



INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E
TECNOLOGIA DE BRASÍLIA CAMPUS RIACHO FUNDO
LICENCIATURA EM GEOGRAFIA

ALAN DE OLIVEIRA VANIQUE

**SEGREGAÇÃO SÓCIO-ESPACIAL COMO TERRITÓRIO DA
FÉ: Estudo da geografia do poder das igrejas pentecostais
aplicado ao recorte espacial do Recanto das Emas-DF**

BRASÍLIA-DF

2025



Alan de Oliveira Vanique

**SEGREGAÇÃO SÓCIO-ESPACIAL COMO TERRITÓRIO DA
FÉ: Estudo da geografia do poder das igrejas pentecostais
aplicado ao recorte espacial do Recanto das Emas-DF**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, Campus Riacho Fundo, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciatura em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. José Vandério Cirqueira

BRASÍLIA-DF

2025

Vanique , Alan de Oliveira .

Segregação sócio-espacial como território da fé: estudo da geografia do poder das igrejas pentecostais aplicado ao recorte espacial do Recanto das Emas - DF / Alan de Oliveira Vanique ; orientação José Vandério Cirqueira. — Riacho Fundo, DF: 2025.
43 f. : il. color. ; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) — Instituto Federal de Brasília, Campus Riacho Fundo, Riacho Fundo, DF, 2025.
Orientador(a): José Vandério Cirqueira.

1. Lugar. 2. Território . 3. Espaço sagrado . 4. Espaço simbólico . 5. Pentecostalismo . I. Cirqueira, José Vandério , orient. II. Instituto Federal de Brasília. III. Título.

SEGREGAÇÃO SÓCIO-ESPACIAL COMO TERRITÓRIO DA FÉ: Estudo da geografia do poder das igrejas pentecostais aplicado ao recorte espacial do Recanto das Emas-DF

SOCIO-SPATIAL SEGREGATION AS A TERRITORY OF FAITH: Study of the geography of the power of pentecostal churches applied to the spatial cutout of Recanto das Emas-DF

RESUMO: O trabalho realizado analisa a expansão territorial das igrejas evangélicas pentecostais nas periferias urbanas brasileiras, com aplicação ao recorte espacial do Recanto das Emas-DF. Por meio de uma abordagem voltada à geografia do poder, investiga-se como esses espaços religiosos se configuram como territórios da fé, centros de poder simbólico, político e social. A pesquisa revela o crescimento numérico do pentecostalismo e suas adaptações como sendo resultado de uma estratégia melhor desenvolvida no que se refere ao trato com as áreas afetadas pela segregação sócio-espacial e suas populações, e destaca o papel que o suporte emocional, social e material fornecido a esses grupos, desde o primeiro acolhimento, desempenha na cooptação religiosa. Por meio de dados estatísticos, revisão teórica e observações em campo, evidencia-se que o êxito nas periferias decorre da inserção territorial e da capacidade de acolher, empoderar e fidelizar os crentes, reforçando identidades e construindo pertencimento.

ABSTRACT: This study analyzes the territorial expansion of Pentecostal evangelical churches in Brazilian urban outskirts, applying it to the spatial context of Recanto das Emas-DF. Using an approach focused on the geography of power, it investigates how these religious spaces are configured as territories of faith, centers of symbolic, political and social power. The research reveals the numerical growth of Pentecostalism and its adaptations as the result of a better developed strategy regarding the treatment of areas affected by socio-spatial segregation and their populations, and highlights the role that the emotional, social and material support provided to these groups, from the first reception, plays in religious co-optation. Through statistical data, theoretical review and field observations, it is evident that success in the outskirts results from territorial insertion and the ability to welcome, empower and retain believers, reinforcing identities and building belonging.

PALAVRAS-CHAVE: Segregação sócio-espacial. Território. Espaço sagrado. Espaço simbólico. Lugar. Pentecostalismo.

KEYWORDS: Socio-spatial segregation. Territory. Sacred space. Symbolic space. Place. Pentecostalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 04
1 O EVANGELISMO NO BRASIL: DO MOVIMENTO EXÓTICO À ESPACIALIZAÇÃO DO SAGRADO	p. 07
1.1 Enxerto evangélico no tronco dos fenômenos culturais brasileiros	p. 07
1.2 Espaços Sagrados e Lugares Simbólicos	p. 10
2 EXPANSÃO PENTECOSTAL SOBRE O TERRITÓRIO DA FÉ	p. 16
2.1 Territorialização na religiosidade	p. 16
2.2 A expansão territorial como tessitura do poder e a dominação carismática	p. 18
2.3 Segregação sócio-espacial e periferia da fé	p. 25
3 RETRATO DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NO BRASIL	p. 27
3.1 Capilarização e enraizamento nas periferias urbanas	p. 27
3.2 Caracterização do Recanto das Emas	p. 29
3.3 Retrato revelado: entrevistas e observações no Recanto das Emas - DF	p. 33
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 41
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. 42

INTRODUÇÃO

O Brasil, que se manteve perfeitamente integrado ao restante da América católica por mais de 500 anos, observa nas últimas décadas um fenômeno intrigante: a constatação de uma seara evangélica frutífera, crescente em número de templos, de fiéis e na influência, especialmente se observadas as denominações alinhadas à vertente pentecostal e neopentecostal. Dados estatísticos do Datafolha no ano de 2020 apontam um agrupamento evangélico majoritariamente feminino (58%), podendo chegar a proporções maiores se o evangelismo for setorizado, alcançando à parcela de 69% entre os neopentecostais, uma maioria parda (43%), somando-se a esse grupo os pretos autodeclarados, para compor o total de negros, chega-se a 59%, e com número significativo de famílias com renda mensal de até dois salários mínimos (48%)¹, o que evidencia como um dos fatores responsáveis pelo crescimento expressivo dessa religiosidade a facilidade das igrejas evangélicas de se multiplicar e de alcançar lugares e grupos numerosos porém periféricos.

Promessas de vitória, prosperidade e cura, muitas vezes associadas a uma interpretação particular das Escrituras, certamente ressoam com força entre aqueles que enfrentam desafios diários de sobrevivência, mas essa relação não é unilateral. As igrejas, por sua vez, parecem estar cientes desse fenômeno e têm se adaptado para aproveitar essa demanda. Muitas delas adotam estratégias específicas para atrair e reter fiéis, estabelecendo-se em locais estratégicos e desenvolvendo programas que atendem às necessidades imediatas da população, desde as condições materiais às psíquicas.

Dessa maneira, as periferias se tornam espaço de disputa, território visado, as igrejas, por sua vez, especialmente aquelas que operam sob a Teologia da Prosperidade, se tornam não apenas espaços de culto, mas também de acolhimento e suporte, de transformação e possibilidade, espaços de pertencimento, lugares. Ao mesmo tempo, das lideranças das denominações fortalecidas por esse fenômeno, surgem, paradoxalmente, verdadeiras cúpulas de importância política, midiática e econômica, das quais algumas empreendem aberta e notoriamente eficazes planos de poder.

São muitos os casos recentes onde o poderio político crescente da classe evangélica se fez evidente, para citar apenas alguns deles podemos nos lembrar do desfile do 7 de setembro de 2019, na Esplanada dos Ministérios, onde o então presidente Jair Bolsonaro contou com duas presenças, uma à sua esquerda, outra à sua direita, quase como sentinelas: Silvio Santos

¹ Dados disponíveis em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>>.

Acesso em: 11/05/2025

e Edir Macedo, sinalizando a guarda fiel do campo religioso evangélico e da mídia, também sob o controle evangélico na figura do bispo Macedo². Em outra ocasião, no dia primeiro de dezembro de 2021, após a sabatina do atual ministro do STF André Mendonça no Senado e a escolha deste para o posto em que está, Bolsonaro comemorou no twitter: “O meu compromisso de levar ao Supremo um ‘terrivelmente evangélico’ foi concretizado no dia de hoje [...]”³. Para finalizar, vale incluir a CPI da Covid-19, também em 2021, onde Flávio Bolsonaro citou o pastor Silas Malafaia, notório sujeito desinencial da política partidária brasileira, como conselheiro diário do pai⁴. Uma vez que com os flertes às denominações evangélicas quase foi possível para o movimento bolsonarista alçar uma reeleição apesar de toda propaganda contrária, tais casos certamente demonstram, com muita expressividade, como o poder evangélico está vertiginosamente ascendente.

Ao analisar essa tendência, surgem duas questões fundamentais, a primeira: existe uma relação entre as dificuldades enfrentadas por essas populações das periferias urbanas e sua aderência ao âmbito religioso? A segunda questão: poderia a capacidade de controle e influência evangélica no Brasil, em especial no âmbito político, estar construída sobre um extenso séquito vindo dos espaços periféricos? Essas perguntas são fundamentais para compreender os rumos da nação e da população, a sua parte menos abstrata, e apenas através do estudo da geografia do poder das igrejas evangélicas é possível respondê-las.

Para atender essa temática, a exposição da pesquisa realizada se dará primeiro por uma breve contextualização histórica dos movimentos evangélicos no Brasil, buscando demonstrar estratégias centrais e características gerais indissociáveis que permanecem mais ou menos sutis na absoluta maioria das denominações protestantes. A seguir, o texto inicia um interlúdio para um estudo dos conceitos de “espaço sagrado” e de “espaço simbólico” relacionado à construção de identidade, e verificação de suas aplicações ao espaço das igrejas e à maneira de culto nelas realizadas, retornando a análise da expansão evangélica, agora especificamente no caso pentecostal e neopentecostal, buscando demonstrar seus empreendimentos conversionistas como conquistas territoriais de um grupo específico e espacialmente localizado nas periferias. Segue-se então uma análise de dados estatísticos prontos a respeito da composição socioeconômica das congregações pentecostais, para, através de um perfil

² Disponível em:

<<https://www.estadao.com.br/politica/comeca-desfile-de-7-de-setembro-com-presenca-de-bolsonaro/>>

Acesso em: 11/05/2025

³ Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/bolsonaro-cita-terrivelmente-evangelico-e-parabeniza-mendonca-no-stf/>>.

Acesso em: 11/05/2025

⁴ Disponível em:

<<https://oglobo.globo.com/politica/apontado-por-flavio-como-conselheiro-de-bolsonaro-malafaia-defendeu-tratamento-precoce-foi-contradistanciamento-social-1-25026302>>.

Acesso em: 11/05/2025

médio nítido, visualizar qual grupo realmente torna o movimento evangélico encorpado, alcançando uma evidência de uma relação diretamente proporcional entre a tragédia social manifestada no espaço de vivência e a disposição para a cooptação religiosa evangélica, o tópico seguinte trará os resultados de pesquisas feitas em campo, nos locais de reunião de duas grandes denominações, no Recanto das Emas - DF, entrevistas com lideranças locais e observações dos cultos, assim, além de deixar ainda mais nítido o contorno do pentecostalismo e neopentecostalismo, os dados colocados nesse ponto do texto permitirão melhor aplicar os conceitos abordados anteriormente e fazer melhor análise das relações de poder desenvolvidas nos espaços dessas denominações, visando, por fim, a demonstração de um projeto de poder por parte das grandes denominações pentecostais e neopentecostais fundamentada no sucesso junto aos extratos mais atingidos por mazelas sócio-espaciais, encerrando a exposição da pesquisa. Durante todas as etapas procura-se o diálogo entre os dados já construídos acerca do movimento evangélico no Brasil hoje, incluindo o conhecimento empírico vindo da experiência e do contato direto com denominações pentecostais e neopentecostais e os teóricos do poder e da cultura simbólica aplicada ao espaço.

CAPÍTULO 1: O EVANGELISMO NO BRASIL: DO MOVIMENTO EXÓTICO À ESPACIALIZAÇÃO DO SAGRADO

No primeiro capítulo deste Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), objetiva-se destacar a importância do ambiente no processo de cooptação religiosa, identificando o espaço como mediador na relação com o sagrado. Para atender a esse objetivo a discussão lidará brevemente com as raízes da territorialidade evangélica no Brasil, trazendo o contexto histórico da chegada do protestantismo como movimento exótico e o surgimento tardio de um grupo evangélico brasileiro, iniciando posteriormente uma análise sobre os conceitos associados à manifestação espacial do sagrado e suas aplicações no conjunto denominacional evangélico.

1.1 Enxerto evangélico no tronco dos fenômenos culturais brasileiros

O protestantismo teve seu processo de implantação contínua no país basicamente no decorrer do século XIX, ele tão logo lançou os olhos e firmou pés sobre o Brasil, já recebeu de volta olhares de estranhamento, sobretudo os alemães e ingleses chegados no fluxo migratório provocado pela abertura dos portos às Nações Amigas, em 1808. Nunca houve identificação, eram inequívocos espécimes exóticos os protestantes, corpos estranhos. O inglês Thomas Ewbank fez relato, nesse período, desse estranhamento por parte dos brasileiros diante dos símbolos da cultura nacional dos imigrantes, inevitavelmente soldados na identidade religiosa:

Quanto mais conheço este povo, mais remoto me parece o êxito que qualquer missão protestante possa ter entre ele... As senhoras riem abertamente da seriedade e da comentada tristeza das famílias inglesas do Rio que vão à igreja como a um funeral... A capela dos ingleses jamais recebeu um brasileiro que se convertesse enquanto os padres conquistam membros protestantes da colônia inglesa... Nenhum metodismo ou puritanismo rigoroso poderá florescer nos trópicos. O comércio do país, interno e externo, é contrário à queda do romanismo. As relações sociais e civis seriam rompidas e milhares e milhares de indivíduos perderiam seus meios de subsistência [...]

(Ewbank, 1973, p. 224).

O relato de Ewbank, além de trazer à tona a incompatibilidade cultural entre o protestantismo e o povo brasileiro no primeiro momento, revela outros dois pontos relevantes: o primeiro seria o profundo enraizamento do “romanismo”, entenda-se do catolicismo romano, pautando relações sociais, civis e comerciais, fato é que também Estado e Igreja não

estavam dissociados, havia o padroado, o catolicismo era, e seria também depois na constituição de 1824, religião oficial, enquanto as outras possuíam liberdade apenas para cultos internos, sem proselitismo, sem pregações em espaços públicos. O segundo ponto é a constatação de que mesmo o protestantismo de imigração, esse primeiro movimento que visava manter a identidade étnica e cultural dos imigrantes mais do que converter brasileiros, até mesmo essa modalidade era também conversionista, imaginava um cenário de conversões, embora não tivesse meios para realizá-lo nessa conjuntura. O cenário só mudaria, os evangélicos só alcançariam meios de lançarem-se ao público mais intensivamente, com a deterioração das relações Igreja-Estado na chamada “questão religiosa” a partir de 1872, com a onda liberal, republicana e anticlerical dos períodos finais da monarquia, com o desligamento formal das duas instituições no decreto nº 119-A de 1890 e com a chegada do protestantismo de missão, de origem majoritariamente estadunidense, ao fim do século XIX, esse sim trazia pregadores, missionários, com o objetivo de gerar alterações imediatas no cenário religioso nacional.

Weber (2000), renomado sociólogo, desenvolveu apurado estudo das religiões e seu poder social, e ao fazer a diferenciação entre os conceitos de seita e igreja na sua análise, destaca um ponto de divergência que torna as seitas protestantes particularmente interessantes para projetos capitalistas: o *ethos* da ascese profissional. Uma igreja, a exemplo da Igreja Católica, ou a Calvinista, abrange necessariamente justos e injustos, não é preciso iniciativa prévia individual, todas as pessoas associadas a um território ou a uma identidade cultural são necessariamente membros de um corpo institucional independentemente de conduta, e conseqüentemente partícipes dos sacramentos salvíficos, já nas seitas protestantes, como o anabatismo e seus grupos doutrinários herdeiros, ocorre a separação do grupo abrangente baseada no preceito da revelação individual, do chamado pessoal e da conduta exemplar comprovada como obra do chamado à salvação e única garantia de permanência na comunidade, exclusiva para regenerados (p. 131).

Sendo assim, conforme as seitas protestantes cresciam em número e em adeptos, o sectário estando inevitavelmente cercado do mundo pecaminoso assume uma santidade operante não no isolamento mas “intramundana” (p. 177), viveria nesse mundo mas diante do vislumbre da recompensa em outro, seria luz do mundo através de sua vida cotidiana e da realização de suas vocações através do trabalho.

Assim, o adepto de uma seita protestante seria necessariamente individualista, ponto fundamental da adequação ao sistema político-econômico-ideológico capitalista (p. 41), dono de uma conduta ética coroada e trabalhador ambicioso, mas sóbrio e resignado, um homem de bem e de bens.

É nesse formato weberiano que o protestantismo começa a adquirir formato mais adequado ao Brasil, se lança simultaneamente como religião do povo, da sociedade brasileira por excelência, marcada pelo tradicionalismo, analfabetismo, desigualdade social e pelo já mencionado sincretismo religioso, e das elites, àquela altura republicanas e admiradoras do liberalismo inglês. Para alcançar o povo simplificou-se rituais e permitiu-se que a doutrina se tornasse mais enxuta, o biblicismo, a transformação moral e, sobretudo após a chegada do pentecostalismo estadunidense no começo do século XX exemplificado nas denominações Assembléia de Deus e Congregação Cristã, adotou-se uma experiência direta do sagrado, sob a proposta do batismo com espírito, com um acentuado deslocamento para o campo emocional. Para o topo da hierarquia social brasileira fez-se brilhar outros atributos, o progressismo na defesa do ensino laico e do voto feminino, a cidadania exemplar nas apologias à obediência absoluta às leis e a qualquer outro dever civil, o polimento na vestimenta e no vocabulário, a intelectualidade na imagem esclarecida em oposição ao catolicismo atrasado, nas pregações sobre igualdade entre os cidadãos e no envolvimento em projetos educacionais como os voltados à alfabetização, por exemplo, isso para citar apenas alguns dos pontos que davam aos protestantes ar de modernidade em um contexto histórico que clamava por isso.

Na década de 50 o projeto evangélico que se lançou caminhava de forma eficiente: os cultos tinham grande demanda e cooptavam significativa variedade de pessoas no que se refere a classe social e origem étnica, o jornalista João do Rio faz em 1951, no formato de reportagem, uma pesquisa acerca das religiosidades presentes no Rio de Janeiro, ao tratar dos evangélicos recolheu o depoimento do reverendo João Manuel Gonçalves dos Santos, da Igreja Evangélica Fluminense, que sinalizou uma confirmação do *ethos* protestante de Weber operando no Brasil e trouxe uma profecia hoje já concretizada:

A única religião compatível com a nossa República é exatamente o evangelismo cristão. Submete-se às leis, prega o casamento civil, obedece ao código e é, pela sua pureza, um esteio moral. A propaganda torna cada vez mais claras essas idéias, no espírito público aos poucos se cristaliza a nítida compreensão do dever religioso. Os evangelistas serão muito brevemente uma força nacional, com chefes intelectuais, dispendo de uma grande massa. E, de repente, com convicção, o velho reverendo concluiu: -Havemos de ter muito breve na representação nacional um deputado evangelista (Rio, 1951, p.97,98).

Para compreender a religiosidade como agente social e geopolítico, sendo ao mesmo tempo derivada de uma organização social e contendo em si a possibilidade de construir uma outra ordem, e sua maior efetividade em contextos espaciais específicos, justifica-se o afastamento momentâneo da questão especificamente evangélica e a aproximação das

questões mais gerais da religiosidade, a saber, a relação entre a humanidade e o espaço no campo do sagrado.

1.2: Espaços sagrados e lugares simbólicos

As experiências humanas têm como palco e mediador inevitável o espaço imediato onde se desenvolvem, a relação no início era evidentemente de subalternidade, éramos reféns do meio natural como qualquer outra unidade pertencente a esse conjunto. É a novidade da análise cognitiva da natureza de forma elaborada, e aqui entenda-se justamente a análise do meio, que altera o panorama, nesse sentido a percepção heurística do entorno natural, que viria a dar origem à técnica e à apropriação do espaço, e, conseqüentemente, às categorias do Espaço Geográfico, é a mesma que origina o pensamento simbólico e a percepção do sagrado como elementos estruturais da consciência através da mesmíssima cognição avançada. Conclui-se que o simbólico e o sagrado são irmãos do aspecto geográfico da humanidade e se relacionam intimamente, portanto, é nessa intersecção que haverá de se buscar enxergar aqui a religião, associada a uma tentativa de explicar o espaço e inserir-se nele.

Mircea Eliade, um dos nomes inaugurais e mais influentes nos estudos historiográficos do fenômeno religioso, é quem atribui ao sagrado, no terceiro parágrafo de sua obra *Origens*, o caráter de “elemento da estrutura da consciência, ele começa a contextualizar a atribuição no parágrafo anterior:

Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido [...]. Basta dizer que o ‘sagrado’ é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no ‘caos’ – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado
(Eliade, 1989, p.9,10).

No trecho citado, Eliade menciona três pontos de profundo interesse, o primeiro: o sagrado possui, na mente humana, a função de conferir sentido, de ordenar o fluxo das coisas, e de hierarquizar, elevando o que é significativo e, sobretudo, poderoso. O segundo ponto diz respeito à condição anterior a essa criação de um mundo significativo: o caos, tanto mais a existência se torna caótica mais há de se recorrer ao sagrado e sua capacidade concedente de

sentido. Por fim, o terceiro ponto: a manifestação do sagrado é um processo dialético, a dicotomia sagrado-profano. Essa dicotomia é exaustivamente trabalhada na obra de Eliade *O Sagrado e o Profano*. Além de marcar o principal ponto de oposição, o autor introduz um termo que será utilizado pela geógrafa Zeny Rosendahl em suas produções para tratar de espaço sagrado, a hierofania:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. [...] Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”
(Eliade, 1992, p.13).

Rosendahl parte das postulações de Eliade para a construção de uma análise espacial do sagrado. A afirmativa do sagrado como manifestação de uma hierofania em oposição a ordem natural do profano se desenvolve na percepção de uma segregação imposta pelo espaço sagrado à organização social (Rosendahl, 1997, p.150), separando-se definitivamente dos espaços onde a vivência ordinária acontece. No momento de ruptura, porém, surge uma membrana intermediária entre o espaço sagrado e o profano mais remotamente vinculado a ele, tamanha é a segregação espacial promovida pelo sagrado que o espaço próprio dele não poderia ter contato direto com o espaço profano, então cria-se um cordão sanitário, como posto por Rosendahl:

É possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado: o ‘ponto fixo’ e o seu entorno. No primeiro as formas existentes cumprem funções que estão diretamente associadas à hierofania materializada no objeto impregnado do sagrado. O entorno possui os elementos necessários ao crente para a realização de suas práticas e de seu roteiro devocional
(Rosendahl, 1997, p.122).

Quanto ao que poderia conferir sacralidade ao espaço ou aos objetos sagrados que poderiam impregná-lo, Rosendahl, que já havia reconhecido a hierofania como determinante, acrescenta um outro ponto, também eliadeano:

A construção do espaço sagrado pode ocorrer por meio de duas modalidades espaciais. A primeira envolve a manifestação direta da divindade, uma hierofania, em certas coisas, objetos ou pessoas. Ocorre a revelação do divino [...]. Na segunda, o espaço é ritualmente construído. [...] Podemos definir o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência

(Rosendahl, 1999, p.79,80).

O espaço sagrado, conceito eliadeano, mas desenvolvido por Rosendahl, se constitui como o lócus da hierofania, o ponto onde o fluxo das coisas é experimentado de maneira mais significativa do que naturalmente o é, onde a vida é elevada de si, o ambiente da experiência de sentido por excelência, do valioso, do poderoso, além disso segregador, organizador do espaço, a sacralidade se concentra espacialmente e aparta de si os ambientes que não a comportam. Nesse sentido há de se recorrer novamente a Eliade, se o sagrado é o recurso maior de escapatória da natureza caótica, e do curso temporal instável, o espaço sagrado é também, por consequência, o espaço de refúgio da mente humana, se o espaço sagrado cria nos demais espaços a aparência do caos e do perigo ele se divulgará como um ponto onde se pode baixar a guarda e experimentar a realidade por completo, desde que mediada por ele. Vale a pena ressaltar que não há a limitação da hierofania espontaneamente manifestada, o espaço pode ser construído, estabelecido, por rituais hierofânicos, portanto, pode ter mobilidade ou pode incorporar pontos mais ou menos distantes como partes de uma malha espacial.

O que poderá determinar a possibilidade e abrangência dessa unidade espacial é o sistema de significados e a leitura simbólica dos crentes que o utilizam. Corrêa (2007), que trata do aspecto simbólico das formas espaciais, realiza uma ponderação neste sentido:

As formas simbólicas são representações da realidade, resultantes do complexo processo pelo qual os significados são produzidos e comunicados entre pessoas de um mesmo grupo cultural [...]. As formas simbólicas, materiais ou não, constituem signos construídos a partir da relação entre formas, os significantes, e os conceitos, os significados. As formas simbólicas, no entanto, são sujeitas a interpretações distintas, caracterizando-se por uma instabilidade de significados, por uma polivocalidade (Corrêa, 2007, p.7).

A partir da proposição citada, é possível concluir que os espaços sagrados ligados a algum grupo doutrinário específico, ou seja, necessariamente inseridos no sistema organizacional da religião, devem garantir que exista uma leitura espacial, compartilhada pelos frequentadores, que os enaltece e que permita uma comunicação eficiente dos valores representados nas formas ali, é preciso ter conceitos prévios, significados, para ser possível imprimir signos no espaço. A relação causal está expressa no próprio cerne das formas simbólicas: elas possuem polivocalidade, múltiplas possíveis interpretações, são instáveis quanto aos conceitos que representam, um mesmo grupo cultural em dois momentos distintos, ainda que não sejam muitos os anos que o separem, podem apresentar interpretações completamente diferentes dos seus significantes. Uma vez que o simples contato não basta

para ser participante das simbologias no espaço, aqueles que através da religião buscam manter os seus espaços típicos marcados pela hierofania devem se preocupar com o desenvolvimento, e mais ainda com a manutenção, de um grupo cultural da doutrina, para que sejam construídos e se preservem significados a partir das formas do ambiente sagrado.

Seguindo para outro âmbito na apropriação das formas simbólicas, mas ainda paralelo à questão da existência de um grupo cultural vinculado ao espaço simbólico e sagrado, tem-se os elementos presentes no ambiente como reforço ou referência à identidade do seu grupo. Mesmo visto de fora, por alguém de fora, a própria identificação do espaço deve ser a identificação do conjunto humano que se apropriou dele. Corrêa também trata dessa questão ao mencionar as formas simbólicas como “importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade, seja étnica, racial, social, religiosa ou nacional, seja ainda a identidade de um lugar” (Corrêa, 2007, p.11), em seguida faz associação com o conceito de geossímbolos em Bonnemaïson (2003) como símbolos identitários localizados e delimitados espacialmente, cito aqui a fonte utilizada por ele:

Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas ou grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (Bonnemaïson, 2003, p.109).

Os geossímbolos atraem, mantêm e reforçam o grupo, funcionam fixando a identidade tanto quanto os rituais fixam a hierofania, nos templos servem tão bem quanto o discurso verbal repetitivo no campo da transmissão de hábitos com o espaço sagrado representado ali. De acordo com isso, o sociólogo Pierre Bourdieu (1989) trata dessa função dos geossímbolos como poder simbólico, e o define como o “poder de constituir o dados pela enunciação” (p.14), o poder de “fazer ver e fazer crer”, transformando a visão de mundo e a maneira de se agir no mundo, curiosamente sua atuação ocorre na medida em que é ignorado, “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (p. 7). Pode-se ver presentes os geossímbolos, e seu poder simbólico que molda hábitos, sob diversas formas, mas em todo caso orientam comportamentos e reações, especialmente quando vinculados às ditas “razões religiosas”. Aparecem sob a forma de altar e púlpito que elevam o grau de interação com a sacralidade dos que rotineiramente sobem ali, levando pastores e obreiros a orarem sobre ele antes do início de cada culto, na forma de representações de relíquias sagradas como candelabros e arca da aliança, tão santas que estão posicionadas, evidentemente, sobre o altar, levando fiéis a fazerem súplicas dirigidas a Deus diante deles, até mesmo na forma de bancos específicos para o público, uns mais confortáveis,

estofados, que convidam o grupo a ficar sentado por longos períodos, sinalizam locais de instrução, outros de madeira, semelhantes aos dos edifícios católicos onde o banco a frente torna-se apoio para os pés e as mãos quando o crente se ajoelha, sinalizam um fervor maior quanto às orações durante os cultos ou antes deles. “Essas representações simbólicas revestem-se de um poder que gera um interacionismo entre as formas espaciais e o sujeito” (Costa, 2009, p.49).

Enquanto os espaços simbólicos sagrados, permitindo-me aqui unir as duas terminologias, depois de tratar de ambas, para categorizar os locais de reunião e culto de um determinado grupo doutrinário definido, através de seus geossímbolos reforçam e atribuem identidade, orientam hábitos e convidam os crentes a vivenciar o espaço, também assumem frequentemente a posição de lugar conforme se desenvolve na vivência “o elo afetivo entre a pessoa e o [...] ambiente físico” (Tuan, 1980, p.5), utilizando-se o conceito de topofilia para definir a construção de um lugar. A escalada do envolvimento com os elementos dos espaços vinculados à religião segue então o seguinte processo: o sujeito forçosamente recorre ao sagrado na medida em que há demanda por organização do caos em sua realidade (Eliade, 1989), encontra espaços onde o sagrado se revelou e se revela repetidamente através de rituais (Rosendahl, 1999), identifica no espaço formas simbólicas e para extrair plenamente o que comunicam deve fazer parte do grupo cultural que atribui a elas significado (Corrêa, 2007), porém como os símbolos possuem polivocalidade é preciso desenvolver uma identidade sólida e os geossímbolos podem reforçá-la (Bonnemaison, 2003), na construção de identidade associada à interação com o espaço surge o vínculo da topofilia (Tuan, 1980), o espaço sagrado e simbólico torna-se lugar e o indivíduo está cooptado. Neste estágio o sujeito desenvolve no lugar a percepção individual do pertencimento e esta está associada à identidade cultural do grupo, no sentido de ter o indivíduo absorvido em sua cosmovisão os símbolos do grupo, desenvolve-se também, agora no grupo, a tendência do acolhimento e do empoderamento do indivíduo.

Se o lugar é também sagrado, ou seja, maximamente significativo, os participantes verdadeiros do lugar estão situados no centro, sendo parte do espaço que paira acima da ordem natural os correligionários também se encontram acima das pessoas naturais, se o espaço é sagrado e seus “habitantes” sacralizados, o mundo externo é profano e seus habitantes também profanos, surge aí uma certa territorialidade na identidade religiosa e, em uma forma abrangente, um etnocentrismo, como coloca Tuan:

Os seres humanos, individualmente ou em grupos, tendem a perceber o mundo com o “self” como centro. O egocentrismo e o etnocentrismo parecem ser traços humanos universais [...]. Os indivíduos são membros de grupos e

todos aprenderam - embora em graus variados - a diferenciar entre “nós” e “eles”, entre as pessoas reais e as pessoas menos reais, entre o lugar familiar e o território estranho. “Nós” estamos no centro. Os seres humanos perdem atributos humanos na proporção em que se distanciam do centro (Tuan, 1980, p. 34, 35).

É coerente a associação feita por Tuan ao apontar o desenvolvimento de uma noção territorial do mundo, o território do “nós” e o alheio fronteiro, a partir de uma identidade intersubjetiva que tendemos a formar? Raffestin (1993), que se dedicou a retirar restrições impostas ao campo da geografia política pelo que ele chama “geografia do Estado” (1993, p.22), buscou se desvencilhar do conceito de território como uma condição específica do Estado para contemplar também as delimitações espaciais feitas por outros exercícios de poder, e em sua obra *Por uma Geografia do Poder* desenvolve uma base referencial incontornável aos estudos sobre o território. Analisando-a há de se verificar o processo descrito por Tuan e conseqüentemente a também correta aplicação das noções de território e territorialização aos espaços do sagrado.

CAPÍTULO 2: EXPANSÃO PENTECOSTAL SOBRE O TERRITÓRIO DA FÉ

Depois de ter discutido e demonstrado a espacialidade do sagrado, do simbólico, do pertencimento e da identidade é de suma importância aprofundar a discussão sobre a territorialidade criada e mantida pela religiosidade. Neste capítulo, partindo da abordagem do que é territorializar rapidamente se faz a conexão da geografia do poder com o movimento pentecostal a partir de sua origem e fixação no Brasil, revelando as relações de poder aí existentes, as formas de dominação e de expansão do pentecostalismo, aplicadas ao caso das maiores denominações do movimento no país, e sua atuação nos espaços de vulnerabilidade social.

2.1 Territorialização na religiosidade

Raffestin aponta que a apropriação concreta ou abstrata do espaço resulta em sua territorialização (1993, p.143). Para que melhor se compreenda o que de fato significa territorializar, o autor faz menção à estreita relação com a presença de delimitações:

Falar de território é fazer uma referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera, de imediato, a delimitação. [...] Sendo a ação sempre comandada por um objetivo, este é também uma delimitação em relação a outros objetivos possíveis. [...] Delimitar é, pois, isolar ou subtrair momentaneamente ou, ainda, manifestar um poder numa área precisa (Raffestin, 1993, p. 153).

Vê-se no trecho a mesma tendência mencionada em Tuan (1980): a inevitável delimitação do espaço mediante uma ação de grupo na relação com aquele ponto em específico. O ponto espacial, porém, não é em si o território, “só fornece a origem da representação, isto é, fornece o suporte egocêntrico da representação, pois esta é sempre uma manifestação do “eu” em relação ao ‘não-eu’, uma explicitação da interioridade em relação à exterioridade” (Raffestin, 1993, p.146), o território, ou espaço representado, “não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ ou vivido” (Raffestin, 1993, p.147). Portanto a relação com o desenvolvimento do pertencimento associado a uma identidade, evocada para lidar com a polivocalidade das formas simbólicas e aplicada ao espaço, que culmina, evidentemente, na dissociação, no “não-pertencimento” a grupos identitários paralelos e seus espaços, também se confirma.

A territorialização é necessariamente exclusivista. É por haver o “eu” e o “outro”, atores espaciais contraditórios com objetivos excludentes entre si, que há palco no espaço para a ação de um poder, o poder só se manifesta nas relações que são “o teatro e o lugar do confronto” (Raffestin, 1993, p. 50). A religião, como administração das relações com o sagrado, com um conjunto de crenças que as expõem e garantem (Raffestin, 1993, p. 120), está mergulhada em relações de poder, em delimitações do mundo, e, através dos espaços sagrados e profanos, em delimitações muito mais severas, onde a transposição de fronteiras é impensável, temível. Raffestin elabora esse ponto:

Toda concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano, é oposta ao mundo no qual o fiel se dedica livremente às suas ocupações, exerce uma atividade sem consequências para a sua salvação, um domínio no qual o temor e a esperança o paralisam alternadamente, onde, como a beira de um abismo, o menor gesto um pouco exagerado pode fazê-lo cair. [...] Há relações próprias no interior de cada um desses mundos e também relações recíprocas, mediatizadas pelos fatos políticos, sociais, culturais e econômicos [...]
(Raffestin, 1993, p. 119, 120).

Existem dois pontos a serem mencionados no trato com a territorialização feita pela crença religiosa, o primeiro tem relação com uma territorialidade do corpo e da mente. Ao tornar o espaço abrangente do entorno, profano na sua comparação com o sagrado, um campo de provação, de tentação, e, no contexto protestante e sectário, um espaço desprovido da rigidez moral, tudo isso quando ele é na prática inevitável, uma vez que as ocupações do crente acontecem nele, é preciso fazer do indivíduo, seu corpo, seus sentidos e sua psique, o próprio território do sagrado, é preciso conduzir as ações e os pensamentos ao sagrado isolando o espaço profano para fora de si, o crente está no mundo, mas não é do mundo.

Ao não ser capaz de enclausurar-se no templo, o indivíduo enclausura a hierofania em si, e a manifesta na sua conduta. Portanto, a territorialidade da fé é absoluta e contínua, para livrar-se do mal mundano o crente faz de si território do sagrado, sempre orientado pelo seu código simbólico. Retomando a definição de Rosendahl, o espaço sagrado é o “campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo” (Rosendahl, 1999, p.80), nesse sentido é possível dizer que, através da territorialização de si, o crente, em seu ideal, jamais se afasta do espaço sagrado. O geógrafo Paul Claval, ao lidar com as implicações do sentimento identitário na análise espacial trata de explicar a posição de evitação diante do espaço visto na condição de contagioso, condenável, entenda-se, pois, isolado além do limite estabelecido pelo território:

Não se trata simplesmente de se afirmar; o objetivo é o de fugir do contágio dos modos de pensamento que se condena, do efeito arrebatador de

comportamento e atitudes que reprovam moralmente, e da poluição à qual nos expomos ao permanecermos em ambientes impuros (Claval, 1999, p.22).

O segundo ponto se relaciona com a expansão territorial. Conforme os atores da religião se envolvem com outros atores dominantes do cenário midiático, político e econômico, conforme a religião admite relações com outras organizações de poder e é por elas admitida, sempre em um jogo de interesses, as escalas de atuação do poder exercido pela administração religiosa aumentam, a efetividade do poder aumenta, o território inevitavelmente acompanha o crescimento. Se o território da fé no caso sectário protestante é especialmente o corpo do fiel, a expansão territorial, resultado da expansão do poder, é necessariamente, além do aumento do número de fiéis, o aumento da área de distribuição dos fiéis.

2.2 Expansão territorial como tessitura do poder e a dominação carismática

O comportamento da extensão territorial, sob o vocábulo “tessitura”, ante a escala dos poderes também é ponto constatado: “A tessitura é sempre o enquadramento do poder ou de um poder. A escala da tessitura determina a escala dos poderes. Há os poderes que podem intervir em todas as escalas e aqueles que estão limitados às escalas dadas” (Raffestin, 1993, p. 154).

Uma análise territorial no contexto evangélico brasileiro, dados os pontos discutidos no parágrafo anterior, teria que se direcionar para as vertentes que, nas suas tessituras espaciais, mais foram além das escalas dadas, que mais alargaram suas fronteiras, e tratando dos grupos doutrinários, nenhum outro foi tão eficiente quanto o pentecostalismo, um estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), realizado no ano de 2021, confirmou o sobressalto pentecostal entre os demais agrupamentos evangélicos ao constatar que entre os 124.529 estabelecimentos religiosos existentes no país em 2021, 52% são evangélicos pentecostais ou neopentecostais, liderando o resultado, seguidos por 19% evangélicos tradicionais. Resta demonstrar aqui os fatores que permitiram ao pentecostalismo vingar e prosperar no Brasil, e esclarecer sobre quais grupos e espaços ele se lançou.

Para fazer o retrospecto do movimento pentecostal buscando seus pontos germinantes, recorre-se ao sociólogo Paul Freston em seu trabalho *Os protestantes e a política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Ao introduzir a história do movimento pentecostal Freston destaca suas três ondas:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). A Congregação [...] permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de saída do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza [...]. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo (Freston, 1993, p. 66).

Neste trabalho duas dessas ondas receberão mais atenção: a primeira, por conter o fundamento, e a terceira, por ser a resultante e a que tem se mostrado mais versátil, é possível acrescentar também, como justificativa para o foco, o fato de que nas duas extremidades das ondas pentecostais encontram-se as maiores denominações em membros. No Censo Demográfico do ano 2000, as igrejas pentecostais no pódio em número de membros eram a Assembleia de Deus (8.418.154 adeptos), a Congregação Cristã no Brasil (2.489.079) e a Igreja Universal do Reino de Deus (2.101.884), embora não haja dados recentes exatos, as estimativas mantêm as mesmas denominações no ranking, duas da primeira onda, uma da terceira.

O pentecostalismo brasileiro tem na base da sua genealogia o “Holiness Movement” (Movimento de Santidade) de origem metodista e estadunidense. No fim do século XIX, as igrejas “holiness” faziam um trabalho de democratização do princípio metodista de purificação da natureza carnal através da fé e da ação do Espírito Santo, em lugar da busca demorada pela santidade ofereciam o rápido e acessível “batismo no Espírito Santo” (Freston, 1993, p. 67), embora atraísse também brancos, o movimento “holiness” tem como elemento marcante a liderança negra e a ativa participação feminina. É no ambiente dessas comunidades evangélicas que a glossolalia se torna evidência do batismo no Espírito e que, a partir desse fenômeno típico e de alguns cismas doutrinários que o tornavam central na liturgia, o pentecostalismo surge como movimento. No caso da Assembléia de Deus a relação com as origens é direta, sua ramificação estadunidense surge a partir da saída dos brancos ordenados na comunidade cristã “holiness” Igreja de Deus em Cristo, de afiliação predominantemente negra.

As Assembléias de Deus no Brasil possuem, no seu perfil cultural compartilhado, um legado das origens periféricas do movimento pentecostal estadunidense, seu centro de dispersão missionário, especialmente no sentimento de comunidade, na intimidade, na comunhão nos lares, mas salta à vista ainda mais a forte herança dos missionários suecos que

estabeleceram aqui a denominação e a influenciaram profundamente nas primeiras décadas. Os missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores do grupo que viria a ser a AD, mas originalmente batistas, eram suecos que migraram para os Estados Unidos, lá se conheceram e se uniram no ideal missionário.

Embora os dois missionários tenham se afastado do país de origem, o contexto social em que se encontravam na Suécia marca suas percepções e procedimentos na missão no Brasil, vinham de um país, na época, relativamente pobre e socialmente homogêneo, “pertenciam a insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano”, eram “portadores de uma religião leiga e contra-cultural, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais” (Freston, 1993, p. 69) e que, como ponto adicional para a simplicidade teológica e de vida, vieram ao Brasil sem nenhum apoio denominacional ou sustento garantido. O exemplo deixado à primeira geração de líderes da Assembléia de Deus (AD) no Brasil foi de uma vida modesta, da evitação do aburguesamento, sem ênfase no aprendizado formal, ao formar uma comunidade de gente socialmente excluída, se afastaram da criação de um clero diferenciado (p.70).

Weber, na obra *Economia e Sociedade*, elabora alguns arquétipos do homem sagrado, do portador da hierofania, entre eles o do profeta, figura cara a primeira onda do pentecostalismo, e refletido no caso da AD desde a origem, uma vez que a própria escolha do Pará como alvo da obra missionária foi feita por uma profecia entregue a Berg e Vingren. O profeta, segundo Weber (2009), deve ser entendido como “o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino” (p. 303), o carisma é aqui o ponto de interesse, ele é sempre extracotidiano, arrebatador, associado a uma vocação e uma revelação pessoal, e, sendo assim, gera uma devoção direcionada a uma figura que, por seus dons ativadores da percepção emocional, permite que se dê crédito à boa nova independentemente de instrução, estatuto superior ou tradição, esse processo, quando culmina na “possibilidade de obediência para ordens específicas ou todas” (p.139), se converte em instrumento de poder e é nomeado por Weber como dominação carismática (Weber, 2001, p.134,135).

A figura profética se diferencia do sacerdote, “sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada” (Weber, 2009, p.303). Mesmo que um sacerdote em particular tenha conseguido associar a sua figura um carisma, a sua posição ainda é legitimada pelo cargo que possui na instituição associativa que delega a ele bens de salvação, é da instituição e da tradição construída por ela em conjunto com uma comunidade de devotos que vem a sua autoridade, já o profeta, sendo alguém com uma revelação, ainda que esteja inserido em uma instituição se validará pelo seu carisma a despeito dela, os que se

atraírem a ele o buscarão de modo pessoal, íntimo, algo completamente diferente da relação que se tem com as figuras do cargo, os técnicos de culto, onde o contato é hierárquico. Eventualmente a novidade entra em conflito com o antigo, a dominação carismática entra em conflito com a dominação tradicional, e, “dependendo do êxito da demagogia de ambas as partes, o sacerdócio compromete-se com a nova profecia, [...] elimina-a ou é eliminado ele mesmo” (Weber, 2009, p. 314).

Por conta da trilha deixada pela AD, onde as outras grandes denominações que se difundiram no Brasil caminharam, a profecia, no sentido do carisma, do chamado e da revelação pessoal, continuou a ser utilizada em todas as vanguardas das ondas pentecostais, embora frequentemente, uma vez desenvolvida a comunidade congregacional, as figuras da liderança passassem a ser cada vez mais sacerdotais, validadas por títulos e ordenações, e com as quais há de se ter certa formalidade. Mesmo assim, ainda que havendo hierarquia, não surgiram abismos entre o “clero” e os “leigos”, aqueles que possuem cargos de liderança, sobretudo nas duas primeiras ondas, simplesmente ascenderam numa escala de aprendizado e de serviço à instituição religiosa, não possuem uma formação diferenciada nem posição no rito religioso que destoava muito da posição dos demais crentes em comunhão, a imagem que se passa é que não há chefes do culto mas crentes em uma circunstância de chefia. Isso é reforçado através do contato social, é procedimento padrão incentivar a interação com os irmãos de fé fora do espaço da igreja, o que inclui a maior parte das lideranças. O desenvolvimento de relações mais íntimas, sejam amizades mais próximas ou relacionamentos românticos, também são incentivados, e algumas vezes induzidos, apenas dentro da instituição evangélica, ou da doutrina específica em certos casos, o que cria um sentimento de fraternidade com a comunidade religiosa, estreita vínculos, e ressalta a conexão particular que legitima a autoridade carismática.

Outra característica do pentecostalismo, derivada da dominação carismática na origem é que, devido a falta de apego da profecia à uma ortodoxia, a um purismo doutrinário, ou qualquer outro ponto que legitime por via racional a boa nova, não se desenvolveram centros administrativos controladores da doutrina, nem intervencionistas, o que torna muito mais frequentes tanto as expansões como os cismas, de maneira que de uma vertente pioneira surgem, muito rapidamente, dezenas de denominações menores com doutrina e liturgia quase idênticas, por vezes com apenas uma igreja, criando, quanto ao território, uma tessitura difusa, penetrando nos locais remotos com mais facilidade e maior rapidez do que qualquer outro movimento cristão, e uma territorialidade móvel por excelência. São comuns as trocas de igreja entre os adeptos, geralmente não se muda de denominação, embora esse também não seja um processo anormal, especialmente nas congregações onde não há o exclusivismo

religioso em relação a outras doutrinas evangélicas, como é o caso da AD, mas, uma vez que há na autoridade carismática uma instabilidade, derivada da dependência na crença alheia e no vínculo emocional particular, existe a possibilidade de falhar o encanto de um ou outro líder, de uma ou outra comunidade dos dons, e daí outros carismas podem atrair o crente, como constatado por Weber:

Se por muito tempo não há provas do carisma, se o agraciado carismático parece abandonado por Deus ou sua força mágica ou heróica, se lhe falha o sucesso de modo permanente e, sobretudo, se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática
(Weber, 2009, p.159).

Nisto também se deu a cotidianização do carisma, uma vez que uma congregação só pode surgir e se manter com longevidade sob a égide da profecia quando há esforços em garantir a continuidade e a administração da revelação (p.311). O carisma, sendo a contraparte do racionalismo, garantiu que nas igrejas pentecostais houvessem recursos para despertar o emocional, para criar uma experiência de transformação santificante de dentro pra fora, contrário ao que acontece nas religiosidades racionalistas e sacerdotais, onde onde a transformação ocorre de fora para dentro através da tradição imposta, da separação espacial nítida entre sagrado e profano e dos sacramentos.

Entre os elementos típicos do pentecostalismo, talvez o que melhor sinaliza o caráter emocional, o carisma, impresso no espaço das igrejas é o modo de conversão, o sujeito torna-se evangélico, no contexto específico das denominações pentecostais mais antigas no Brasil, ao sentir-se impelido a professar Jesus Cristo como seu senhor e salvador, um desejo, ou melhor, um chamado pessoal surge no seu íntimo da parte do divino, e recebendo orações dos congregantes e dos líderes, em alguns casos acompanhadas pelo batismo no Espírito, o novo crente tem as portas da salvação abertas, sem ter participado de nenhum procedimento de preparação para essa comunhão com o sagrado, ainda sem nenhuma transformação de conduta, sem conhecimento prévio de doutrina ou ritualística alguma, sem mudanças de qualquer tipo, nem mesmo estéticas.

Para garantir o ímpeto de “aceitar Jesus” as igrejas pentecostais contam com recursos variados, essas ferramentas, em sua maioria, mediam a própria relação com o espaço. Exemplificando, o visitante não interage com o espaço nu, mesmo tratando-se dos símbolos, entra em contato com ele através da marcada boa recepção, e os atos de serviço derivados dessa, como a oferta de uma Bíblia para acompanhar a pregação, ou a ajuda na escolha de um lugar, ou a presença de obreiros que estarão atentos para orientar o visitante no ambiente novo, através também da música, que costuma ser tocante, independentemente do estilo

próprio de cada denominação, através da saudação pública de boas vindas ou do uso de mídia visual comovente ou do discurso acalorado e passional vindo do púlpito, em todo caso haverá incentivo emocional na conversão, ela ocorrerá no campo da sensibilidade, distante de ser uma conclusão lógica ou passo ponderado. E quanto à transformação exterior? Também se dá no âmbito emocional, o estilo de vestimenta, acessórios e qualquer outro elemento indesejável que possa ser alterado no indivíduo para que ele melhor se adeque ao código de conduta da comunidade religiosa e passe a ser visto como membro efetivo dela, o será mediante o “tocar” de Jesus no coração, expressão muito comum. Apenas para a melhoria da conduta e para a assimilação da identidade cultural, para incentivo das mudanças como um todo, entra a doutrinação.

A segunda onda trouxe inovações que possibilitaram maior alcance da doutrina e adaptação aos espaços onde mais rapidamente se desenvolvia o processo de urbanização no país, o destaque nas transformações litúrgicas é o dom de cura, e na propaganda doutrinária o uso da mídia de massas, no primeiro momento as estações de rádio, porém é na terceira onda, no chamado neopentecostalismo, que as novidades frutificam em abundância. Como produto mais notório do neopentecostalismo, na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é possível encontrar os elementos mais recentes do funcionamento da religiosidade pentecostal e de sua expansão. A IURD conserva das origens do pentecostalismo no Brasil o forte senso de missão religiosa, o ímpeto de expansão é algo inerente à organização, que une à essa missão um toque empresarial claramente visto nas suas estratégias, muito bem sucedidas, de penetração na sociedade, entre elas “as televisões (a Record e retransmissoras, e uma participação minoritária na TV Rio), as emissoras de rádio (mais de uma dúzia), o jornal diário (*Hoje em Dia*, de Belo Horizonte) e a gráfica para divulgar a mensagem religiosa” e para a questão prática da sua expansão, que são as suas novas instalações, “uma construtora para erguer os templos; uma fábrica de móveis para mobiliá-los; e um pequeno banco para facilitar as transações financeiras” (Freston, 1993, p. 103).

O *ethos* empresarial, que aqui deve-se entender como algo que traga à mente um empresariado muito mais ligado à cultura urbana do Brasil moderno do que à ética protestante do puritanismo visto em Weber (2000), estende-se para além dos insumos do trabalho missionário da IURD, está entranhado, impresso no cerne da doutrina. No Brasil, a IURD é a principal representante da norte-americana Teologia da Prosperidade (*Health and Wealth Gospel*), esta, por sua vez, tem profunda relação com os dons de cura da segunda onda, na verdade resulta de uma união entre a crença no dom de cura e a crença no cenário de batalha espiritual, sua base é a confissão positiva (Freston, 1993, p. 105), a cura é real mas é antecipada pela sua afirmação, afirmar doença é abrir espaço para poderes malignos e colocar

em risco a cura, a cura, como solução em si mesma de questões cotidianas, é, portanto, uma questão de fé antes mesmo de sua obtenção, logo doenças são produto da falta de fé, assim como a pobreza, a angústia, e demais paralelos desenvolvidos.

No contexto da Teologia da Prosperidade, a doação financeira assume o papel de proposição de fé, a confissão positiva por excelência, não na maneira clássica que admite na contribuição o sentido da caridade e da gratidão a Deus, mas em uma lógica de investimento (p. 105), a contribuição, quanto mais excepcional e sacrificante, mais evidencia fé, e a fé demonstrada é o compromisso com a cura e a libertação e a garantia desta. Assim a doutrina IURD torna gritante o perfil empresarial mencionado justamente na sua maneira de lidar com as tribulações cotidianas do capitalismo selvagem: advoga a abundância vinda não através do trabalho resignado, como na ética protestante weberiana, mas de apostas arriscadas, o fim da miséria e da doença momentâneas virá pela libertação concedida através de demonstrações de fé, exemplificadas nos dízimos, ofertas e sacrifícios, investimentos de alto risco representam garantia de alto ganho, a menos que haja pouco compromisso do fiel na luta contra as forças malignas que criam a miséria na vida dele, a IURD possui um sistema religioso de resultados e a falta deles, a pobreza e a doença, é tida como fracasso espiritual.

Quanto a ética comportamental, a IURD se diferencia das demais denominações pentecostais apenas em dois pontos: na maior liberdade no vestuário dos membros, sobretudo sobre o código de vestimenta voltado às mulheres, que costuma ser muito mais rígido na seara evangélica, e na ausência de medidas disciplinares (p. 99). Isto porque a IURD, na cooptação, compete com outras denominações cristãs, perceber que isso ocorre não é difícil, basta se questionar quem são os que poderiam considerar uma doutrina que anuncia a solução para os problemas cotidianos, inclusive os econômicos, como estando na vida religiosa, a resposta é evidente: religiosos, a expansão da Igreja Universal pressupõe a religiosidade popular, ela atrai pessoas já espiritualizadas, que já admitem o divino, e para conduzi-las ao interior de uma nova instituição mantém-se uma política de poucas cobranças, há abertura para a rua, a entrada inicial é descompromissada (p. 102), a cobrança só existe quando são obtidos cargos.

Qual grupo social, enquanto solo fértil para a semente da Palavra, oferece às doutrinas e às técnicas de expansão do pentecostalismo uma chance maior de sucesso? Utilizando como exemplo a base doutrinária da terceira onda, quem seriam os mais frequentemente atraídos e fidelizados pelas promessas de cura, libertação e ascensão econômica? Aqueles que possuem as expectativas mais modestas (p. 102), ou seja, as classes empobrecidas e periféricas. É mais fácil apresentar resultados favoráveis a quem deseja a cura diante da incerteza da doença, do perigo de adoecer, do a quem, possuindo a garantia do acesso a tratamento, só buscaria cura quando a medicina fosse insuficiente, a chance de libertação dos problemas da

realidade vivida pelo indivíduo e pelo seu núcleo familiar mediante a fé na ação do Espírito passa a ser considerada na medida em que outras resoluções, de origem menos metafísicas, se tornam distantes, e no caso dos vitimizados pela segregação sócio-espacial as alternativas são constantemente distanciadas.

2.3 Segregação sócio-espacial e periferia da fé

O sociólogo Castells (2000) define segregação sócio-espacial como “a tendência à organização do espaço em zonas de forte homogeneidade social interna e com intensa disparidade social entre elas, sendo esta disparidade compreendida não só em termos de diferença, como também de hierarquia” (p. 250). Porém, estar fixado na periferia de uma área urbana significa mais do que se encontrar apartado dos pontos onde os grupos de renda mais alta estabelecem moradia, e dos investimentos direcionados a esses pontos, significa ter oportunidades desiguais em nível social, econômico, educacional, de renda, e cultural (Negri, 2008, p. 136), ter proximidade com os custos da vida urbana, como a criminalidade e os serviços públicos precarizados, e distância das facilidades da mesma (p.138), nesse contexto as igrejas pentecostais que se estabelecem nessas áreas ou abarcam essas populações, na figura de suas lideranças locais, tratam de organizar e oferecer auxílio prático diante das precaridades.

Estando na comunidade religiosa se consegue transporte, para os locais de culto mas também diante de emergências médicas, por exemplo, se consegue emprego, por meio de recomendações, se consegue educação, seja nos projetos de alfabetização, na educação musical típica das igrejas pentecostais da primeira e segunda ondas, ou em cursos de oratória, se consegue alimento, tanto por meio de cestas básicas doadas de maneira recorrente quanto por ajudas financeiras oferecidas quando ocorrem eventuais reveses econômicos na comunidade, se consegue lazer e cultura, nas confraternizações e demais momentos de comunhão organizados para além do culto comum, como reuniões apenas para jovens, ou para esposas. De todo modo, a igreja pentecostal funciona também como verdadeira instituição de assistência social, fazendo-se demandada justamente nos pontos onde a vulnerabilidade e a segregação atuam.

Além dos impactos da segregação sócio-espacial na coletividade, há uma outra dimensão, a do campo subjetivo, a percepção do sujeito periferizado diante da segregação que o afeta, a constatação da marginalização de si e da sua comunidade. Ao tratar do desenvolvimento sócio-espacial enquanto “um autêntico processo [...] quando se constata uma melhoria da qualidade de vida e um aumento da justiça social” (Souza, 2006, p.61), algo

almejado por todos aqueles que se percebem marginalizados, o geógrafo Marcelo Lopes de Souza apresenta a ideia de autonomia como faculdade indispensável a esse processo, ele descreve:

A ideia de autonomia engloba dois sentidos inter-relacionados: autonomia coletiva, ou consciente e explícito autogoverno de uma determinada coletividade [...]. A autonomia coletiva refere-se, assim, às instituições e às condições materiais [...] que, em conjunto, devem garantir igualdade de chances de participação em processos decisórios relevantes no que toca aos negócios da coletividade. A autonomia individual depende, de sua parte, tanto de condições estritamente individuais e psicológicas quanto, também, de fatores políticos e sociais, em que os processos de socialização fazem emergir, constantemente, indivíduos lúcidos, dotados de autoestima e infensos a tutelas políticas (Souza, 2006, p.174).

Partindo dessa concepção, é possível enxergar nas igrejas pentecostais voltadas às áreas periféricas uma capacidade singular de dignificar e gerar autonomia, o que aponta um dos grandes sustentáculos da dinâmica de conquista territorial desse movimento. Por acaso são muitos mais os espaços que cedem altas responsabilidades e poder decisório à própria comunidade periférica? Uma pessoa afetada por todos os aspectos de precarização gerados pela segregação sócio-espacial, semiletrada, subempregada, prejudicada no acesso à moradia, poderia ver realizada maior justiça social do que no pentecostalismo, sobretudo nas denominações independentes e congregações menores? Aquele que no espaço profano é marginalizado, recebe no culto nova roupagem, o subempregado na IURD poderia se tornar obreiro, receberia uniforme impecável, tomaria posição de destaque, teria tarefas importantes, o semiletrado na AD pode pregar sem empecilhos, ser poderoso no falar, ou sendo mais reprimido pode cantar e eventualmente conduzir o louvor, em todo caso o indivíduo é elevado naquela comunidade, a mulher, por vezes, e ainda mais frequentemente nas periferias, relegada ao trabalho doméstico ou à exaustiva jornada dupla, colocada muito mais na posição de assistir do que de protagonizar, profetiza, lidera orações, testemunha, alcança cargos de obreira, evangelista, diaconisa, rege corais, instrui, e o coletivo marginalizado passa a ter, com vasto leque de participações possíveis, alto grau de importância social naquele meio.

Assim, sem que haja qualquer alteração na vida extra-religiosa, nem construção da autonomia individual, exceto no que diz respeito à autoestima, as igrejas produzem internamente uma percepção de desenvolvimento sócio-econômico ao produzir efetivamente autonomia coletiva, caracterizada pelo acolhimento e fortalecimento do crente.

CAPÍTULO 3: RETRATO DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NO BRASIL

Neste último capítulo, o estudo se encerra nos solos sagrados de igrejas na Região Administrativa (RA) Recanto da Emas, no Distrito Federal. Antes, verificar-se-á o grau de eficiência da expansão nas periferias, já apontada no capítulo anterior como tendo relação com a segregação sócio-espacial. Feito isso, serão inseridos os dados levantados com as igrejas no Recanto das Emas, para possibilitar uma visualização clara de como a territorialidade da fé atua diretamente nos sujeitos perifêrizados e de como os ambientes religiosos se colocam como maneira de contornar as precarizações que afetam a comunidade.

3.1 Capilarização e enraizamento nas periferias urbanas

Se a capilarização da religiosidade evangélica, com enfoque no pentecostalismo por razões numéricas já abordadas, e suas técnicas de expansão alcançam maior sucesso sobre a população perifêrizada, e, conseqüentemente, as periferias urbanas se tornam cada vez mais espaço visado para a conquista territorial desse movimento, então há de se ter uma tendência de agigantamento nessas áreas, com o pentecostalismo em vantagem nítida, que seja verificável e quantificável. No ano de 2007, a Fundação Getúlio Vargas, sob a supervisão do economista Marcelo Neri, publicou uma análise de dados recolhidos sobre a composição religiosa da população brasileira, que possibilita a constatação da tendência mencionada, embora os dados disponíveis à época tratassem de uma parcela evangélica muito menor do que os 31% constatados pelo Datafolha em 2020.

Segundo o estudo, utilizando-se a população absoluta como conjunto universo, “as seitas evangélicas pentecostais atingem os níveis intermediários inferiores da distribuição de renda (14,94% e 13,83%, nas classes D e C), mas estão bem mais presentes na classe E, com 10,89%, do que nos segmentos das classes B e A”, enquanto que “os evangélicos tradicionais estão mais concentrados na faixa A2 (8,72%), e tende a diminuir à medida que andamos desde esta classe em direção aos níveis mais baixos de renda” (Neri, 2007, p.12), vale incluir como dado complementar para a visualização da expansão pentecostal que no período da pesquisa a Assembleia de Deus já figurava como segunda maior denominação cristã em membros, atrás somente da Igreja Católica Apostólica Romana (p.16).

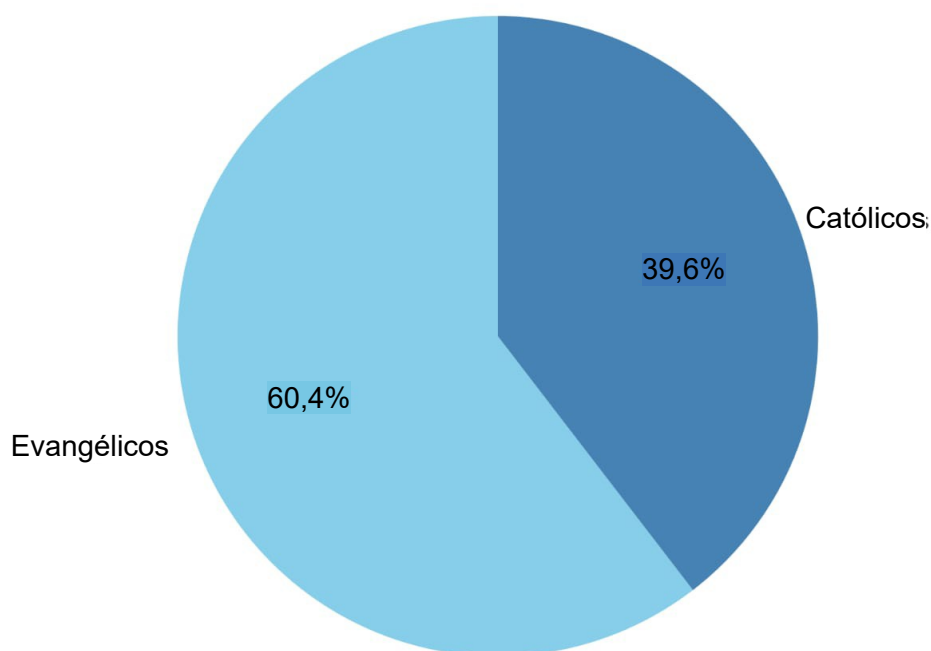
Tabela 1: Distribuição dos evangélicos por classe no panorama das religiões no Brasil, utilizando como base a renda convertida em salários mínimos (SM) por mês

Classe de Renda	Evangélicos Pentecostais(%)	Evangélicos Tradicionais (%)
A1 – acima de 45 SM/mês	3,48	3,19
A2 – entre 25 e 45 SM/mês	6,42	8,72
B1 – entre 15 e 25 SM/mês	6,9	5,87
B2 – entre 10 e 15 SM/mês	11,01	6,67
C – entre 4 e 10 SM/mês	13,83	6,85
D – entre 2 e 4 SM/mês	14,94	4,52
E – até 2 SM/mês	10,89	3,24

Fonte: CSP/FGV a partir dos microdados da POF 2003/IBGE

Correspondendo ao dado social com a localização espacial, a pesquisa da FGV revela, já àquela altura, uma presença evangélica acentuada nas periferias, 25,5% dos líderes religiosos evangélicos se encontravam nas periferias urbanas, contra 16,7% de católicos (p. 10), isso significa que um morador de uma periferia urbana que integrasse a porção majoritária do país quanto à religião, se identificasse como cristão de vertente católica ou evangélica, teria 60,4% de chance de encontrar um líder evangélico na vizinhança no caso de uma procura aleatória por orientação religiosa.

Gráfico 1 – Concentração relativa de líderes católicos e evangélicos nas periferias urbanas



Fonte: CSP/FGV a partir dos microdados da POF 2003/IBGE

Quanto à disposição espacial da população de maneira geral, considerou-se as áreas rurais, cidades pequenas, as de até 20 mil habitantes, médias, de 20 mil a 100 mil habitantes, grandes, acima de 100 mil mas não metropolitana, capitais metropolitanas e periferia metropolitana, nessa divisão, as áreas de maior concentração pentecostal são as periferias metropolitanas, 15,08% da população (p.19), e onde menos se fazem presentes são as áreas rurais, 7,17%. Também é contemplado o perfil da zona de moradia, onde os pentecostais figuram com maior força em áreas rurais de extensão urbana, 17,28% da população, aglomerados subnormais (definidos como sendo favelas, cortiços, mocambos), 16,93%, e áreas urbanas isoladas, 15,65% (p.21).

Figura 1 - Assembleia de Deus com moradia improvisada anexada, Recanto das Emas-DF⁵



Fonte: Registro do autor, 2025.

No entanto, contra toda inclinação dos demais indicadores, os pentecostais, embora fossem em sua maioria pertencentes aos níveis sociais mais baixos e fossem responsáveis por apenas 12,5% da população, eram responsáveis por 44% das doações feitas a igrejas no Brasil (p.10), algo revelador sobre a origem do potencial financeiro das grandes denominações pentecostais, é difícil inferir algo senão que suas riquezas se fundamentam no engajamento dos segregados sócio-espacialmente.

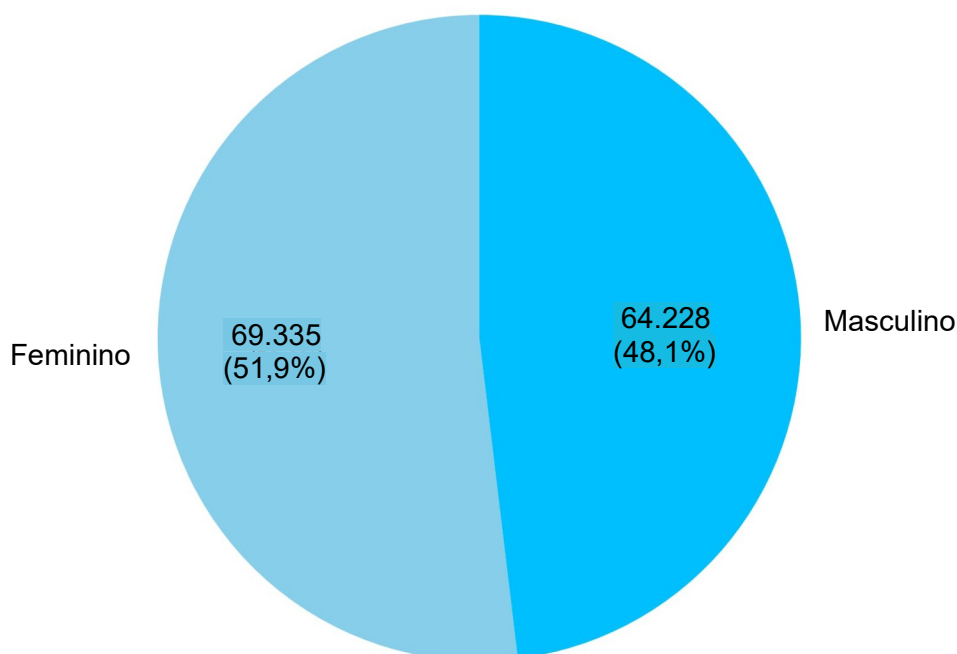
3.2 Caracterização do Recanto das Emas

⁵ Localizada na quadra 105, na Vargem da Benção, próxima tanto do setor de chácaras (área rural de extensão urbana) quanto do conjunto de ocupações improvisadas que se estende pelas cercanias da via (aglomerados subnormais).

Seguir para os dados de campo exige um interlúdio, uma plataforma para realizar o salto da aplicação dos dados gerais a um espaço delimitado, passando necessariamente pela evidenciação das características relevantes que permitam correlacionar as duas amostras, a nacional e a local, para este trabalho, que se propõe a utilizar o Recanto das Emas-DF como amostra representativa, os pontos de maior relevância a ser apresentados são os vinculados à condição socioeconômica e sócio-espacial da população. Para realizar essa caracterização serão utilizadas as informações da Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (PDAD) recolhidas no ano de 2021 pela Companhia de Planejamento do Distrito Federal.

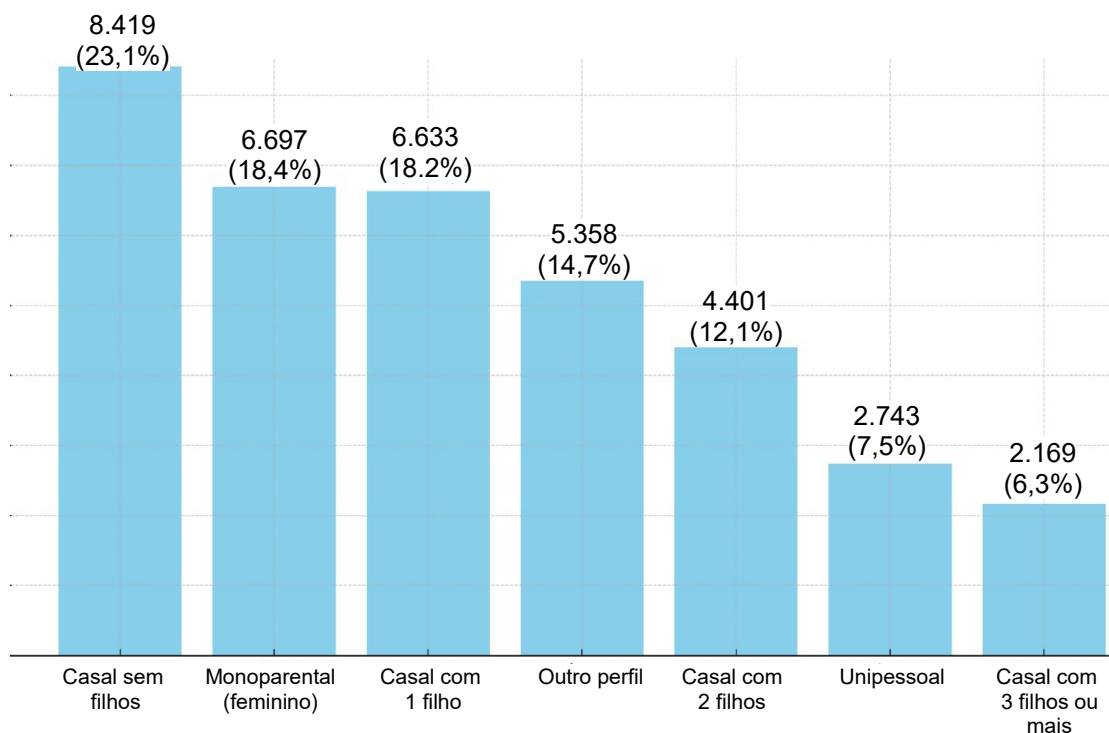
A PDAD registra no Recanto das Emas um conjunto de características sociais, econômicas e demográficas que indicam desafios estruturais consideráveis. A população de 133.564 pessoas (p. 16), é composta majoritariamente por mulheres (51,9%), essas por sua vez assumem a liderança de parte significativa dos lares (18,4%), apontados como monoparentais femininos (p. 17), dado revelador no que diz respeito à estrutura familiar da localidade, posto que, em contextos de vulnerabilidade social, somam-se desafios adicionais às chefes de família, que mais frequentemente lidam com dupla ou tripla jornada, e com precarização das condições laborais.

Gráfico 2 – População por sexo, Recanto das Emas, 2021



Fonte: CODEPLAN/DIEPS/GEREPS/PDAD 2021

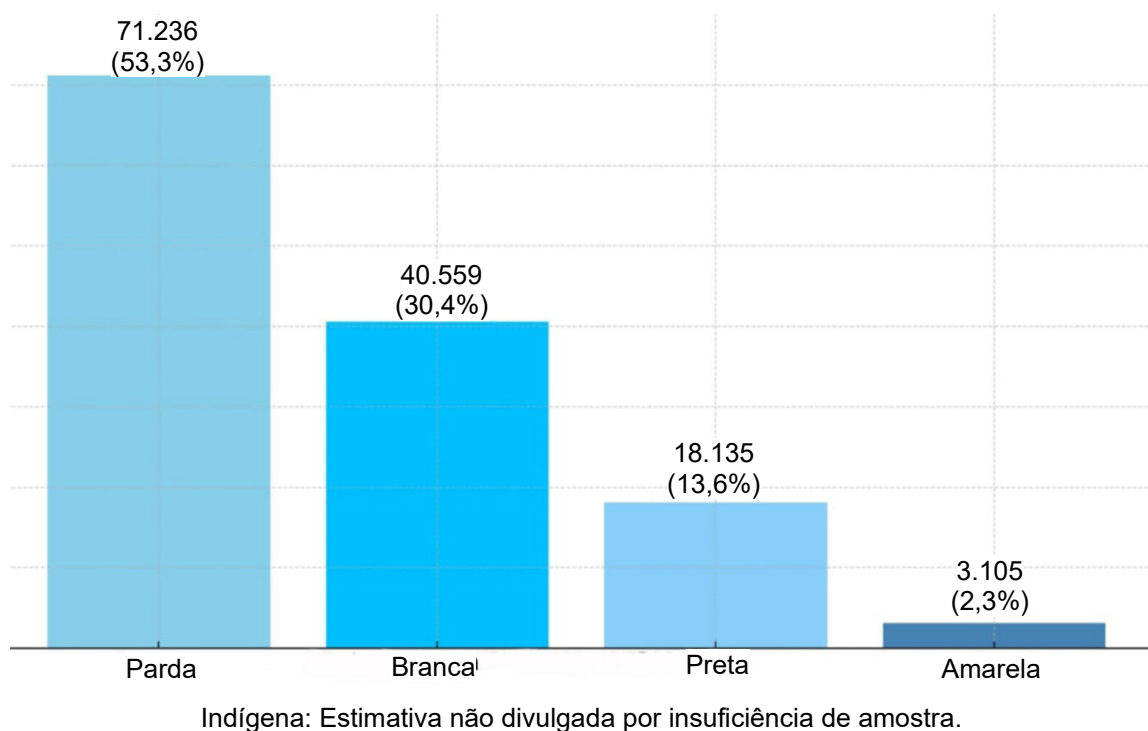
Gráfico 3 – Arranjos Domiciliares, Recanto das Emas, 2021.



Fonte: CODEPLAN/DIEPS/GEREPS/PDAD 2021

Os dados sobre composição étnico-racial também despertam interesse, revelando forte presença de grupos historicamente vulnerabilizados na região. Ocorre uma população de maioria autodeclarada parda (53,3%), acrescentando a população preta chega-se a 66,9% (p. 20), essa predominância de pretos e pardos, quando associada aos demais indicadores socioeconômicos da região, sinaliza, de modo evidente, o projeto excludente da ocupação urbana da capital federal, que empurrou trabalhadores de menor remuneração, em sua maioria negros e pardos, para áreas periféricas menos assistidas.

Gráfico 4 – População por raça/ cor da pele, Recanto das Emas, 2021

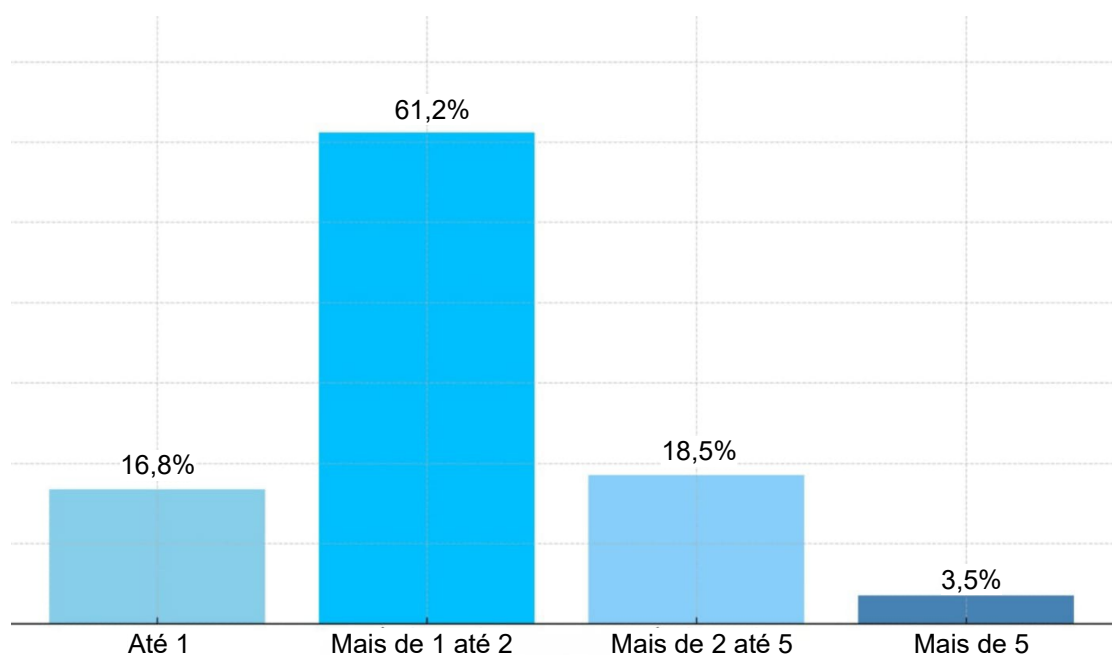


Fonte: CODEPLAN/DIEPS/GEREPS/PDAD 2021

Analisando o quadro educacional, os indicadores revelam um cenário crítico em que 46,3% da população com 25 anos ou mais não concluiu o ensino básico (p. 45), isso significa que quase metade dos adultos na região estão abaixo do nível de escolaridade considerado essencial para o pleno exercício da cidadania, para a inserção no mercado de trabalho formal e para a qualificação profissional de modo geral, limitando tanto a ascensão quanto a estabilidade financeira.

A remuneração média, de R\$ 1.895,95 (p. 56), reflete essa realidade, o valor está abaixo da média do Distrito Federal, R\$ 3.801,00, conforme informação da PDAD geral do DF do mesmo ano (p. 64), e, correspondendo com o índice de Gini de 0,35 (p. 56), relativamente moderado, revela que a maioria da população se encontra em uma faixa de renda igualmente baixa, 77,5% dos moradores vive com até dois salários mínimos. A baixa renda compromete diretamente o acesso a serviços privados, como os voltados à saúde, transporte e educação, que atuam onde o Estado por muitas vezes, sobretudo nos espaços periféricos, é ausente.

Gráfico 5 – Rendimento do trabalho principal em faixas de salário mínimo, Recanto das Emas, 2021



Fonte: CODEPLAN/DIEPS/GEREPS/PDAD 2021

Concomitante à questão da renda, a alimentação se apresenta como um aspecto preocupante. O agravamento da insegurança alimentar é abordado em três níveis, na forma moderada ocorre uma redução da qualidade dos alimentos visando não comprometer a quantidade, na média ocorre a redução da quantidade de porções entre adultos para garantir alimento às crianças e na grave a ruptura do padrão de alimentação de todos os membros da família, 39,6% dos domicílios da região vivenciam algum grau de insegurança alimentar (p. 86), quase quatro em cada dez famílias da região apresentam dificuldades em manter uma alimentação adequada e suficiente, chegando a casos de fome e desnutrição.

Esse cenário de vulnerabilidade múltipla que evidencia uma eficácia limitada ou baixíssima ocorrência de políticas públicas articuladas voltadas à RA certamente torna atraentes os espaços que se colocam como alternativas para alcançar condições dignas de vida e justiça social em algum nível, o que inclui, e eleva a uma posição de destaque, as igrejas pentecostais. Nos relatos e observações registradas através da experiência empírica com congregações no Recanto das Emas será possível esclarecer ainda mais os processos de atração.

3.3 Retrato revelado: entrevistas e observações no Recanto das Emas - DF

Para dar aos dados corpo mais robusto, de modo a constatar-los e enriquecê-los, e para verificar também todas as proposições feitas sobre os mecanismos de cooptação das igrejas pentecostais através de uma observação direta já esclarecida pela teoria, foram feitas entrevistas com pastores de duas denominações diferentes, a AD e a IURD, justamente as que receberam destaque na pesquisa teórica, e algumas visitas aos locais de culto, o Recanto das Emas-DF foi definido como recorte espacial para essa experiência, que foi realizada em um intervalo de seis meses entre 2024 e 2025. Começando pela análise das entrevistas, é necessário organizar as informações recolhidas por meio da distinção de seus autores, os pastores serão identificados do seguinte modo: Pastor 1 e Pastor 2, ambos da Igreja Universal, e Pastor 3, da Assembleia de Deus.

O contato com a congregação local da IURD se iniciou no contato com os seus pastores, e já nas primeiras conversas tamanha foi a nitidez do panorama sócio-espacial constatado nas lideranças que fez-se desnecessário contatar fiéis para comprovar o sucesso da abordagem da IURD para com os níveis socioeconômicos mais baixos. O Pastor 1, assistido por pastores auxiliares, entre os quais o Pastor 2, é a principal liderança da congregação, é natural do município de Serra-ES, periferia metropolitana de Vitória, cresceu no bairro Vila Nova de Colares, descrito por ele como uma área que enfrentava na época problemas relacionados à criminalidade e infraestrutura básica. A partir de seus 10 anos viveu em um lar desestruturado pelo abandono paterno e pela escassez de recursos para o sustento dele e de seus três irmãos, ele se evadiu da escola no 4º ano do fundamental e chegou a praticar assaltos e furtos qualificados. Sua conversão se iniciou através da identificação e do acolhimento, aos 16 anos, “vestindo regata e short da cyclone”, suas palavras, ele visitou a IURD acompanhando uma moça por quem estava interessado, lá percebeu que apesar dos trajes não recebeu olhares incomodados, foi bem recebido, não percebeu também a estrutura moralista das igrejas tradicionais, afirmou ter sido marcante identificar entre os presentes um casal homossexual, duas mulheres fervorosas na sua adoração, e também jovens periféricos, gente de todo tipo, tudo isso acompanhado de uma pregação tocante sobre transformação, ele passou a ser frequentador, embora ainda envolvido com velhas amizades e maus hábitos. Descreveu sentir remorso e medo da morte, mas não arrependimento verdadeiro, até que depois de dois anos foi batizado no Espírito, ele disse “Deus passou a habitar em mim”, a intervenção do Espírito Santo o deu forças para realizar a transformação da qual ouviu falar no primeiro contato, na igreja ganhou voz e instrução e construiu a família que não possuiu na juventude, um forte testemunho da Teologia da Prosperidade e uma demonstração da incorporação dos segregados.

Figura 2 - Igreja Universal observada, onde atuam os Pastores 1 e 2⁶



Fonte: Registro do autor, 2025.

O Pastor 2 apresentou uma origem semelhante quanto à origem humilde, aos conflitos na juventude e ao ensino básico incompleto. Veio de uma família de baixa renda com sérios conflitos internos, o pai era pastor da Assembleia de Deus, a mãe dona de casa por imposição do pai, e ainda na infância ele presenciou um momento íntimo do pai com a esposa de um presbítero da igreja, o casamento dos pais não acabou mas ele passou a ser refratário à sua comunidade religiosa e à autoridade moral dos pais, descreveu que na sua juventude, embora tenha buscado outras denominações não pentecostais, “mais focadas na palavra”, como ele descreveu, não permaneceu em nenhuma pela zombaria que enfrentava por conta do caso do pai, que se tornou conhecido, e pela arrogância que ele diz ter identificado nos membros, frequentou sobretudo grupos de jovens, mas nunca se sentiu bem recebido. Ao encontrar a IURD afirmou também ter sido atraído pela recepção, foi abraçado, mas nunca concebeu um ministério, seu adentramento na instituição se deu por um auxílio prático do pastor, ao se batizar em uma igreja desaprovada pelos pais, foi expulso de casa e morou “nas ruas” por um mês, quando se sentiu obrigado a levar a situação ao pastor que o acolheu na igreja, ele não foi admitido para nenhum cargo, mas passou a acompanhar de perto a rotina pastoral, isso e a assiduidade o fizeram crescer espiritualmente.

⁶ Localizada na quadra 203, na avenida Recanto das Emas, é integrada ao fluxo de pessoas da atividade comercial que se concentra na avenida principal, contando com parada de ônibus ao lado e lanchonetes próximas, o que proporciona para a congregação um aumento da área de atuação possível.

Tendo em mente o fato de que as próprias lideranças locais da IURD no recorte do Recanto das Emas são oriundos da segregação sócio-espacial e foram cooptados e socializados no ambiente religioso de maneira poderosa através da atratividade espontânea do ambiente, provando sua eficiência como chamariz, que dizer da atratividade que possui o assistencialismo das igrejas pentecostais? Não se discute a efetividade óbvia, mas será uma ferramenta utilizada com intencionalidade para expandir-se justamente sobre as áreas de carência socioeconômica? O Pastor 1 foi questionado sobre os projetos sociais desenvolvidos pela IURD, ele informou que diversos trabalhos são realizados pela denominação, com abordagens distintas, incluem-se entre os públicos alvos setorizados garotas de programa, jovens, policiais, presos, desabrigados em condição de mendicância, entre outros. Para atender esses grupos desloca-se até o local onde se costuma encontrá-los ou, sempre que possível, incentiva-se a ida à igreja como grupo, para acompanhamento lá, no caso dos socialmente vulneráveis, essas ações são sempre acompanhadas de ajuda material, como cestas básicas e medicamentos. O Pastor 1 admitiu que frequentemente a ajuda gera interesse, mas o interesse é positivo se possibilita o acesso ao lado espiritual, citou que costuma garantir a prioridade a esse lado prestando ajuda contínua apenas mediante a presença nas reuniões religiosas, “toda ação social da IURD tem o objetivo de ganhar almas”, concluiu. Além disso, o espaço da igreja representa para a comunidade religiosa da IURD local algo análogo a um consultório de psicanalista, entre as entrevistas feitas durante o horário de atendimento do Pastor 1 foi possível perceber o fluxo considerável de pessoas que chegavam ao templo, esperavam nos bancos, e por vezes oravam enquanto aguardavam uma vaga na mesa posicionada para atendimentos, o Pastor 1 explicou que fica disponível para acolher os fiéis durante quatro horas no período da tarde, e as pessoas vem tratar dos mais diversos temas, de aconselhamento matrimonial à conflitos com forças espirituais, todos são ouvidos e despedidos com uma oração, esse processo de acompanhamento psicológico gratuito também é, evidentemente, um mecanismo responsável pela soldagem social dos membros do espaço sagrado.

O resultado da conquista territorial da periferia se torna mais claro quando se observa os presentes no culto, na reunião acompanhada a assistência tinha por volta de trezentas pessoas, grupo diverso, inclusive com uma pequena área para surdos, com intérprete de libras, mas havia uma coletividade que não se encontra em outras denominações mais tradicionais, uma maioria sem roupas sociais, sem asseio especial, era impossível dizer que iam a um culto ou a qualquer ambiente que exigisse maior compostura quando desciam no ponto de ônibus a alguns metros da igreja, alguns revelavam estar desabrigados por meio de calçados gastos, roupas manchadas ou mesmo rasgadas, alguns alcoolizados. Pode-se concluir então que para

esse grupo a percepção do sagrado impresso naquele espaço se encontra diluída por não fazerem nenhuma diferenciação entre ele e o espaço profano quanto ao trato? É possível afirmar que aquele ambiente não os transporta para uma ordem diferente da cotidiana? Não, boa parte recebia bênçãos com fervor, quando se deu o momento para contribuições os mesmos se incluíam na fila, um dos visivelmente desabrigados surpreendeu ao levar moedas até o altar enquanto o Pastor 1 incentivava dizendo “dízimo não é pra casa do pobre, é pra casa Dele”, garantia que Deus ergueria quem confia nele, e não havia quem tratasse o espaço com desrespeito. O contato desse grupo com o altar revelava intimidade, sentiam-se à vontade para interagir com o “Homem de Deus”, termo utilizado para a principal figura em exercício no culto. Para exemplificar, uma senhora na plateia conversava com o pregador no altar sobre o gosto por café, exemplificando também a pouca distância entre a manifestação do sagrado e o público em geral está o púlpito móvel deixado aos pés do altar para que o pregador possa descer e caminhar entre os bancos. Constatou-se uma possível origem da proximidade daquele grupo reunido através de uma pergunta feita do púlpito pelo Pastor 1, “quem estava aqui no culto de libertação de vícios?” ao que bem mais da metade da assistência levantou a mão.

Na congregação local escolhida como amostra da Assembléia de Deus houve uma experiência completamente diferente quanto aos símbolos no espaço, bem mais modestos do que os candelabros da IURD, por exemplo, porém igualmente presentes nas vestimentas mais padronizadas, na linguagem, nos bancos próprios para orar de joelhos, como nas paróquias, nos assentos sobre o altar, também havia diferença quanto ao contingente da assistência, por volta de cinquenta pessoas, composta por uma esmagadora maioria de mulheres, com apenas três visitantes. Embora a boa recepção dos obreiros fosse ponto comum a ambas as congregações analisadas, a receptividade da comunidade como um todo definitivamente é um diferencial, cada uma das pessoas da comunidade na assistência se levantou para cumprimentar todos os visitantes individualmente.

A impregnação do espaço pelo sagrado tem início com uma boa antecedência do culto e desde esse momento revela uma incontornável comunhão participativa, ponto marcante de toda a liturgia, os pregadores que já se encontravam posicionados no altar juntamente com o pastor dirigente, Pastor 3, de joelhos iniciaram uma oração fervorosa, ao mesmo tempo individual e coletiva, ao que aqueles que estavam na assistência respondem com suas próprias orações formando um coro dissonante que mistura súplicas, agradecimentos e glossolalia. Para introduzir o culto uma senhora, de jeito acanhado, que informou-se ser recém-chegada à congregação, cantou louvores. A partir do segundo louvor ela perguntava à assistência que música cantar, eles indicavam e cantavam com ela, em seguida os músicos foram chamados

para acompanhar o coral dos jovens, oito pessoas, na sequência uma das cantoras do coral dos jovens foi chamada para reger o coral das crianças, por fim uma música foi ensaiada com o público presente e todos foram convidados a participar sob regência, nos primeiros 30 minutos de culto quase toda a assistência tinha recebido alguma visibilidade ao efetivamente participar do desenvolvimento do culto.

O Pastor 3 então introduziu a pregação, um rápido sermão com saudação da congregação aos visitantes por nome, e passou ao momento da oferta, breve, sem apelos, e novamente ofereceu ao público à cena por oferecer ampla oportunidade de vir ao púlpito, ao que uma jovem mulher se dirigiu, com nervosismo aparente, mas que rapidamente se transformou em confiança, em seguida uma outra senhora, mais velha, pediu do seu assento autorização para contar um testemunho, relatou a sua situação financeira precária, a necessidade de se mudar muitas vezes, e a força que a congregação estava sendo em sua vida, terminou cantando um hino de combate, de uma vida de luta e vitória na salvação.

Não se deve crer que durante esses momentos haviam bocas mudas e ouvidos atentos, embora atentos gritavam ao responder ou confirmar o que vinha do altar, louvavam, intercediam, e ao fim da música oraram liderados pelo Pastor 3, oraram por uma irmã que estava doente e pelos visitantes para que fossem impelidos pelo Espírito para a conversão. Seguiram-se mais algumas pregações e apelos para que se aceitasse Jesus como único e suficiente salvador. Antes de encerrar o culto o Pastor 3 inseriu um momento à parte, um debate com votação sobre a proposta de um dos crentes, o fiel mencionado foi à frente e se ofereceu para organizar um sistema de climatização em que ele custearia o primeiro ar-condicionado se a congregação financiasse os demais, a congregação discutiu e votou aprovando o projeto, o que foi visto foi uma comunidade tão ativa e uma igreja tão voltada à ela que a reunião ao fim escancarou um templo que era quase tão cooperativa quanto era templo.

Figura 3 - Assembleia de Deus observada, já com o ar-condicionado⁷



Fonte: Registro do autor, 2025.

A entrevista com o Pastor 3 se iniciou também com questionamentos sobre a sua trajetória pessoal até o pastorado, na tentativa de identificar sua origem social e se, nos fatores envolvidos na sua conversão, existe alguma conexão com essa sua condição prévia, porém, sendo um homem idoso, aparentemente mais restrito, ele reteve alguns detalhes, sem deixar de responder o essencial. O Pastor 3 cresceu em uma área interiorana de Minas Gerais, ele destacou que no local por muito tempo não havia igrejas evangélicas, a população de modo geral era de religiosidade católica, e muito ativa devido ao engajamento que possuíam, ao tempo, os dias santos e festas religiosas, incluía-se nisso a sua família. A Assembléia de Deus foi a primeira a chegar, e por meio de um evangelista da AD os pais do Pastor 3 tiveram acessos a vinis que continham gravações de pregações e testemunhos que os comoveram profundamente, levando-os a frequentar a AD a partir daí e eventualmente se batizarem, o Pastor 3 tinha 15 anos quando os pais se converteram e como jovem católico, influenciado também por familiares e pela comunidade, e também por conta do pouco estudo, que segundo o próprio foi um dificultador da sua compreensão bíblica no primeiro momento, ele passou a se envolver em tensões frequentes com os pais, e por já ter trabalho preferiu deixar o lar no mesmo ano.

⁷ Localizada na quadra 205, com uma certa distância da avenida principal e, conseqüentemente, das paradas de ônibus. Embora a posição em relação ao trajeto do transporte público ainda seja favorável, a distância dos pontos mais movimentados e a ausência de informações sobre a localização tanto no site da denominação quanto nas plataformas de busca, como o Google Maps evidenciam um alcance mais local.

Ainda antes de alcançar a maioridade, o Pastor 3 começou a trabalhar no Departamento de Estradas e Rodagens do estado, na construção de obras rodoviárias, lá teve um supervisor que ele descobriria ser membro e evangelista da Assembleia de Deus, e que foi como um pai. Mesmo sendo ele um rapaz grosseiro, impaciente, impetuoso demais, logo no primeiro contato com o supervisor ele foi muito elogiado pela dedicação no trabalho, pela responsabilidade, e foi acolhido. Ao mesmo tempo em que houve essa aproximação, as conversas sobre temas religiosos se tornaram mais frequentes, sem perceber ele já havia iniciado o seu discipulado, termo utilizado por ele, quando por fim foi a primeira vez à AD na companhia deste supervisor encontrou um ambiente de amor e fundamentação na Palavra, a nova conduta de seus pais também pesou muito, haviam abandonado vícios, o álcool, o cigarro, o jogo, de modo que sob o efeito desses dois fatores, o acolhimento e a transformação de conduta, o Pastor 3 foi impelido a permanecer na denominação, dedicando-se à ela e à sua doutrina há mais de 45 anos.

Ao ser questionado sobre as ações sociais, citou o capítulo 6 do livro bíblico de Atos, passagem em que os apóstolos decidem dedicar-se exclusivamente à palavra de Deus, para servir às mesas escolhem homens capazes para serem diáconos e cuidarem dos órfãos e das viúvas, ele afirmou que é esse o modelo seguido pela AD, o foco é a Palavra, essa é a primeira obrigação da Igreja, a segunda é servir as mesas, para isso existem na AD os diáconos, que ficam atentos às necessidades da congregação, e proverão, no caso dos fiéis que não possuem nenhuma outra possibilidade de amparo material, a ajuda necessária, usou como exemplo senhoras idosas sem filhos e com aposentadorias insuficientes, que recebem da igreja auxílio. O campo das necessidades emocionais também recebe atenção, o Pastor 3 e, por vezes, também a sua esposa, fazem rotineiramente visitas pastorais aos membros, e no caso de alguma questão pontual em que alguém solicite atendimento isso também é feito nos lares, cultos são realizados nas casas a pedido das famílias, a escola bíblica dominical e o grupo de jovens acolhem os membros mais novos, a agenda da liderança é inteiramente voltada aos diversos modos de cuidado e aproximação com a comunidade, o que se reflete no ambiente descrito no culto. Essa aproximação também resulta em um controle mais intenso, a liderança está suficientemente perto para se manter perfeitamente informada, e exerce um maior rigor que a IURD quanto às exigências de conduta, “não se pode permitir que nenhum convertido envergonhe o nome da igreja” disse o Pastor 3. Seguem a tradição quanto ao proceder, o pastor admitiu ser refratário a novos costumes, e os membros, ao receberem acolhimento na congregação, cedem, em troca da permanência, essa autoridade para vigiar e disciplinar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise teórica, do retrospecto histórico, dos dados estatísticos e do contato com a realidade concreta dos processos de conversão na seara pentecostal, é possível reconhecer que os espaços de culto desse movimento são mais do que simples pontos de manifestação do sagrado, constituem-se, de fato, como redes de integração social para a população periférica e unidades de uma malha territorial complexa, carregadas de capital social, conforme a definição de Bourdieu (1998), baseando-se em “recursos reais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento mútuos, ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como o conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros e por eles mesmos), mas também que são unidos por ligações permanentes e úteis” (p. 67), utilidade essa amplamente demonstrada nas posses das instituições religiosas e de seus líderes, e também notoriamente no campo da política partidária.

Ao longo deste trabalho, a pesquisa percorreu um caminho estruturado, que buscou compreender o fenômeno da expansão pentecostal utilizando como lente a geografia do poder. No primeiro capítulo, foi realizada uma contextualização histórica do evangelismo no Brasil, sequenciado pela definição do processo de espacialização do sagrado e da formação de espaços simbólicos e identitários, correlacionado enfaticamente com a expansão numérica do evangelismo. O segundo capítulo aprofundou a territorialidade religiosa, analisando as estratégias de dispersão espacial e dominação carismática das igrejas pentecostais, com destaque para sua inserção em áreas marcadas pela segregação sócio-espacial. Por fim, no terceiro capítulo, a pesquisa adentrou o território empírico por meio do estudo de caso do Recanto das Emas-DF, revelando, por meio de dados demográficos, entrevistas e observações de campo, como essas dinâmicas se concretizam no espaço vivido, reforçando a hipótese de que o êxito pentecostal nas periferias está diretamente relacionado à sua capacidade de acolher, empoderar e fidelizar populações vulnerabilizadas.

O estudo conclui que o avanço pentecostal não é apenas fenômeno da fé, mas possui, e necessita possuir, intensa ligação com o espaço de vivência dos grupos visados, atuando na subjetividade dos convertidos a partir deste, e, portanto, é possível afirmar que os diversos projetos de expansão numérica e espacial do movimento religioso analisado se sustenta sobre as bases da desigualdade e da segregação sócio-espacial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bonnemaison, J. Viagem em torno do território. In: Corrêa, R. e Rosendahl, Z. (orgs.) **Geografia cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

Bourdieu, P. **O capital social: notas provisórias**. In: Catani, A. & Nogueira, M. A. (Orgs.) *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

Bourdieu, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>>.

Castells, M. **A questão urbana**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Claval, P. **O território na transição da pós-modernidade**. *Geographia*, 1999.

Codeplan - Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **PDAD 2021: Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios**. Brasília: Codeplan, 2022. Disponível em: <https://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2022/05/PDAD-DF_2021.pdf>

Codeplan - Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **PDAD 2021: Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios**. Brasília: Codeplan, 2022. Disponível em: <https://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2022/05/Recanto_das_Emas.pdf>.

Corrêa, R. L. **Formas simbólicas e espaço: algumas considerações**. *Geographia*, Niterói, vol. 9. n. 17, 2007.

Costa, O. J. L. Sertões de canindé: uma interpretação geossimbólica da paisagem. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ. n.26, dez., 2009.

Eliade, M. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989.

Eliade, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Estadão. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/comeca-desfile-de-7-de-setembro-com-presenca-de-bolsonaro/>>.

Ewbank, T. **A vida no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1973.

Freston, P. **Os protestantes e a política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 303f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, Campinas, 1993.

Furoni, E. **Bolsonaro cita “terrivelmente evangélico” e parabeniza Mendonça no STF**.

Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/bolsonaro-cita-terrivelmente-evangelico-e-parabeniza-mendonca-no-stf/>>.

Negri, S. M. **Segregação sócio-espacial: alguns conceitos e análises**. Coletâneas do Nosso Tempo, v. 8, n. 08, 2008.

Neri, M. **Economia das religiões**. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisas Sociais. Fundação Getúlio Vargas, 2007.

Raffestin, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

Rio, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Ed. Org. Simões, 1951.

Rosendahl, Z. O sagrado e o espaço. In: Castro, I. E. et al (org). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.

Rosendahl, Z. O espaço, o sagrado e o profano. In: Rosendahl, Z; Corrêa, R. L. (orgs). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro. EdUERJ, 1999.

Silva, L. F. S. DA. **Ipea - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/14594-crescimento-dos-estabelecimentos-religiosos-no-pais-e-liderado-por-igrejas-pentecostais-e-neopentecostais>>.

Souza, M. L. **Mudar a cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

Tuan, Y. F. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

Weber, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira. 15.ed. 2000.

Weber, M. **Economia e sociedade**. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 2009.

Weber, M. **Textos coligidos**. São Paulo: Ática, 2001.

Zarur, C. **Apontado por Flávio como conselheiro de Bolsonaro, Malafaia defendeu tratamento precoce e foi contra distanciamento social**. Disponível em:

<<https://oglobo.globo.com/politica/apontado-por-flavio-como-conselheiro-de-bolsonaro-malafaia-defendeu-tratamento-precoce-foi-contradistanciamento-social-1-25026302>>.