes do geógrafo e de sua preocupação com uma ciência exata, a história mostra uma geografia em ato”, e que “a inquietude precede e sustenta a ciência objetiva” e ainda que “O geógrafo que mede e calcula vem atrás: à sua frente, há um homem a quem se descobre a ‘face da terra’” (DARDEL, 2015, p. 1, 7).

Assim, se a Geografia é, antes de mais nada, a ciência da realidade geográfica, da geograficidade, do ser geográfico, do habitar a terra, esta pesquisa se organiza metodologicamente para ter nos dados estatísticos não mais que um panorama auxiliar para partir em direção ao homem que experimenta e percebe o espaço enquanto mundo vivido. Nessa realidade geográfica a Terra é, sobretudo, o lar em que o homem habita subjetivamente. Dardel chegou a afirmar que a realidade geográfica

não toma forma senão em irrealidade (irrealité) que a ultrapassa e a simboliza. Sua objetividade se estabelece em uma subjetividade que não é pura fantasia. Que a denominemos sonho ou devoção, um elemento impulsiona a realidade concreta do ambiente para além dele mesmo, para além do real [e ...] exige uma adesão total do sujeito, através de sua vida afetiva, seu corpo, de seus hábitos, que ele chega a esquecer-los, como pode esquecer sua própria vida orgânica” (DARDEL, 2015, p. 34).

O envolvimento dos sujeitos com o sagrado no espaço (Espaço Sagrado) é, portanto, um fator de extrema relevância para a Geografia Científica. Esse filtro devocional por meio do qual o homem habita o mundo objetivo precede a própria objetividade do mundo. Assim, este trabalho pretende-se enquanto um exercício hermenêutico e fenomenológico. Esse direcionamento se faz necessário pela alteridade envolvida no próprio fenômeno, isto é, na vivência do sujeito que habita os espaços e que cultua nas igrejas que ocupam mais e mais espaços. Isso, claro, significa “perceber que o outro – assim como a outra voz que fala a partir da tradição e do passado – pode ver alguma coisa melhor do que nós mesmos” (GADAMER, 2002, p. 52). Reconhecer a autoridade do sujeito, portanto, está dentro de nossa ideia de fenomenologia como “a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é” (MERLEAU PONTY, 1999, p. 1).

Dardel também afirmou que “a Terra é um texto a decifrar” (DARDEL, 2015, p. 2) e com isso reforça que o papel do geógrafo é interpretar esse texto considerando as camadas que falam da realidade geográfica como a realidade inexorável a que devem se submeter as metáforas organicistas, historicistas, economicistas e etc. Produzir Geografia, portanto, passa por falar sobre o homem e sobre a terra em ato, em uma relação a ser interpretada.

Essa combinação de fenomenologia e hermenêutica nos serve alguns princípios norteadores para a pesquisa como, por exemplo, o da redução, o da representação e o da descrição. Apesar da presença dos procedimentos objetivos e técnicas de pesquisa qualitativa e quantitativa, o que nos norteia de fato é a ideia de percepção e espaço vivido. Assim atuamos hermeneuticamente tanto a partir de relatos de campo coletados com sujeitos praticantes de determinadas religiões, como também do conhecimento teológico da literatura religiosa que é a base e fonte dos contornos que a vida religiosa toma. O fator fenomenológico aqui manifesta-se então por duas fontes, pelos sujeitos *in loco* e pelo dogma escrito, que dirige a vivência espiritual. Assim, os princípios fenomenológicos e hermenêuticos podem se expressar nos seguintes procedimentos: 1) redução fenomenológica, 2) representação do simbólico e 3) descrição. Observando essa tríade procederemos com a recusa *a priori* de

explicações para os dados analisados e recorreremos às interpretações dos sujeitos e do dogma crido (fenomenologia da religião) para que os “porquês” possam emergir a partir da experiência vivida e, então, seguir-se-á com a descrição desse fenômeno e sua representação geográfica e espacializada na paisagem, a nossa categoria de análise central.

Para tal, recorreremos aos dados censitários disponibilizados no site do IBGE, sobretudo os dados do censo de 2010. Esses dados serão comparados com dados secundários e primários levantados por nós em pesquisa de campo e gabinete entre os anos de 2018 e 2022. Para a coleta de dados secundários recorreremos aos sites das denominações cristãs envolvidas e também aos dados disponíveis em sites de informações geográficas como o Google Maps e o Earth. Dada a vasta extensão do município, a grande quantidade de denominações e igrejas evangélicas optou-se por realizar um recorte analítico no sentido espacial e denominacional.

Além disso, foi possível elaborar o mapa de classificação dessas zonas a partir do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento de 2010 (PNUD), que considera dados de longevidade, educação e renda. Conforme vê-se na Figura 3 a qualidade de vida baseada no índice de desenvolvimento humano entre as zonas de Manaus é desigual. A zona leste exibe o pior índice (0,68) enquanto a zona centro-sul exibe o melhor (0,83).

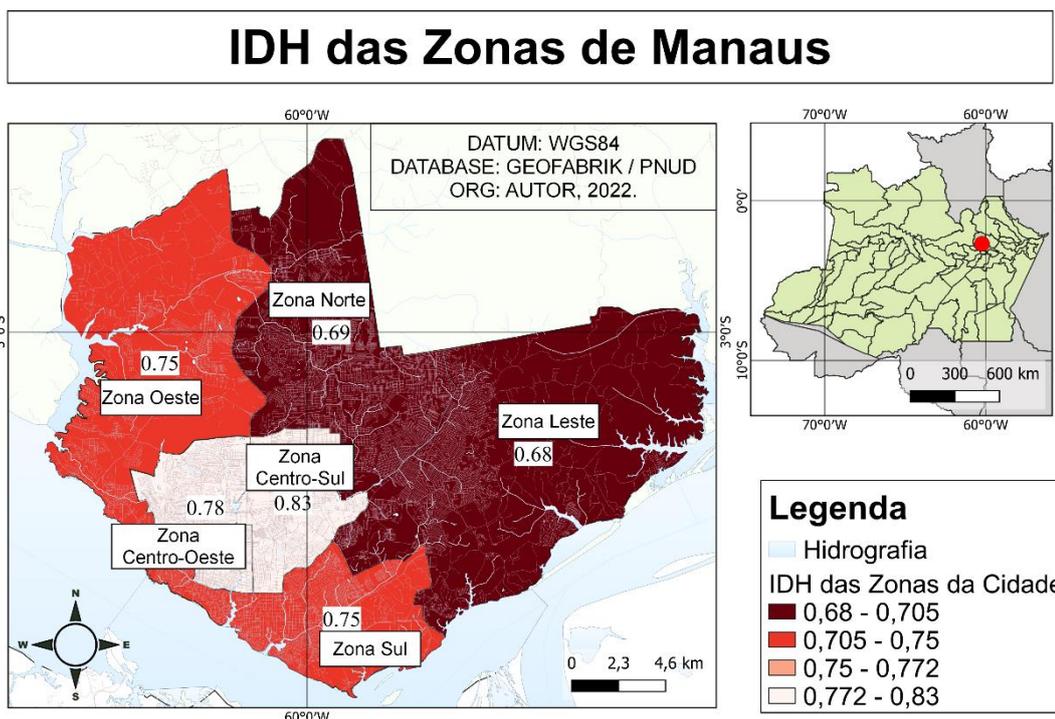


Figura 3. Mapa de Classificação do IDH das Zonas de Manaus/2010. **Fonte:** PNUD (2019).

A partir do recorte em zonas elegemos em cada uma das zonas um bairro para a análise: Cidade Nova (zona norte), Jorge Teixeira (zona leste), Japiim (zona sul),

Compensa (zona oeste), Alvorada (zona centro-oeste) e Flores (zona centro-sul), conforme a Figura 4. O critério para tal recorte é o fato de esses seis bairros serem os mais populosos em suas respectivas zonas em 2010, além de possuírem indicadores socioeconômicos distintos. Os bairros que compõem o presente recorte analítico também têm entre si diferenças sociais que seguem, mais ou menos, a tendência evidenciada pelo quadro socioeconômico geral da zona em que se encontram. A partir da comparação entre o IDH dos bairros e as suas respectivas quantidades de moradores (demografia) em 2010 é possível observar, por exemplo, a relação contraditória entre o bairro Jorge Teixeira e o bairro de Flores. O bairro Jorge Teixeira possui a segunda maior população do recorte ao passo que possui o pior IDH. Já Flores possui a menor população do recorte e o maior IDH.

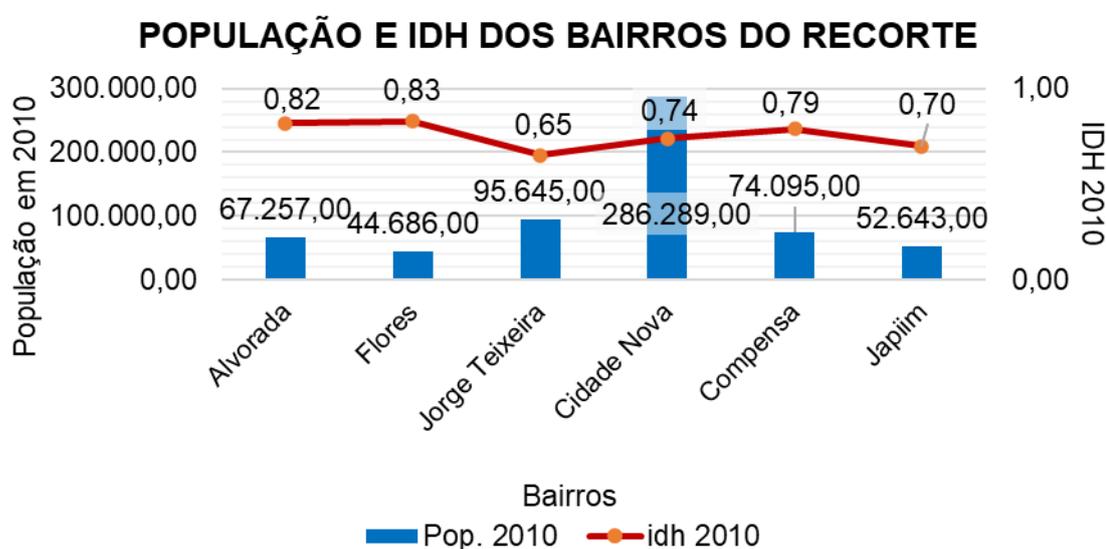


Figura 4. População e IDH dos bairros do recorte. **Fonte:** IBGE (2010).

Tendo então esse recorte definido é que a pesquisa de campo foi dirigida. Além das visitas de campo, coleta das coordenadas, registro fotográfico, as informações primárias foram coletadas por meio de um formulário com roteiro semiaberto aplicado com sujeitos que se disponibilizaram a participar da pesquisa. Os sujeitos em questão foram abordados a partir de uma rede de contatos do autor, construída a partir de pesquisas anteriores. As conversas variaram entre o modelo presencial e remoto de acordo com cada sujeito.

Os sujeitos responderam livremente a questões acerca de quais igrejas frequentam, há quanto tempo, o valor que eles atribuem ao tempo passado na igreja e a existência de múltiplos templos em seus bairros, além de questões teológicas que orientam suas percepções e vivências religiosas. Os sujeitos pertencem a duas denominações evangélicas distintas, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM) e a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). O total de sujeitos entrevistados foi de 42, embora para a pesquisa alguns recortes foram aplicados para melhoria na qualidade dos dados. A pesquisa envolveu também levantamento bibliográfico, sobretudo de temas importantes da teologia protestante.

Por fim, realizamos o tratamento dos dados e relatos e a elaboração do material gráfico que consta na seção “resultados e discussões” logo abaixo. Contudo, é necessário enfatizar uma vez mais que todo o aporte quantitativo do qual nos valemos serve de aproximação para a abordagem central da pesquisa, isto é, que é hermenêutica e fenomenológica, considerando a paisagem da cidade.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Já foi possível constatar pela simples observação dos dados que o movimento que encabeça o aumento do número de evangélicos em Manaus é o grupo pentecostal. Agora, então, podemos observar os dados do censo de 2010 e verificar qual o perfil socioeconômico desse evangélico pentecostal e o que o diferencia dos evangélicos de missão. No que diz respeito aos dados acerca da instrução formal desses grupos (Figura 5), apenas 6% dos pentecostais de Manaus possuíam o ensino superior completo ao passo que esse índice entre os evangélicos de missão era de 14%, isto é, mais que o dobro. A diferença entre os indivíduos sem instrução ou que não completaram o ensino fundamental também era significativa: pentecostais tinham 40% de seus membros nessa condição enquanto esse percentual entre os missionais era de 29%.

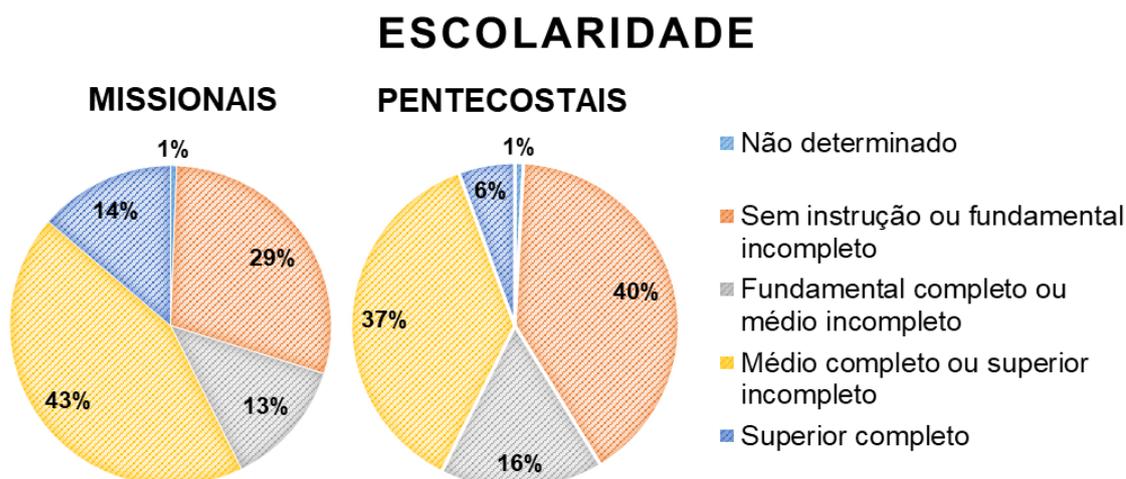


Figura 5. Escolaridade dos Grupos evangélicos de Manaus/2010. **Fonte:** IBGE (2010).

As desigualdades de escolaridade se refletiam também nos resultados de rendimento financeiro mensal dos indivíduos (Figuras 6). O percentual de pentecostais que recebiam mais do que 5 salários mínimos era de 2% ao passo que entre os missionais esse percentual era de 4% (o dobro). Os indivíduos que recebiam menos de um salário mínimo dentre os pentecostais somavam 67%, enquanto que dentre os missionais esse índice era de 53%.

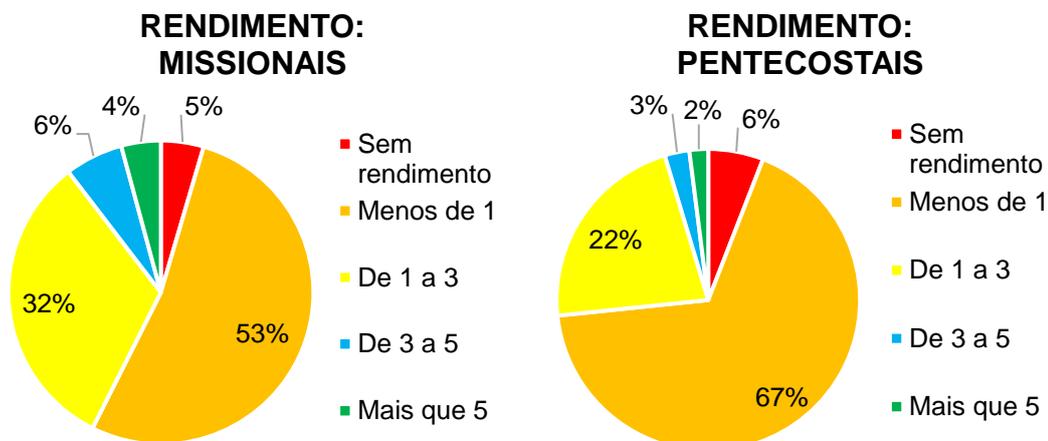


Figura 6. Rendimento mensal dos grupos religiosos. **Fonte:** IBGE (2010).

Havia em 2010 claras disparidades entre os missionais e pentecostais também no quesito étnico-racial (Figura 7). Os pentecostais apresentavam um percentual superior de pardos ao passo que os missionais tinham percentuais maiores dentre a população branca e amarela em relação aos pentecostais.

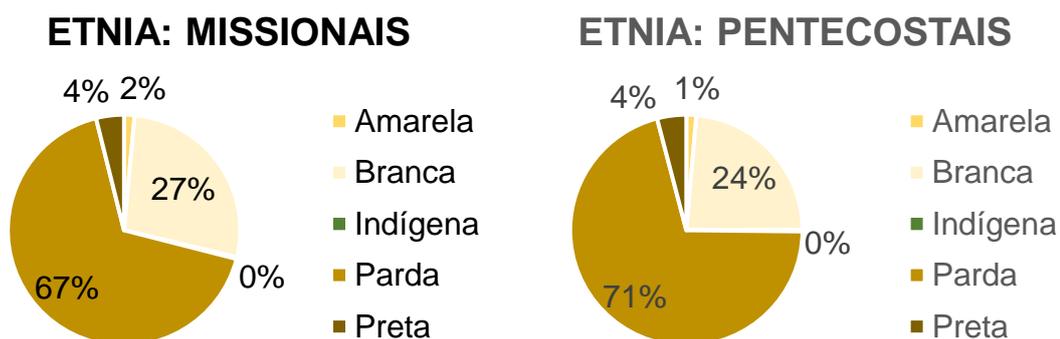


Figura 7. Perfil étnico dos grupos religiosos. **Fonte:** IBGE (2010).

Fica demonstrado então que os evangélicos pentecostais possuem menor índice de escolaridade e renda, e maior percentual dentre as populações pretas e pardas em comparação com os índices dos evangélicos missionais. Mais adiante esses dados serão interpretados à luz de questões relacionadas à vivência da fé dos sujeitos.

Após essa primeira etapa, passa-se a observar a distribuição espacial das igrejas identificados nas zonas e bairros do nosso recorte espacial (e temporal, entre 2018 e 2020). O que se percebe é que a IEADAM foi a denominação que apresentou a maior quantidade de templos em todos os bairros do recorte. Na fase de levantamento de dados, usamos – para efeito de comparação – a segunda denominação pentecostal mais numerosa, que seria a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Esses dados foram, por fim, comparados com os dados levantados de templos da IPB, representando os missionais (Figura 8).



Figura 8. Distribuição das igrejas no recorte espacial. **Fonte.** MONTENEGRO (2022).

É possível notar também que o bairro Jorge Teixeira foi o que apresentou na somatória total o maior número de igrejas. Nesse bairro são 36 igrejas apenas da IEADAM e 45 se contadas as IURD e IPB locais. Como já mencionado, o bairro em questão detinha o menor IDH do nosso recorte e tinha paralelamente a segunda maior população em 2010, ou seja, um tipo de antítese do bairro de Flores que somou a quantidade de 18 templos, sendo 12 da IEADAM, 4 da IURD e 2 da IPB. O Bairro Cidade nova tinha a maior população do recorte (286.289) e somou 21 templos em seu perímetro, sendo 14 desses (2/3) só da IEADAM ao passo que a IPB detinha apenas um templo nesse bairro e a IURD, por fim, possuía 6. O bairro Alvorada somou 19 templos, sendo 12 desses da IEADAM, 5 da IURD e 2 templos da IPB. O bairro da Compensa somou 27 templos, sendo 23 da IEADAM e 4 da IURD. A IPB não possuía nenhum templo nesse bairro no período da pesquisa assim como no bairro de Japiim onde se encontram no total 9 templos, sendo 6 da IEADAM e 3 da IURD.

Aqui já é possível identificar que o quantitativo de igrejas por bairro não está associado com a população ou área do bairro (ha), mas a questões outras. Como se pode verificar na Figura 9 ao passo que a quantidade de igrejas aumenta do bairro Cidade Nova para o Jorge Teixeira, a população diminui de mais de 280 mil para 95 mil habitantes. O mesmo ocorre na comparação entre os bairros de Japiim e Flores. Em suma: mais habitantes não significa necessariamente uma tendência geral para mais igrejas implementadas.

RELAÇÃO ENTRE POPULAÇÃO E QUANTIDADE DE IGREJAS NOS BAIRROS

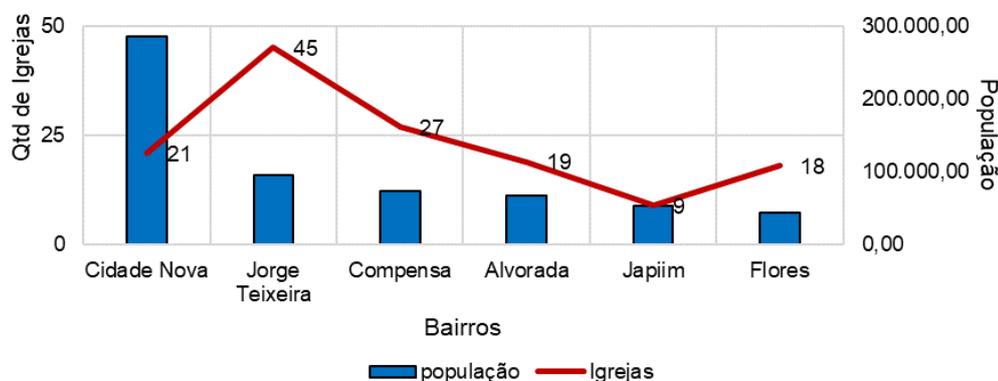


Figura 9. Relação entre quantidade de igreja e população nos bairros do recorte. **Fonte.** IBGE (2010), MONTENEGRO (2019).

Conforme se pode verificar na Figura 10, há, de forma geral, uma diminuição do número de igrejas quanto maior a renda do bairro em questão. Assim, os bairros com menor renda por parte da população são aqueles com as maiores quantidades de igrejas evangélicas presentes.

RELAÇÃO ENTRE RENDA E QUANTIDADE DE IGREJAS NOS BAIRROS

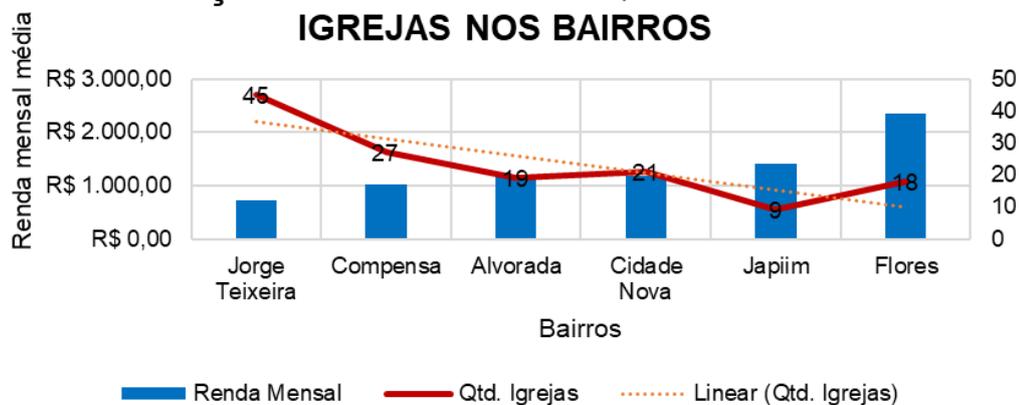


Figura 10. Relação entre renda e quantidade de igrejas nos bairros do recorte. **Fonte.** IBGE (2010); MONTENEGRO (2019).

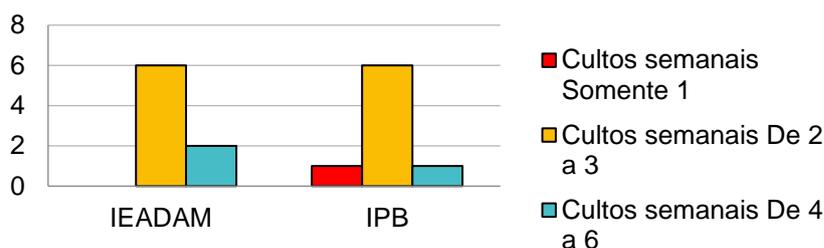
Até aqui as constatações possíveis são: 1) o perfil socioeconômico do evangélico pentecostal é, em comparação com o do missional, de menor escolaridade e renda, e de pele mais escura e 2) os pentecostais estão em maior número em todas as zonas da cidade, mas nas zonas periféricas estão em maior intensidade, ao passo que os missionais além de estarem em menor número em todas as zonas, tem presença maior em bairros de maiores índices sociais. Esse é o quadro geral encontrado a partir dos resultados, entretanto, as discussões acerca desse quadro e de sua

representação enquanto realidade geográfica (da sua geograficidade) depende de outros fatores que não estão disponíveis na objetividade desse quadro.

Assim, a pesquisa se seguiu para a abordagem fenomenológica nos dois momentos distintos, com o sujeito *in loco* e com o sujeito representado no dogma professado. No primeiro momento, em campo, foi possível identificar algumas informações relativas a hábitos e experiências de fé diferenciadas entre os sujeitos dessas denominações. Primeiramente buscamos compreender qual importância os sujeitos atribuem à ocupação de tempo e espaço por suas igrejas e em suas vidas cotidianas, isto é, quão importante seria que a igreja tivesse um alto número de cultos semanais (tempo) e de templos no mesmo bairro (espaço).

Como demonstra o gráfico da Figura 11, essa percepção do valor da ocupação do espaço e do tempo é diferente e mais intensa entre os pentecostais da IEADAM em comparação com os missionais (IPB). A quantidade de sujeitos que afirmam frequentar todos os cultos semanais de suas igrejas também é maior entre os pentecostais, além do quê, eles alegam que suas igrejas possuem mais programações semanais, em comparação aos missionais da IPB.

Cultos Semanais na Igreja



Cultos frequentados



Figura 11. Comparação de cultos semanais e frequentados pelos sujeitos. **Fonte:** MONTENEGRO (2023).

Um sujeito presbiteriano afirmou: “É importante [frequentar], porém temos as obrigações do dia a dia e da faculdade, tornando o domingo o principal dia para mim ir à igreja de manhã na EBD e a noite no culto” e outro disse: “o excesso de cultos, reuniões e programações na igreja tira o tempo dos membros com a família”. Por outro lado, pentecostais disseram: “[frequentar vários cultos] é uma forma de consolidarmos

a nossa aliança com Cristo por meio do conhecimento adquirido das escrituras e da comunhão com os irmãos”. Indo do fator tempo ao fator espaço, a Figura 12 demonstra que o resultado se mantém. Presbiterianos atribuíram menor valor à ocupação do espaço em termo de quantidade de igrejas em seus bairros. Para os pentecostais essa ocupação parece ser mais importante.

Importância atribuída à quantidade de templos em um mesmo bairro

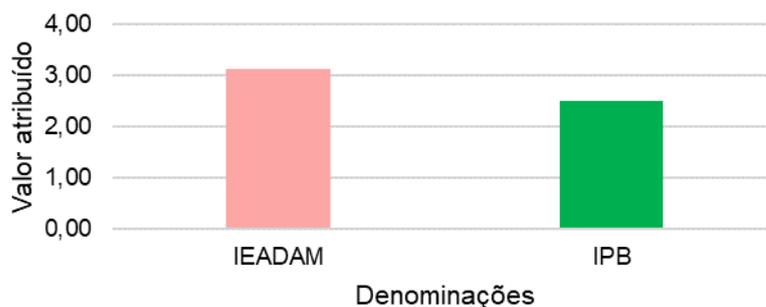


Figura 12. importância atribuída à ocupação de tempo e espaço. **Fonte.** MONTENEGRO (2023).

Um sujeito presbiteriano afirmou que “O mais importante não é o prédio/templo, mas sim, o trabalho realizado pela igreja para beneficiar e impactar a vida das pessoas que moram na comunidade/bairro. O foco deve estar na qualidade e não na quantidade.”. Enquanto isso um sujeito pentecostal afirmou: “É importante pois alcança um maior número de pessoas”. É possível perceber que a ideia de ocupação de espaço e tempo é baseada nas razões que embasam o ato de ir à igreja. Assim, os motivos que influenciam esses sujeitos a estarem presentes nas reuniões de suas respectivas igrejas também parecem ser distintos em certa medida, como se pode notar na Figura 13. Fica claro que os presbiterianos possuem uma ênfase no ensino bíblico e teológico, enquanto os assembleianos enfatizam a prática do louvor/adoração e busca pela santidade.

Razões para ir aos cultos

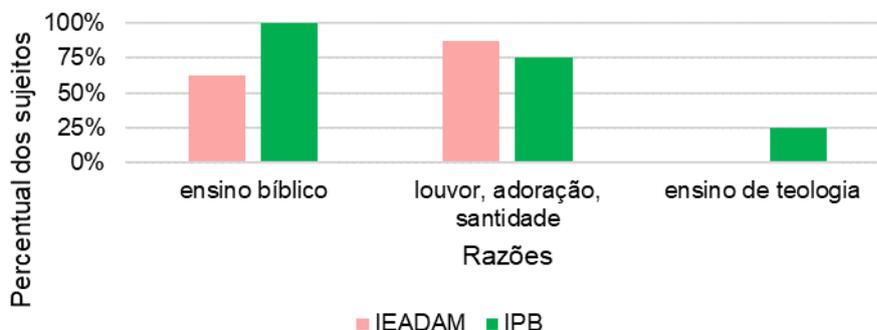


Figura 13. Razões associadas à frequência nos cultos. **Fonte.** MONTENEGRO (2023).

Essa diferenciação acerca dos hábitos e vivência do tempo e do espaço religioso nos indicam uma outra questão, isto é, a importância que os sujeitos dessas denominações dão à instrução teológica formal, sobretudo no que diz respeito aos líderes de suas igrejas (pastores e etc), o que se pode ver na Figura 14. De forma geral os sujeitos (membros da IEADAM e da IPB) afirmaram que seus líderes possuem formação acadêmica, contudo, os Presbiterianos tendem a considerar a instrução formal (seminário ou faculdade teológica) como um fator obrigatório para o exercício da liderança pastoral enquanto os Assembleianos tendem a entender que essa instrução é apenas um fator “importante” ou uma “ajuda” ao seu trabalho. Nenhum presbiteriano apontou a instrução formal como mera ajuda.

Percepção de relevância da formação teológica dos pastores

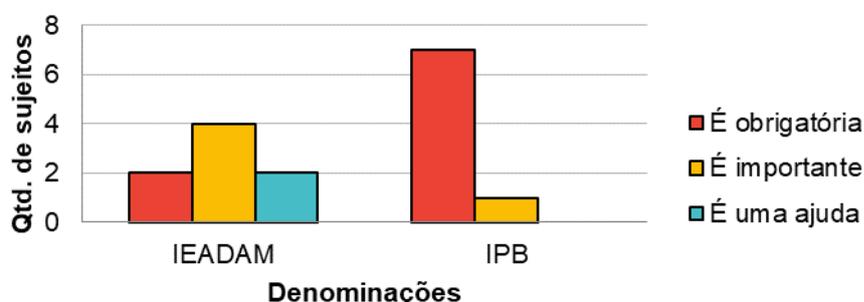


Figura 14. Relevância da formação teológica. **Fonte.** MONTENEGRO (2023).

É importante notar que essa abordagem fenomenológica das experiências e percepções dos sujeitos é verificável também no nível da fenomenologia da religião e da hermenêutica. As tendências e afirmações dos sujeitos são uma demonstração de dogmas se manifestando no nível da percepção, ou seja, da espiritualidade. Estamos diante de duas formas de hierofania, isto é, da manifestação do sagrado. Hierofania é um conceito básico dentro dos estudos de Religião Comparada e Ciências da Religião e que é apropriado pela Geografia da Religião no estudo dos Espaços Sagrados. Esse conceito é tratado principalmente por Eliade (1992) e é alvo das investigações em Geografia da Religião por ser um tipo de fenômeno que trata do sagrado precisamente no contexto do espaço e do tempo – o sagrado – se manifesta. Eliade (1992) pensa a hierofania em um contexto de mundo em que haja espaços sagrados e profanos claramente delineados na forma dos Espaços Sagrados e Profanos.

Nesse sentido o sagrado passa a ser uma força que espacializada visa estabelecer a hierópole (cidade sagrada) por sobre a mera metrópole (a cidade secular, ordinária). Tanto no contexto dos cristãos católicos como evangélicos esse conceito já foi aplicado para estudo geográfico dos espaços sagrados, por exemplo por Rosendahl (1995, 1996 e 1999) e Gil Filho (2008 e 2013). O estabelecimento ou não de igrejas evangélicas, a quantidade de igrejas a serem implantadas e o tipo de experiências a serem vivenciadas nesses espaços são fatores que surgem justamente da tratativa e abordagem específica (cosmovisão) à dimensão espacial.

Ocorre que ao longo da história do cristianismo, e mais especificamente do protestantismo, a dimensão espacial passou a ser lido de formas diferentes. É importante perceber que a “Geografia” das teologias não aparece como questão secundária. A reforma protestante ainda enquanto se estruturava já dava sinais de uma nova cosmovisão que buscava romper com o catolicismo romano, priorizando a teologia sobre a tradição e a mística. Argumentando haver uma carga mística e supersticiosa no catolicismo medieval, os protestantes se opuseram à uma suposta visão de mundo dicotômica entre sagrado e profano fruto da cultura e fé católicas. O teólogo, historiador e linguista Leland Ryken (2013) cita um antigo padre católico, Eusébio, como exemplo dessa dicotomia:

Dois modos de vida foram dados pela lei de Cristo à sua igreja. Um está acima da natureza e além do viver humano comum da humanidade, dedica-se somente ao serviço de Deus. Tal é então a forma perfeita da vida cristã. E o outro, mais humilde, mais humano, permite aos homens... ter mentalidade para a lavoura, para o comércio e os outros interesses mais seculares do que a religião [...] E um tipo de degrau secundário de piedade é atribuído a eles (EUSEBIO *apud* RYKEN, 2013, p. 60-61).

Ryken (2013), ao citar um antigo puritano chamado John Cotton, então contraria essa suposta dicotomia católico-romana e apresenta a visão protestante sobre a questão:

Um verdadeiro crente [...] vive na sua vocação pela sua fé. Não apenas minha vida espiritual, mas até minha vida civil neste mundo, e toda a vida que vivo, é pela fé no filho de Deus: ele não isenta qualquer parte da vida da agência de sua fé (RYKEN, 2013, p. 64).

O próprio reformador João Calvino chegou a afirmar que “a imagem de Deus se estende para toda a excelência em que sobressai a natureza do homem entre todas as espécies animais” (CALVINO, 2007, p. 176) o que significa que o trabalho, as artes e a criatividade humanas distribuídas socialmente expressariam o sagrado na humanidade e seriam marcas daquilo que se chama em teologia de “Imago Dei”, a imagem de Deus. Abraham Kuyper, grande nome do neocalvinismo holandês, também afirma que “o calvinismo tem honrado [...] também o mundo como uma criação divina” (KUYPER, 2014, p. 38) fazendo a vida ordinária ser sacralizada.

Uma vez que a realidade na perspectiva protestante histórica não é constituída de uma dicotomia entre sagrado e profano, a dimensão espacial, conseqüentemente, também não será dicotômica. Em termos de geograficidade essa mudança pode ser claramente visualizada, por exemplo, em “O diretório de culto público de Westminster”, – documento protestante elaborado no século XVII no contexto da reforma inglesa:

Como nenhum local é capaz de alguma santidade, sob pretexto de seja qual for a Dedicção ou Consagração, também ele não é sujeito a tais poluições por qualquer superstição usada anteriormente e agora abandonada, que possa tornar ilícito ou inconveniente aos cristãos se reunirem ali para o culto público de Deus. E, portanto, mantemos o requerimento de que os lugares de reuniões públicas para culto em nosso meio devam continuar a ser empregados para esse uso (DIRETÓRIO DE CULTO. 2000, p. 66).

Essa, em geral, foi a tendência do protestantismo histórico: entender o “templo”, o local de culto, como sendo sem substância espiritual inerente. Nessa mesma ótica infere-se que todo o valor atribuído ao templo vem das atividades nele desenvolvidas e não de uma sacralidade intrínseca. Segundo o autor já citado a teologia calvinista tinha uma noção de que a igreja:

torna-se dissociada de qualquer lugar em particular, quer seja um santuário ou catedral ou prédio de igreja [...] e ainda: [...] os puritanos chamavam seus templos de ‘casas de reunião’ num esforço para desviar a atenção do lugar físico para as atividades espirituais, as quais eram o verdadeiro âmago do culto prestado pela igreja (RYKEN, 2013, p. 199-203).

Em conformidade com esse histórico herdado da reforma protestante e do calvinismo é que autores presbiterianos brasileiros têm afirmado, por exemplo, que a visão de mundo dicotômica entre sagrado e profano e entre secular e religioso deve ser rejeitada por ser superficial e não ter respaldo da doutrina bíblica ortodoxa (PORTELA NETO, 2012). A negação dessa visão dicotômica é justamente o que levou autores como Jung (1978) e Weber (2004) se referirem a um suposto processo de “desanimação do mundo” ou “desencantamento do mundo”, respectivamente. Isto é, o protestantismo teria impulsionado um processo de retirada das propriedades místicas do mundo, o que racionalizaria o homem e inclusive teria contribuído para o surgimento do “espírito do capitalismo” no ocidente.

O pentecostalismo surgiu mais de 300 anos após o nascimento do protestantismo histórico e rompeu, não de imediato, com alguns dos pressupostos da reforma protestante e passou a desenvolver no século XX a sua própria teologia, mais centrada em eventos sobrenaturais como curas e revelações. A fé pentecostal enfatiza os dons do Espírito Santo e daí o codinome “carismático” que receberam – uma vez que *charisma* em grego significa dom. Tais cristãos afirmavam, e ainda afirmam, buscar uma vivência espiritual mais próxima dos eventos (e tempos) da bíblia (SOUZA, 2004), o que chamam de uma “fé avivada” ou “uma fé quente e do fogo”. Aliás, a analogia da fé com a temperatura é importante para os pentecostais: uma fé mais quente, avivada (do fogo) significa uma vivência espiritual mais próxima das hierofanias e teofanias encontradas nas páginas da bíblia.

A suma do pentecostalismo pode ser descrita, como fez o teólogo especialista Jon Mark Ruthven (2017), como a busca por uma vida espiritual carismática, próxima dos eventos bíblicos miraculosos. Nessa busca os movimentos pentecostais desenvolveram diversas peculiaridades como a crença no continuísmo carismático que é uma doutrina que afirma que os mesmos milagres operados pelos personagens e nos tempos bíblicos podem e devem ser operados pelos fiéis nos tempos atuais através de dons concedidos pelo Espírito Santo.

Uma vez que o continuísmo impulsiona os pentecostais à busca pelo sobrenatural, as dicotomias voltam a surgir e, assim, a diferenciação entre pentecostais e missionais (ou reformados) poderia apontar para um reencantamento do mundo (dimensão

espacial). Passa a compor o escopo da fé pentecostal a missão de influenciar não só a realidade espiritual, mas a material também a partir da fé (WAGNER, 1995).

Pode-se citar ainda o desenvolvimento de uma linguagem pentecostal que se expressa e se estende sobretudo na produção de música gospel em que notavelmente se destacam as famosas bandas e artistas que falam sobre milagres e “declaram”, “profetizam” e “determinam” bênçãos sobre as vidas dos seus ouvintes ao passo que “expulsam” e “repreendem” todo o mal (CALDAS, 2010). Isso, por sua vez, se reflete na disposição territorial dos pentecostais que preconiza que a conquista de certos territórios não depende necessariamente dos fatores concretos que possam impedir a implantação de igrejas, mas sim de disputas territoriais entre entidades espirituais. Dessa maneira “evangelizar — pregar a mensagem cristã — é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz” (MARIZ, 1999, p. 2). Daí ser de origem pentecostal as doutrinas dos “demônios territoriais” e da “batalha espiritual”, as quais entendem que a luta para alcançar territórios é uma luta não contra “a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais” (Efésios 6:12). Aqui, passa a imperar essa geograficidade dual entre sagrado e profano na qual o sagrado precisa estar em expansão sobre o profano.

Neste ponto temos uma outra constatação: presbiterianos não parecem dar grande valor à ocupação intensa do espaço e do tempo pelas igrejas, mas a uma qualidade teológica no ensino, o que demanda instrução teológica formal da liderança, ao passo que assembleianos valorizam sim a ocupação dos espaços e do tempo pelas igrejas, e entendem isso como central para nutrir a vida de adoração e santidade e, assim, a instrução formal em teologia dos líderes seria algo de segundo plano. Essas percepções distintas da hierofania (manifestação do sagrado) estão ancoradas nos dogmas reformado e pentecostal que apesar de estarem abarcados ambos debaixo da categoria “protestante”, distanciaram entre as doutrinas do cessacionismo e continuísmo.

A grande questão que surge das duas constatações realizadas até aqui - isto é, 1) do perfil socioespacial dos evangélicos e 2) do seu perfil hierofânico – seria justamente: como entender um à luz do outro. A mera observação da primeira constatação pode influenciar pesquisadores a supor uma relação causal abstrata entre pentecostalismo, pobreza e periferia. Já a mera observação da segunda constatação tende a reduzir o espalhamento do pentecostalismo a um suposto descompromisso doutrinário e a adoção de uma ótica de expansão comercial. Assim, ambas as hipóteses desconsideram a integralidade do fenômeno e, ao nosso ver, não constituem uma boa representação da geograficidade do fenômeno, entre o produzido, percebido e vivido.

Conforme já mencionamos, para apresentar o caminho que seguimos nessa representação geográfica do fenômeno entendemos que a categoria geográfica mais apropriada seja a de paisagem. É importante dizer que isto não anula a existência das facetas de territorialidade e lugaridade (por exemplo) no fenômeno. Entretanto, a paisagem permite mais adequadamente (no nosso entendimento) a combinação do concreto e do simbólico e sua representação. Aqui nos valem de duas ferramentas

teóricas de dois geógrafos, isto é, a “morfologia da paisagem” de Carl Sauer e a “decodificação da paisagem” de Denis Cosgrove.

Carl Sauer (1998) apontou para o fato de que a morfologia da paisagem nos serve como meio fenomenológico de identificação da área. Ainda que trate de forma (morfologia), sustentamos que essa metodologia é essencialmente fenomenológica, pois inicia-se com a “recusa a priori de teorias a seu respeito [da paisagem]” (SAUER, 1998, p. 30). A paisagem é vista como “seção da realidade ingenuamente perceptível e não uma ideia sofisticada” (SAUER, 1998, p. 15). A paisagem se mostra ao observador, é um fenômeno. Assim, a tarefa científica que surge como dever do geógrafo ao se deparar com a percepção inicial da paisagem seria identificar alguma “conexão e ordem dos fenômenos em área” (SAUER, 1998, p. 17). Aqui, novamente, o próprio pesquisador é sujeito. Seu exercício em perceber e organizar as formas distintas presentes na área da paisagem apontam para sua realidade fenomenológica, os fatos concretos perceptíveis da cena. Para apresentar esse procedimento geográfico objetivamente Sauer aponta três postulados para o estudo corológico:

que existe uma unidade de qualidade orgânica ou quase orgânica; ou seja uma estrutura para a qual certos componentes são necessários, esses elementos componentes sendo chamados “formas” nesse estudo; 2. que a semelhança de forma em estruturas diferentes é reconhecida em função da equivalência funcional, as formas sendo então “homólogas”; e 3. que os elementos estruturais podem ser dispostos em série, especialmente em seqüência de desenvolvimento, indo de um estágio incipiente a um estágio final ou completo.” (SAUER, 1998, p. 31).

Ao estudar a morfologia da paisagem, exige-se do pesquisador que observe e registre a cena e perceba que os componentes da cena (forma) estão espalhados na paisagem exercendo certos papéis (funções) em certos contextos (estruturas) que visam um amadurecimento da própria forma (desenvolvimento). Esse momento contemplação da paisagem é essencialmente descritivo. Sauer afirma que o estudo geográfico começa com “a descrição de fatos observados [que] origina, por alguma ordem predeterminada, um agrupamento preliminar do material” (SAUER, 1998, p. 37). Sauer também aponta que as formas da paisagem geralmente recebem “nomes populares práticos e que a codificação poderia prosseguir partindo do falar popular, sem a criação de novos termos” (SAUER, 1998, p. 38).

Uma vez que a pesquisa em questão envolve os sujeitos, o aumento do número de estabelecimentos religiosos em face de outros estabelecimentos, estamos diante de uma paisagem urbana composta por *topos* como casas, locais de trabalho, prédios públicos e, claro, igrejas (além de outros estabelecimentos religiosos). Essas seriam as formas da paisagem em si. As funções então decorreriam das especificidades da hierofania cessacionistas ou continuistas. Buscamos organizar isso na tabela abaixo.

Tabela 1. Comparação de forma e função entre IPB e IEADAM.

Topos (forma)	Característica hierofânica (função)	
	IPB	IEADAM
Igreja	Local de reunião sem substância espiritual. Vivido no dia específico (domingo)	Local a partir do qual o espiritual emana para o restante da vida (sagrado).

Topos (forma)	Característica hierofânica (função)	
	IPB	IEADAM
Casa	Local onde a vida devocional familiar se desenvolve.	Local a ser santificado por grupos locais (células).
Trabalho	Local onde o crente realiza um chamado divino	Local a ser evangelizado aproveitando-se da ocasião.
Demais prédios públicos e privados.	Locais de valor comunitário com os quais o crente deve contribuir com sua profissão/dom.	Locais do mundo secular a serem ocupados e santificados para Jesus.

Fonte: MONTENEGRO (2024).

É dessa dialética entre a forma e sua função que avistamos uma estrutura específica para cada uma das duas denominações cristãs e sua consequente espacialização e morfologia na paisagem. É aqui que partimos da mera abordagem morfológica de Sauer para a abordagem de decodificação de Cosgrove. Entender quais funções as formas exercem no contexto das estruturas de significados é algo que está para além do estudo corológico e da morfologia da paisagem. Existe um tipo de conteúdo na paisagem que não é forma, função e nem estrutura meramente, mas que possibilita a compreensão de como a relação entre esses fatores se dá. Esse conteúdo é o conteúdo simbólico da paisagem, ou seja, aquilo que faz com que formas não signifiquem apenas formas e as funções não sejam meras funções.

O conteúdo simbólico por ser marcado intrinsecamente pela intencionalidade humana não carece de mera descrição, mas de uma decodificação que aponte de volta para a paisagem, isto é, o símbolo, o signo e o significante apontando de volta ao significado. Então, de Sauer e sua metodologia baseada na morfologia da paisagem, damos um passo adiante reconhecendo que para além da forma “qualquer paisagem é composta não apenas por aquilo que está à frente dos nossos olhos, mas também por aquilo que se esconde em nossas mentes” (MEINIG, 2002, p. 35). Jean-Marc Besse (2014) também asseverou que “a paisagem não é apenas o lugar deste ‘prazer’ estético [...] ela possui uma densidade cosmológica e ontológica insubstituível” (BESSE, 2014, p. 35). Assim, a paisagem aqui é uma cena que dá a conhecer mais do que suas formas e funções. A paisagem-cena se conhece a partir de um sentido latente na obra inteira que dá às próprias formas e funções a razão de serem o que são em suas próprias estruturas de símbolos.

É a partir dessa perspectiva que concordamos com Denis Cosgrove (2012) quando afirmou que “os múltiplos significados das paisagens simbólicas aguardam decodificação geográfica” (COSGROVE, 2012, p. 229). Assim, uma interpretação de uma paisagem qualquer sem o entendimento das camadas culturais existentes levará não a um maior conhecimento sobre a geografia da área, mas ao problema que Cosgrove também alertou, ou seja, que os geógrafos tem “sido mais bem-sucedidos em obscurecer, em vez de aumentar esse prazer [de apreciação da paisagem]” (COSGROVE, 2012, p. 222). Essa geografia que obscurece a paisagem, ainda segundo esse autor, “deixa escapar muito do significado na paisagem humana, tendendo a reduzi-la a uma impressão impessoal de forças demográficas e econômicas” (COSGROVE, 2012, p. 222). Uma paisagem impessoal, portanto, seria algo que simplesmente não encontra lugar no mundo dos humanos.

Decodificar a paisagem, isto é, buscar lidar não apenas com a forma, mas com os símbolos envolvidos (com a personalidade), é admitir que a paisagem é “uma expressão humana intencional composta de muitas camadas de significados” (COSGROVE, 2012, p. 222). Para Cosgrove, esse trabalho está ligado à leitura dos elementos de uma cultura, afinal

qualquer intervenção humana na natureza envolve sua transformação em cultura, apesar de essa transformação poder não estar sempre visível, especialmente para um estrangeiro. Diferentes técnicas e materiais de construção de casas de fazendas podem ser indicadores óbvios da paisagem [...] mas muitas vezes os eventos culturais mais significativos são menos óbvios” (COSGROVE, 2012, p. 225).

Justamente por essa menor obviedade de alguns indicadores importantes é que “para compreender as expressões impressas por uma cultura em sua paisagem, necessitamos de um conhecimento da ‘linguagem’ empregada: os símbolos e seu significado nessa cultura” (COSGROVE, 2012, p. 227). Esse conhecimento acerca da “linguagem cultural” nos possibilita ler o texto (a paisagem) organizando suas camadas. Então, a paisagem é melhor desfrutada quando somos capazes de entender as “referências”, isto é, quando conseguimos ver o que preenche os espaços e (entre) os lugares. Eliade (1992) também afirma que “graças aos símbolos, o Mundo se torna ‘transparente’, suscetível de ‘revelar’ a transcendência” (ELIADE, 1992, p. 65).

Manaus parece o resultado de um discurso cuja linguagem acultura o mundo dito natural. Entender a paisagem é ler esse texto de forma contextualizada. Cosgrove em seus estudos utiliza categorias como cultura dominante, alternativa (residuais ou emergentes) e excluída. Essas categorias, segundo o próprio autor, não devem ser vistas como universais, no entanto, sem dúvidas elas elucidam questões relacionais entre as formas da paisagem a serem decodificadas.

A estrutura da paisagem, portanto, não é meramente descritiva, mas imperativa. A estrutura estabelece-se como uma cosmovisão (visão de mundo). A estrutura é o palco no qual o cristão cumpre sua missão a partir do seu chamado. A perspectiva cessionista (IPB) não se dá em uma estrutura dicotomizada (Figura 15). Conforme a linha pontilhada vermelha indica, espaço (a paisagem) está integrado pela ação do cristão e do seu chamado. O sagrado está em toda parte sem ser intrínseco a lugar algum. A igreja seria apenas o local da comissão do crente, entretanto, ela se direciona aos lugares “seculares” onde esse chamado é vivido. A categoria “profano” é ausente dessa forma de paisagem cultural. Essa geograficidade é menos visualmente impactante na paisagem, mas talvez mais capilarizada, uma vez que, ao mesmo tempo, há poucas igrejas presbiterianas enquanto os presbiterianos estão mais presentes como trabalhadores de alta qualificação (ensino superior e etc.).



Figura 15. Esquema da hierofania “IPB”. **Fonte:** MONTENEGRO (2024).

A perspectiva continuísta (IEADAM), por sua vez, se dá fraturada entre espaços sagrados e profanos, conquistados ou não conquistados, ocupados ou não ocupados (Figura 16). A estrutura integra os topos religiosos (igrejas) em uma rede de ocupação (hierofania) que contrasta com os espaços circundantes. O sagrado emana das igrejas que são os espaços sagrados, e então se expande outras áreas (espaços profanos) com a ocupação dos crentes.

Assim, além das muitas igrejas, os próprios crentes atuam como se fossem pequenas igrejas implantadas nos locais profanos, como postos avançados das igrejas. Essa geograficidade é visualmente mais marcante na paisagem, contudo, sua presença no restante da estrutura funciona geralmente em comunicação com o nicho (igreja). Ou seja, há mais igrejas na paisagem, além das igrejas estão os postos avançados (loja Jesus Me deu, Salmo 91, etc.), entretanto, os pentecostais estão comparativamente menos presentes enquanto profissionais das elites econômicas e sociais, sendo reconhecidos geralmente justamente por sua ação proselitista e de nicho (evangelistas, pregadores, políticos cristãos, artistas do gênero gospel e etc.).



Figura 16. Esquema da hierofania “IEADAM”. **Fonte:** MONTENEGRO (2024).

Temos, portanto, a terceira constatação da pesquisa: a dinâmica de espacialização das igrejas evangélicas em Manaus segue um modelo baseado na cosmovisão dos movimentos. Isso precisa ser enfatizado afim de sintetizar as duas constatações anteriores. Ambos (IPB e IEADAM) espacializam o sagrado (hierofania), contudo, a variação entre continuísmo e cessacionismo leva a modos distintos de espacializar a fé. As distinções do perfil socioeconômico e socioespacial antes constatadas, portanto, são reflexos da cosmovisão. A cosmovisão é integral, abarca todas as áreas da vida e, portanto, seria impossível trabalhar o perfil socioeconômico e socioespacial das igrejas sem compreender esses perfis hierofânicos.

Temos sustentado que o sagrado, na hierofania pentecostal, seria uma espécie de cultura alternativa em meio à cultura dominante (o mundo urbano secular). Como alternativa ela é, ao mesmo tempo, residual e emergente, uma vez que se põe a expandir-se por meio dos dons espirituais e milagres. Em suma, as igrejas tendem a continuar seu crescimento exponencial e sua superioridade numérica em relação aos estabelecimentos públicos (hospitais e escolas), uma vez que o movimento majoritário (continuísmo, pentecostal) segue seu chamado missional de conquistar, por meio dos dons espirituais e da palavra divina, os espaços e pessoas seculares.

O impulso que leva a essa ação de conquista é movida por toda uma rede dogmática de imperativos que orienta a percepção desses sujeitos em um nível profundo, fazendo dialogar a vida prática com as expectativas escatológicas. Este mundo (na visão dos sujeitos) só terá hospitais, escolas e empresas por um breve tempo, mas as igrejas seriam a base para a implantação de um novo mundo. Assim, quando mais igrejas e mais espaços alcançados, mais próximo de vir este outro mundo estaria. A

especialização de igrejas revela uma especialização transcendente do futuro sobre o presente, do tempo sobre o espaço, o escathon aqui.

Podemos dizer, por fim, que estas duas formas específicas de hierofanias que incidem sobre a paisagem urbana manauara são formas do sagrado da e na paisagem. Os protestantes cessacionista experimentam uma hierofania que tem o sagrado na paisagem. O sagrado está presente de forma intrínseca à vida comum, entretanto, sem deixar nenhuma marca que dicotomize essa paisagem.

Já os pentecostais continuístas experimentam o sagrado se manifestando na paisagem. Há uma plataforma secular, um mundo profano, o urbano, e há a hierofania, a manifestação do sagrado em meio a esse caos a ser alcançado e convertido em escathon, isto é, em um ideal esperado. Essa hierofania deixa marcas profundas na paisagem e, no entanto, a subdivide entre o sagrado e o profano. O ponto é, o sagrado e a paisagem urbana estão mais entrelaçados do que qualquer outro aspecto da vida humana, seja no meio secular ou nas comunidades eclesiais, de modo que enquanto hospitais e escolas cumprem uma função limitada e restrita na vida dos sujeitos, a hierofania cumpre uma função holística ao integrar todos os aspectos da vida e ensinar os sujeitos a se pôr no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos chamado, portanto, a atenção para uma abordagem do espaço e da paisagem que considere o sagrado como um fenômeno presente. Entretanto, temos ainda apontado para o fato de que os fatores locacional e morfológico precisam ser considerados segundo as especificidades do sagrado. O alarde feito em torno dos dados divulgados pelo IBGE sobre a discrepância entre estabelecimentos religiosos e de saúde/educação, portanto, demonstra certo desconhecimento sobre o que move o processo de espacialização das igrejas. A maneira como os sujeitos pentecostais se põem na cidade para vive-la, então, passa antes de mais nada pela percepção dos sujeitos sobre como viver este mundo (o urbano) em face do mundo vindouro (escathon).

A análise da paisagem e do espaço urbano não revelam a hierofania apenas pelo seu aspecto morfológico e/ou topológico. A presença de mais igrejas pode sim ser a pedra de toque para a constatação de um avanço numérico e de uma espacialização mais intensa. Contudo – e como buscamos demonstrar – o sagrado está mais presente na paisagem urbana do que é possível constatar por meio dos templos religiosos, envolvendo os locais de trabalho, ruas e casas das pessoas formando assim a rede hierofânica em que o sagrado é vivido e percebido enquanto narrativa e cosmovisão.

Finalmente, é importante pontuar que não se almeja uma espécie de “conclusão”. Há mais portas sendo abertas do que martelos sendo batidos aqui. A presente discussão almeja – em um primeiro plano – tornar evidente que o sagrado como fenômeno geográfico precisa ser considerado com mais cuidado e com ferramentas metodológicas mais apropriadas para o estudo do urbano e da paisagem em Manaus em face dos dados estatísticos. Os dados aguardados do Censo de 2022 do IBGE e as eventuais mudanças proporão que pesquisas como esta em tela se atualizem e

aprofundem a discussão do fenômeno religioso e sua espacialidade. Entretanto, independente do que há por se revelar no futuro, esta pesquisa se propôs a estabelecer um ponto de partida para considerar a espacialização do sagrado – sobretudo a partir do conceito de hierofania – com toda a sua complexidade e riqueza de detalhes. O quadro estatístico, a morfologia da paisagem e a vida urbana deve ser sim interpretada à luz do sagrado como uma realidade vivida e de suas narrativas próprias e particulares.

Além disto, cabe ainda apontar novamente a necessidade constante de atualização das categorias de estudo dentro da Geografia da Religião. Assim como o IBGE evoluiu suas categorias para melhor compreender o protestantismo dentro das pesquisas censitárias, torna-se igualmente necessário considerar o subgrupo “neopentecostal” nos próximos censos. Não estamos diante de apenas mais um grupo numérico e que se espacializa. Estamos diante de um novo fenômeno hierofânico e, portanto, diante de uma nova forma de se colocar no espaço e na paisagem. Assim, considerar em pesquisas futuras as distinções internas entre pentecostais clássicos e neopentecostais irá permitir desdobramentos de pesquisa e, conseqüentemente, a produção de conhecimento e representações mais fiéis aos espaços sagrados e à paisagem de Manaus.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, pela concessão de Bolsa de doutorado (Resolução N. 008/2021 – POSGRAD UFAM – Edição 2021) que foi vital para a realização das atividades de pesquisa que resultaram neste trabalho ora publicado.

CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES

Concepção: Diego Oliveira Montenegro. **Metodologia:** Diego Oliveira Montenegro. **Análise formal:** Diego Oliveira Montenegro. **Pesquisa:** Diego Oliveira Montenegro. **Recursos:** Diego Oliveira Montenegro. **Preparação de dados:** Diego Oliveira Montenegro. **Escrita do artigo:** Diego Oliveira Montenegro. **Revisão:** Diego Oliveira Montenegro. **Supervisão:** Diego Oliveira Montenegro. **Aquisição de financiamento:** Diego Oliveira Montenegro. Todos os autores leram e concordaram com a versão publicada do manuscrito.

REFERÊNCIAS

BESSE, J. M. **Ver a terra:** seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

CALVINO, J. **A instituição da religião cristã:** Tomo I, Livros I e II. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia cultural: uma ontologia**, vol. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 219-237.

DARDEL, E. **O homem e a terra: a natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GADAMER, H. **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIL FILHO, S. F. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ed. IBPEX, 2008.

GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas - Paulus, 2013.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 1950: Estado do Amazonas: seleção de dados**. Rio de Janeiro: IBGE, 1952. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/67/cd_1950_v8_am.pdf. Acesso em: 05 mar. 2024.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 1980: Dados Gerais: Migração, Instrução, Fecundidade e Mortalidade**, vol. 1, Tomo 4, nº 4. Rio de Janeiro: IBGE, 1983. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/72/cd_1980_v1_t4_n4_am.pdf. Acesso em: 05 mar. 2024.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: http://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religião_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 05 mar. 2024.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Coordenadas dos Endereços. **Panorama do Censo 2022**, 2024. Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/mapas.html?tema=especies_cnefe. Acesso em: 07 mar. 2024.

JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

KUYPER, A. **Calvinismo**. 2. Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MARIZ, C. L. A Teologia da Batalha Espiritual: Uma revisão bibliográfica. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n.º 47, p. 33-48, 1999. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/213>. Acesso em: 5 mar. 2024.

MEINIG, D. O olho que observa: dez visões sobre a mesma cena. **Espaço e cultura**, UERJ, n. 13, p. 35-46, jan./jun. 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O DIRETÓRIO DE CULTO DE WESTMINSTER. São Paulo: Os puritanos, 2000.

PINHORI, M.; CROQUER, G. Brasil tem mais templos religiosos do que hospitais e escolas juntos; Região Norte lidera com 459 para cada 100 mil habitantes. **G1**, 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/censo/noticia/2024/02/02/brasil-tem-mais-templos-religiosos-do-que-hospitais-e-escolas-juntos-regiao-norte-lidera-com-459-para-cada-100-mil-habitantes.ghtml>>. Acesso em: 07 mar. 2024.

PORTELA NETO, F. S. **O que estão ensinando aos nossos filhos?:** uma avaliação crítica da pedagogia contemporânea apresentando a resposta da educação escolar cristã. São Paulo: Editora Fiel, 2012.

RELATÓRIO DE DESENVOLVIMENTO HUMANO 2010. A Verdadeira Riqueza das Nações: Vias para o Desenvolvimento Humano. Nova York: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2010. Disponível em: https://www.undp.org/content/dam/brazil/docs/RelatoriosDesenvolvimento/undp-br-PNUD_HDR_2010.pdf Acesso em: 05 mar. 2024.

ROSENDAHL, Z. Geografia e Religião: Uma proposta. **Espaço e Cultura**, n.1, Ano 1, p. 45-74, Rio de Janeiro, 1995.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião**: uma abordagem Geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ. 1996.

ROSENDAHL, Z. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 1999.

RUTHVEN, J. M. **Sobre a cessação dos charismata**: a polêmica Cessacionista dos Milagres pós-bíblicos. Natal: Editora Carisma, 2017.

RYKEN, L. **Santos no mundo**: Os puritanos como realmente eram. São Paulo, 2. Ed. Editora Fiel, São Paulo, 2013.

SAUER, C. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998. p. 12-74.

SYNOPSIS DO RECENSEAMENTO DE 31 DE DEZEMBRO DE 1890. Rio de Janeiro: Directoria Geral de Estatística, 1898. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25490.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2024.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, Companhia das letras, 2004.



Revista Geonorte, Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus-Brasil. Obra licenciada sob Creative Commons Atribuição 3.0