

O ESPAÇO ATRAVÉS DA RELIGIÃO: PERCEPÇÕES E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS ENTRE CANDOMBLECISTAS E EVANGÉLICOS

Caê Garcia Carvalho¹ 

Destaques:

- As formas de perceber e representar o espaço distam entre evangélicos e candomblecistas.
- Base teórica da Geografia Humanista fundamenta a abordagem na seara da Geografia da Religião.
- A religião enquanto forma simbólica engendra geografias específicas segundo o credo em análise.
- Mapas mentais.

Resumo: Apresentamos neste artigo as percepções e representações espaciais segundo dois grupos religiosos, os candomblecistas do Terreiro do Cobre e os evangélicos da Igreja Universal. Desvelando a religião enquanto forma simbólica, atuando, através de sua cosmogonia, nas formas de ser de seus adeptos e da estruturação da realidade, veremos as distintas maneiras como os grupos experienciam, percebem e representam o Engenho Velho da Federação (Salvador-BA), bairro onde ambos os templos estão situados. Uma profunda discussão sobre percepção e representação espacial é, então, empreendida. Na análise dos resultados, além das entrevistas e observações de campo, utilizaremos os mapas mentais que foram construídos por nossos entrevistados. Os mapas encarnam as distintas maneiras de viver, perceber e significar o bairro. E este conjunto – o vivido, o percebido e as significações – encarna os respectivos valores cosmogônicos.

Palavras-chave: Geografia da Religião; Percepção e representação espacial; Mapas mentais; Candomblé; Igreja Universal.

SPACE THROUGH RELIGION: SPATIAL PERCEPTION AND REPRESENTATION AMONG ADEPTS OF CANDOMBLÉ AND EVANGELICALS

Abstract: We present in this article the perception and spatial representation according to two religious groups, the adepts of candomblé from Terreiro do Cobre and evangelicals from Igreja Universal. Unveiling the religion as symbolic form, acting, through its cosmogony, on the ways of being from its adepts and on the structuration of reality, we'll see the distinct ways how these groups experience, perceive and represent the Engenho Velho da Federação (Salvador-BA), neighborhood where both of temples are situated. A deep discussion about spatial perception and representation is then undertaken. In the analysis of the results, besides of interviews and field observation, we'll use the mental maps constructed by our interviewees. The maps embody the distinct ways of living,

¹ Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente é professor substituto no Instituto Federal da Bahia (IFBA) e professor formador na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) e na Universidade Aberta do Brasil (UAB). E-mail: cae_garcia@hotmail.com.

perceiving and meaning the neighborhood. And this set – the lived, the perceived and the meanings – embodies the respectively cosmogonic values.

Key-Words: Geography of Religion; Perception and spatial representation; Mental maps; Candomblé; Igreja Universal.

EL ESPACIO A TRAVÉS DE LA RELIGIÓN: PERCEPCIONES Y REPRESENTACIONES ESPACIALES ENTRE CANDOMBLECISTAS Y EVANGÉLICOS

Resumen: En este artículo presentamos las percepciones y representaciones espaciales según dos grupos religiosos, los candomblecistas del Terreiro do Cobre y los evangélicos de la Igreja Universal. Desvelando la religión como forma simbólica, que actúa, a través de sus cosmogonías, en los modos de ser de sus adeptos y en la estructuración de la realidad, veremos las distintas formas en que los grupos experimentan, perciben y representan el espacio llamado Engenho Velho da Federação (Salvador-BA), barrio en el que se encuentran ambos templos. A continuación, se aborda un debate en profundidad sobre la percepción y la representación espacial. En el análisis de los resultados, además de las entrevistas y las observaciones de campo, utilizaremos los mapas mentales que construyeron nuestros entrevistados. Los mapas encarnan las distintas formas de vivir, percibir y significar el barrio. Y este conjunto -lo vivido, lo percibido y los significados- encarna los respectivos valores cosmogónicos.

Palabras-chave: Geografía de la religión; Percepción y representación espacial; Mapas mentales; Candomblé; Igreja Universal.

INTRODUÇÃO

Apresentamos neste artigo as percepções e representações espaciais segundo dois grupos religiosos, os candomblecistas do Terreiro do Cobre e os evangélicos da Igreja Universal. O recorte em análise é o bairro do Engenho Velho da Federação (Salvador-BA).

Como declara Eliade (1992), o estudo da religião deve primar por seu traço basilar, a saber, seu caráter sacro. Nesta perspectiva, procuramos evidenciar o espaço vivido transpassado pela religião, depreendendo o sagrado a partir dos valores cosmogônicos dos respectivos credos. Para tanto, compreender a religião enquanto forma simbólica é essencial (CASSIRER, 1994).

A perspectiva trilhada nos permitirá compreender a visão de mundo construída sob a égide do Candomblé e do neopentecostalismo. E se queremos debater as percepções e representações espaciais destes grupos, voltamo-nos, no cerne desta pesquisa, para os adeptos, aos praticantes da religião. É a dimensão espacial da experiência religiosa o desafio a se compreender, ou seja, a religião enquanto vivida (CARVALHO, 2018; 2022). É a experiência do sacro em sua

dimensão espacial o que enseja a percepção e a representação dos grupos em questão.

Este estudo vincula-se, claro está, à Geografia da Religião. Mas o fundamento da abordagem segue os auspícios da Geografia Humanista de inspiração fenomenológica, pois se nosso intuito é destacar a influência da religião na percepção e representação do espaço, temos de mostrar como a religião constrói, matiza, a própria subjetividade de seus adeptos.

E para abordar tais subjetividades sem cair no subjetivismo, pensando no âmbito geográfico, a tarefa é mostrar (concretamente) as práticas espaciais dos grupos religiosos, práticas estas alicerçadas pela cosmovisão religiosa.

E o que devemos entender por práticas espaciais?

Souza (2015) concebe as práticas espaciais como práticas sociais mais ou menos densas de espacialidade entre as quais a organização espacial, a territorialidade, o lugar etc., se tornam componentes prementes da forma de organização, do meio de expressão e/ou dos objetivos a serem alcançados através da ação humana.

No âmbito ontológico, entretanto, toda e qualquer ação (à exceção do pensar) é, no fundo, espacial. Ação é movimento – o que põe em cena o corpo – e todo movimento ressoa através do (e faz ressoar o) espaço (MERLEAU-PONTY, 1999). É dessa simples solicitação que o espaço presta ao corpo que, na lida diária, na vida cotidiana, o viver acontece. É através dessa espacialidade original que se moldam e se vivem regiões, territórios, paisagens e lugares.

São as dimensões pré-reflexivas da experiência, os significados não questionados e determinantes do comportamento (BUTTIMER, 1976) fundamentados pelo fenômeno religioso o que iremos mostrar. A religião edifica geograficidades – o modo de relacionamento do homem com o mundo – específicas.

E a prática espacial que iremos desvelar se trata da experiência do bairro do Engenho Velho da Federação, onde estão situadas a Igreja e o Terreiro estudados. É a partir desta geografia primeira, da abertura do ser ao mundo, do mundo vivido, que veremos uma “densa espacialidade” (fazendo alusão às colocações de Souza [2015]) se manifestar entre candomblecistas e evangélicos,

emergindo o bairro ora como espaço topofóbico ou indiferente, e ora apresentando as cores da topofilia.

Para tanto, serão utilizadas como base as entrevistas com os candomblecistas e evangélicos, bem como as observações de campo. O aporte teórico, amalgamando a forma simbólica da religião ao sagrado (em articulação com as considerações de nossos entrevistados) nos fará compreender a dimensão espacial da experiência religiosa.

Assim, situaremos o modo da relação dos grupos com o bairro em estudo e com o mundo de maneira geral. A religião crava uma maneira de ser, de ser-no-mundo.

É tal maneira de ser que irá engendrar as percepções e representações espaciais as quais iremos nos debruçar. O ponto focal à compreensão desse par percepção-representação se dará mediante – além das considerações teórico-empíricas – à apresentação dos mapas mentais construídos por nossos entrevistados. Este é um caminho metodológico oportuno para compreensão dessas subjetividades (SEEMANN, 2021).

Este artigo se divide, excetuando a introdução e a conclusão, em duas seções. Na primeira, discutimos o que é a percepção e a representação. Na segunda, expomos a dimensão espacial da experiência religiosa – que transpassa maneiras de ser e de “ver” o mundo – recorrendo, para tanto, à apresentação dos mapas mentais.

PERCEPÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Para além de pautar o que são a percepção e a representação, devemos pensar o que são e como se efetivam as percepções e representações do espaço.

Devemos lembrar que a percepção não é mera sensação e nem esta fundamenta aquela. É Merleau-Ponty quem nos explica melhor essa diferenciação e complementariedade.

Não se pode subsumir ser a percepção a simples captação das qualidades físico-sensórias dos objetos; se nos fiarmos a essa concepção, a subjetividade humana se esvai, somos então definidos pelo que os objetos e o mundo em si nos

fazem perceber e penetra em nossa mente por conta de simples apelo físico-neural de nosso corpo.

Além de se constituir num problema filosófico, essa abordagem ainda prima em pecar na explicação dos fenômenos empíricos. Podemos citar os casos dos membros fantasmas, quando, em amputados, portanto, sem o estímulo físico, a percepção dolorosa se sustenta, ou os casos em que enfermos com lesão na região occipital não conseguem apontar no seu corpo qual foi a parte tocada pelo médico, mas que, frente a uma picada do mosquito, sua mão é certa no ponto picado (MERLEAU-PONTY, 1999).

Pensando esse último caso, porque o mesmo estímulo – a sensação do toque ou da picada – pode ser apreendido (percebido!) e o outro não?

Porque a sensação precisa ser “significada” via percepção para tornar-se percepção: a percepção é o próprio fundamento de acesso às coisas, não a sensação. Sem ela, o paciente simplesmente não sabe onde o médico lhe tocara e a questão² é saber porque em um momento nasce a percepção que conforma a sensação e noutro a massa sensória é absolutamente amorfa.

De toda sorte, com esta distinção e complementariedade, já podemos estabelecer o que é a percepção: é o “ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une – que não apenas descobre o sentido *que eles tem*, mas ainda faz com *que tenham um sentido* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 65-66, grifos do original).

Essas considerações podem se referir tanto a um objeto mais ou menos singular como a uma paisagem, familiar ou estranha.

Ao procurar um bombom em minha mochila e tocar uma chave, mal posso confundi-la com outro objeto. Não penso “possui uma base larga e se afina, tem cerdas, deve ser uma chave”, como os pacientes descritos por Merleau-Ponty o

² Merleau-Ponty responde que, na picada, assim como no ato de reverência militar para um oficial, que não é possível de ser feito se se pede para imitar esse movimento para o médico, o corpo não é uma simples massa ajuntada de partes, órgãos e funções, mas é o corpo fenomenal que é agora movido, no âmbito prático, concreto, do mundo. É apenas no “objetivismo” – isolando a atividade de seu contexto habitual – que esses pacientes não conseguem fazer tais ocupações, mas na fenomenalidade do mundo (esse contexto habitual) correlata à fenomenalidade do seu corpo (não tomado como objeto, como impera nas atividades “fictícias”), tais tarefas são cumpridas sem qualquer empecilho. É assim que se explica porque ao toque do médico não se consegue designar a parte tocada e, na picada “real” do mosquito, sim.

fariam – e, assim, mais do que perceber, se evidencia um procedural passo a passo, uma concepção do objeto e não sua percepção.

Bem ao contrário, na nossa percepção simplesmente apreendemos de um só golpe que o alvo alcançado não foi o bombom, mas uma chave.

Também para uma paisagem não operamos como um arquiteto funcionalista que discrimina um isto e um aquilo para cada canto da casa, apreendemos a paisagem em sua unidade. As casinhas apinhadas e diminutas fazem contrastar o gigantismo dos prédios, os arranha-céus achatam ainda mais as casas dos moradores do Engenho Velho da Federação (Figura 1).

Figura 1 - O Engenho Velho e adjacências em visão oblíqua



Fonte: Arquivo pessoal.

Claro que posso me aperceber de um ou outro detalhe primeiramente não visto, ainda assim, entretanto, o detalhe ressoa o todo e, pelo todo, assegura-se sua particularidade enquanto detalhe.

Nossa pauta é a percepção espacial e, portanto, vai além, seja da percepção de um objeto ou mesmo de uma paisagem.

Nos estudos geográficos, a percepção espacial (ambiental) diz respeito não somente à apreensão de formas e cores da paisagem e dos objetos que a compõe,

mas, além, refere-se às formas de viver, valorar e significar este espaço (ambiente). Aqui, a própria percepção da paisagem sai de certo formalismo, como em nossa análise da Figura 1, e passa a evocar uma dimensão existencial da percepção da paisagem.

Ademais, a percepção atrela-se aos processos cognitivos que alimentam a possibilidade do conhecimento. Adentramos, assim, na representação, ela própria também substancialmente relacionada à percepção (e cognição).

A representação tem o caráter basilar de mediação do real e, neste ensejo, de fundamentação do próprio real. Isso quer dizer que só conhecemos e vivemos a partir de nossas representações (LEFEBVRE, 2006).

Em nossa escalada evolutiva, quando a seleção natural nos dotava não somente nos aspectos corporais, mas também nos cognitivos, deixamos de viver num universo meramente físico, adentramos um universo simbólico (VALLE, 2001). A linguagem, a religião, ciência e arte são constituintes desse universo. O mundo humano é essencialmente simbólico:

O homem não pode mais vê-la [a realidade], por assim dizer, frente a frente [...]. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos, ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica quanto na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos (CASSIRER, 1994, p. 48-49).

É precisamente nesta esteira que a representação fundamenta o real, como defende Lefebvre (2006). E, da mesma maneira que há uma íntima relação entre sensação e percepção, o mesmo se dá entre percepção e representação. Tanto no âmbito objetal, como, mais substancialmente, da percepção espacial em sentido lato: de viver, experienciar, sentir, compreender o espaço.

No âmbito das relações estritas sujeito-objeto: Davidoff apresenta o caso da tribo Himbaque, sem a palavra azul em seu vocabulário, ou seja, sem a representação da palavra, simplesmente encontrava imensa dificuldade para, em telas com cubos azuis e verdes, discriminar quais deles eram os azuis (NOGUEIRA, 2017). Sem a representação, o real fraqueja, não ganha vazão. O azul simplesmente não era percebido.

Quanto à percepção espacial entremeada pela representação, deixemos para abordá-la posteriormente, quando adentrarmos na análise segundo os respectivos credos acerca do Engenho Velho da Federação. Mas como o exemplo anterior, em que pese explicitar muito bem como a representação incide sobre a percepção, ele não desvela a mútua influência entre ambos os termos e nem explicita a representação como forma de “ver” (no sentido mais amplo da palavra) o mundo, a vida, a si, os outros.

Por isso, já agora podemos fornecer um exemplo desta fundamentação recíproca percepção/representação. O caso é tomado de Bourdieu (1983), quem analisa a transição do esporte abnegado da elite, o *rugby*, transformado em esporte de massa, popular.

A prática esportiva diferia entre os adolescentes da burguesia frente às camadas rurais e médias. Aqueles resguardavam uma nostalgia pelo *rugby* universitário dominado por elegantes corridas, manifestavam “dificuldade em reconhecer [...] o culto do *team spirit* no gosto pela violência” e na exaltação “ao sacrifício obscuro e tipicamente plebeu [...] que caracteriza os novos jogadores” (BOURDIEU, 1983, p. 13). A prática burguesa estava imersa na abstenção do próprio jogo, sua inclinação tendia à “atividade para nada, dimensão fundamental do *ethos* das ‘elites’ que sempre se vangloriam de desinteresse [...] em relação aos interesses materiais” (BOURDIEU, 1983, p. 5).

A percepção negativa quanto às transformações no esporte respondia às representações – entendidas enquanto visão de mundo, o que engloba a si e o outro, mesmo o bom e o ruim, o belo e o abjeto – da elite francesa. O modo de perceber assenta-se no caráter mediador do real da própria representação. Uma “lente”, como expressa Cassirer (1994), que enxerga o esporte enquanto perdendo sua essência. Já para as classes populares, com outra “lente”, somente agora o esporte torna-se interessante (afora os mecanismos de popularização, como a mídia e afins) e dialoga com sua visão de mundo:

[os valores da classe popular] se harmonizam com as exigências correlativas da profissionalização [esportiva] [...], tanto da racionalização da preparação (treinamento) quanto da execução do exercício esportivo, imposto pela busca da maximização da eficácia específica (BOURDIEU, 1983, p. 13-14).

Nos exemplos colhidos se nota como a representação não, exatamente, substitui o percebido, mas atua desde a compreensão dos detalhes ou do conjunto do objeto (como no caso da aldeia Himba) à valoração subjacente da visão de mundo (como ocorrera com o *rugby*) acerca de tal ou qual fenômeno.

Ainda mais imperioso, esses exemplos evocam a necessidade de um olhar atento à dimensão cultural e, portanto, social, na temática da percepção-representação. Se a percepção se matiza e se concretiza por um sujeito particular, este sujeito encarna em si valores, preferências, medos e desejos que são socialmente ancorados. “Os dois fenômenos” – a percepção junto ao seu enlace cognoscente e a vida social – “são dois momentos de um todo único: o indivíduo em situação num certo meio histórico” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 67). Num certo meio histórico e geográfico, frisaríamos.

E pensando o tema frente às questões espaciais, da percepção e representação do espaço, as considerações de Oliveira (2009, p. 61) sintetizam nossos argumentos, pois quando se inquirir a percepção ambiental, trata-se, no fundo, de visão de mundo, desse mundo humano (o que não relega o físico-natural): “é uma atitude, uma posição, um valor, uma avaliação que se faz do nosso ambiente”.

Procuramos compreender essa atitude, essa avaliação/valoração do espaço segundo os grupos religiosos discriminados. O par percepção-representação imbuído pelo espírito religioso marca uma maneira de ser. Recuperando as palavras de Oliveira, marca uma posição, uma postura no mundo na qual o Engenho Velho emerge com uma candente particularidade religiosa.

PERCEPÇÕES E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS SEGUNDO CANDOMBLECISTAS E EVANGÉLICOS

Iniciamos essa seção apresentando duas notas etnográficas oriundas dos trabalhos de campo, explorando momentos banais da vida cotidiana.

“O ponto de encontro é na Igreja, lugar onde se deve cumprir uma oração antes de iniciarmos as atividades, no presente caso, ir até um ginásio esportivo. ‘Senhor, nos dais fé e nos guie hoje e sempre. Vamos ir e voltar em segurança,

pois cremos em ti, Senhor. O Engenho Velho tem seus problemas, o Senhor tem o livramento. Vamos na paz do Senhor promover esse encontro entre a juventude da Igreja” (DIÁRIO DE CAMPO).

“Ir ao Terreiro é caminhar até a Igreja, caminhar até a Igreja é ir ao Terreiro, ambos estão, literalmente, frente a frente. [Estou] Indo para Igreja, três membros do Cobre estão às portas do Terreiro, sentados em cadeiras, bebendo cerveja e fazendo um pequeno churrasco, conversando com quem por ali passa. Seu Terreiro – que é também a moradia da família – não deixa de ser um lugar para viver o bairro” (DIÁRIO DE CAMPO).

O que essas descrições do mundo da vida revelam? Atribuir o qualitativo de “banal” como fizemos em nosso parágrafo inicial não quer dizer que estas situações fossem mais ou menos desimportantes, sem significação. Quer dizer apenas que tais situações compõem o cotidiano dos grupos.

Marcam maneiras de ser e de viver o bairro. Evocam percepções e representações distintas, nos dão os indícios das diferentes maneiras de experienciar o bairro e mesmo o mundo. Senão, vejamos.

O Engenho Velho se afigura como um bairro periférico em termos socioeconômicos e, desde 2008, viu o número de conflitos pelo tráfico de drogas aumentar em demasia. Foi neste contexto que a fala da liderança jovem foi empregada.

Interpretamos que o bairro emerge, para o grupo evangélico, como uma paisagem do medo (TUAN, 2005).

O medo, é verdade, se encontra presente não só entre os evangélicos; uma candomblecista, por exemplo, nos afirmou “não ter vontade de ir ali numa esquina por conta do que o bairro tá vivendo” (D. Marta). Mas o bairro, seja na representação, seja na percepção, escapa, para os candomblecistas, da penumbra da paisagem do medo. Porque?

Porque, apenas para os evangélicos, dois medos dos mais profundos tendem a fusão: medo de perda da vida e da desgraça personificada (TUAN, 2005) – “a bala perdida é guiada pelo diabo e atinge quem não tem Deus”, berra o Pastor em culto. Não se trata mais, a violência, tão-somente, de um problema

social, é também transcendental. O temor não se desfaz, deve-se estar atento com as “palavras, as ações, o vestuário, os prazeres, tudo” (Fábia), pois por qualquer brecha os demônios adentram na alma humana.

E no ideário neopentecostal, o Diabo se materializa nos terreiros. No carnaval não tem um terreiro que fica aberto, nos diz o Pastor, uma vez que os adeptos do Candomblé (supostamente) mandam seus demônios para destruir a vida das pessoas e, aqui, o Sacerdote nos conta uma história: ouviu dizer uma Mãe de Santo afirmar que iria fechar o terreiro para que os demônios pudessem destilar maldades no carnaval.

Historicamente, o bairro teve como seus primeiros núcleos os próprios terreiros, faz parte da paisagem e da identidade do Engenho Velho. Um motivo a mais, portanto, para os neopentecostais temerem o lugar que gravita entre a absoluta indiferença e a topofobia.

Topofobia por conta dessa “interpretação” segundo os auspícios religiosos, topofobia que reverbera com mais força para os jovens do que para os mais velhos. “Eu tenho pressa em me mudar daqui”, como declarou Fábia (15 anos), contrasta fortemente com a fala de sua mãe, uma senhora, sobre uma “identidade boa” (D. Neide) do bairro.

Como D. Neide, outros entrevistados pontuaram esse caráter vago e aparentemente positivo quando indagadas sobre qual seria a identidade do Engenho Velho. Porque, então, dizer que o bairro aparece como um espaço indiferente? Não se trata de uma “identidade boa”?

Bom, primeiro que “identidade boa” é o mesmo que dizer “não sei falar disso” (D. Maria). Quando perguntado para D. Neide o que seria essa boa identidade, lhe faltava palavra para explicar, não se sabia que identidade era essa – não-resposta impossível de ser encontrada entre os candomblecistas, que citavam (maciçamente) a cultura negra, as religiões de matriz africana, a “cultura popular do pequeno comércio, de um conhecer o outro, todo mundo se conhecer” (Jango). Alguns candomblecistas, inclusive, citavam as religiões de maneira geral, saindo do seu particularismo e pontuando a presença das vertentes evangélicas como perfazendo a identidade do bairro.

Adiante falaremos em maior detalhe acerca do povo de santo, mas porque esse vazio predominava quanto aos evangélicos acerca da identidade – da representação – do bairro?

Porque a cosmologia cristã apregoada pela Universal pauta como cerne central do credo a vida com Cristo e, à vida com Cristo, o mundo é destituído de qualquer significação que não seja negativa, afinal, como alicerça a Bíblia, “o mundo jaz no maligno” (BÍBLIA, João, 5:19, 1993). A “lente” cristã, a cosmogonia pautada pelas vertentes neopentecostais, representa e estrutura o mundo como nada mais que passagem, distração à qual se deve ter cuidado, pois a vida mundana é uma armadilha para quem quer a vida eterna. A liturgia recupera os prenúncios do cristianismo primitivo, assentado no dom dos milagres e na estreita retidão moral (CAMPOS, 2005).

À vida com Cristo reside o não pecar, um e outro estão no mesmo plano, um fundamenta o outro. Se o mundo é fonte do mal, o não pecar significa o aborto do mundo.

Devemos lembrar que, se o sagrado faz referência ao divino, pode significar ainda “algo execrável que deve ser rechaçado. Sagrado pode chegar a significar ‘execrável, condenável, sinistro’ [...]” (TRÍAS, 2000, p. 121). A negação do espaço, do mundo – esse ente execrável – é tão sacra quanto a vida com Cristo e ambos não se dissociam nessa busca à vida eterna no céu ao lado de Deus, garantia da salvação pessoal (CARVALHO, 2018).

Apenas assim se pode entender a resposta de D. Bia ao perguntarmos acerca de suas sociabilidades no geral e se há algum lugar que gostas de ir para se divertir:

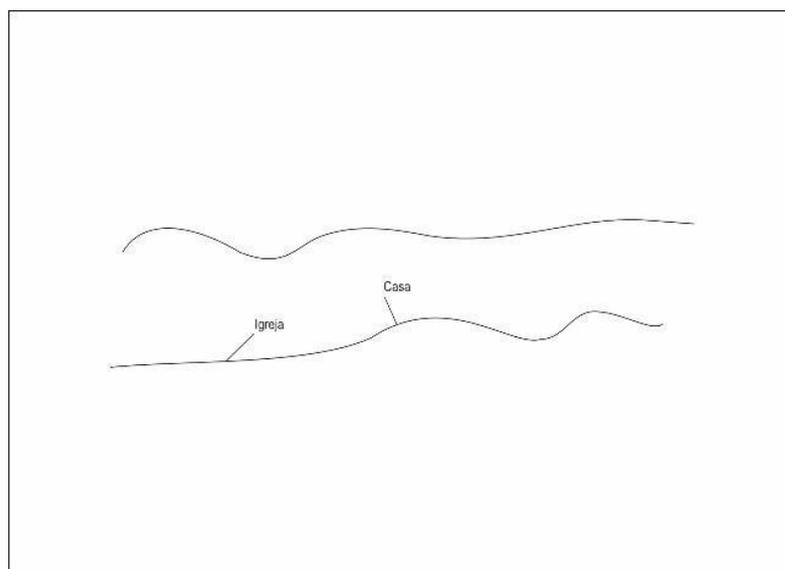
“Lugar nenhum. Não tenho vontade não; eu não vou mais à praia, não tenho mais vontade; não vou, assim, a um zoológico, esses passeios, assim, nenhum. Só aqui mesmo [Igreja] e daqui vou pra Catedral [maior templo da Universal de Salvador] também pra reunião de três horas, domingo” (D. Bia).

É o tripé casa-igreja-trabalho que comanda as sociabilidades destes indivíduos. O mundo perece à luz religiosa. Por isso que, pensando nos mais velhos, pensando naqueles que não queriam mudar-se e que não apresentavam qualquer desprezo odioso pelo lugar, que afirmavam explicitamente gostar do Engenho Velho – “eu gosto de morar aqui”, como declara D. Bia – terminavam

por afirmar em outro momento da entrevista, ao perguntarmos se o Engenho Velho tem algum significado especial para si, taxativamente: “pra mim, só mesmo a Universal” (D. Bia).

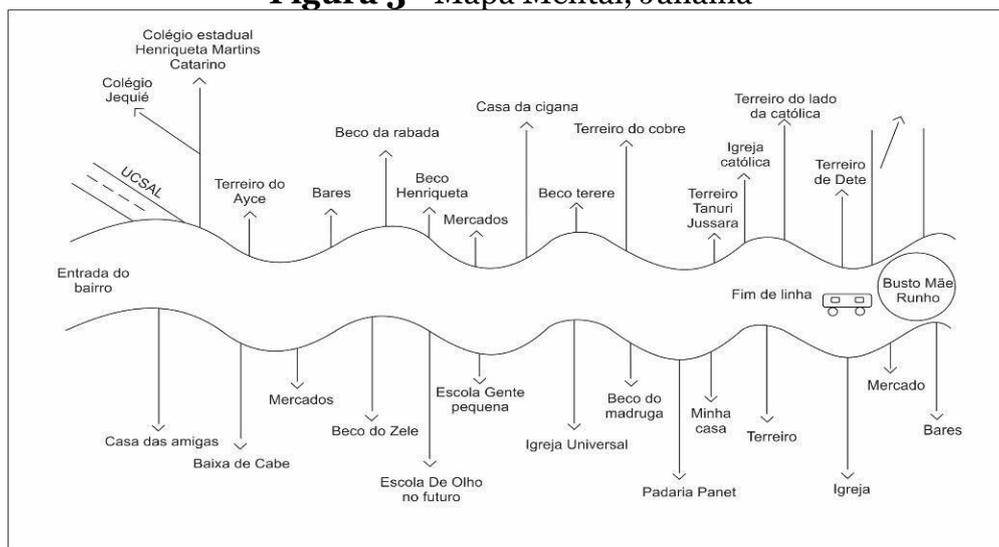
No geral, o bairro é vivido e percebido como espaço tofóbico, no máximo, indiferente. Em ambos os casos, o alheamento do mundo. O sagrado – a cosmologia religiosa – baliza os modos de percepção e experiência do espaço. Vejamos os primeiros mapas mentais.

Figura 2 - Mapa mental, D. Mary



Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 3 - Mapa Mental, Janaína



Fonte: Carvalho, 2022.

Começamos nossa análise afirmando que não houve, por parte dos entrevistados, nenhuma animosidade com relação à feitura dos mapas. Quem se revelou contrário a construí-lo e deu a entender que não iria fazer o mapa, optamos por não insistir. Desse modo, a diferença disposta nos mapas não se explica por boa ou má vontade e nem por outras características sociais e culturais que não fosse a religiosa (sem contar, claro, as variações por conta da singularidade de cada entrevistado). Em termos econômicos e escolares, as variações entre candomblecistas e evangélicos é muito próxima, pelo menos no Engenho Velho, para se explicar, por aí, as diferenças entre os mapas mentais.

Enfim, ao solicitar dos entrevistados o desenho, foi posto o seguinte: “gostaria que você colocasse no mapa os locais que são importantes pra você ou relevantes para o bairro”. A solicitação à composição do mapa aconteceu após a realização das entrevistas e tinha como ideia-base que os religiosos pudessem, através de seus mapas, representar o bairro (tal ideia lhes era transmitida por parte do pesquisador).

Porque um mapa é tão detalhado e, noutro, impera o vazio?

Seemann (2014) aponta que mapear é tomar a medida do mundo, uma medida não exatamente métrica dos projetos cartográficos tradicionais, mas, podemos dizer, pode o mapa também evocar uma medida do vivido.

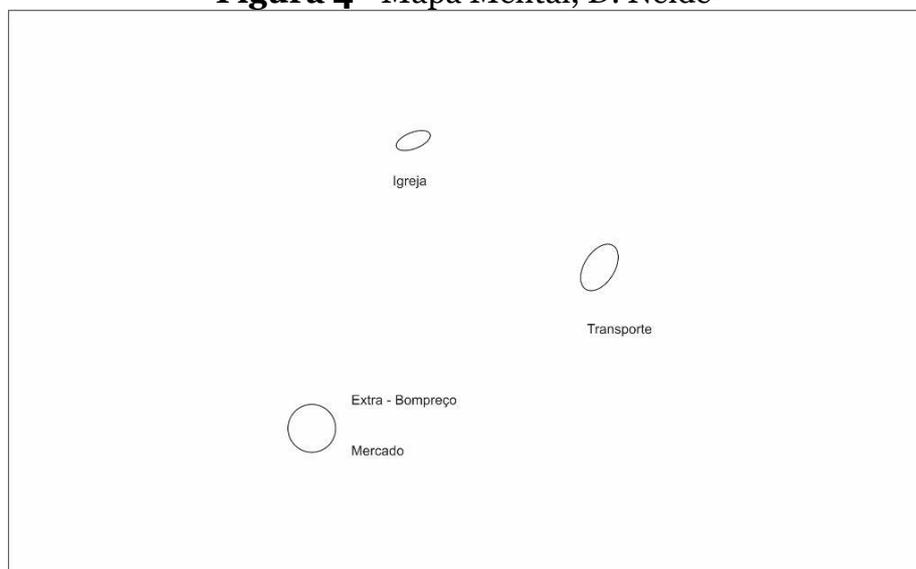
Como alerta Oliveira (2002, p. 192), não devemos esquecer “que a percepção e a cognição estão atreladas à representação, e tratar de representação é tocar em cheio no problema básico da geografia – os mapas”. Tais mapas, porém, podem ser outros além daqueles formais da cartografia tradicional – e é aqui que se realça a importância dos mapas mentais no contexto deste estudo, pois eles revelam a “percepção ambiental de uma maneira *concreta*” (SEEMANN, 2003, p. 3, grifo do original).

Os mapas mentais se constituem como um recurso metodológico para compreender a percepção e a representação espacial em um formato material passível de ser lido sem a preocupação com questões escalares, de precisão ou acurácia, já que o importante no desenho não é cientificidade, “mas a representação e a comunicação das relações espaciais” (SEEMANN, 2021, p. 189). O que se realça é uma cartografia do vivido, tais mapas indicam maneiras particulares de ver e de fabricar o mundo.

Podemos agora, parcialmente, responder à pergunta: porque num mapa impera presenças e no outro, ausências?

O mapa mental construído pelos membros da Igreja ressoa o vazio por conta da representação religiosa de mundo que torna o próprio nada mais que ausência e armadilha para desvirtuar a fé – como corrobora Fernandes (2013), o mundo se divide entre espaços da salvação (onde o braço da Igreja se estende) e da perdição (tudo mais). Não é que os evangélicos não percebam (notem) os mercados, terreiros, outras igrejas e afins, é que o mundo em geral e o Engenho Velho em particular não têm importância, o espaço (o mundo) e o lugar (o Engenho Velho) não lhes atravessam, não compõem seu ser, sua identidade pessoal, sua história. O mapa de D. Mary não foi, de forma alguma, exceção.

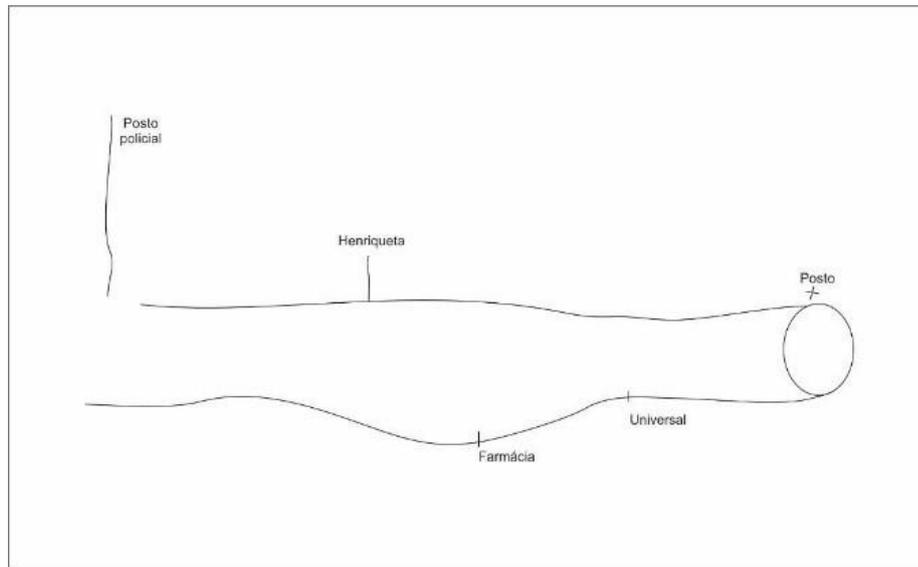
Figura 4 - Mapa Mental, D. Neide³



Fonte: Carvalho, 2022.

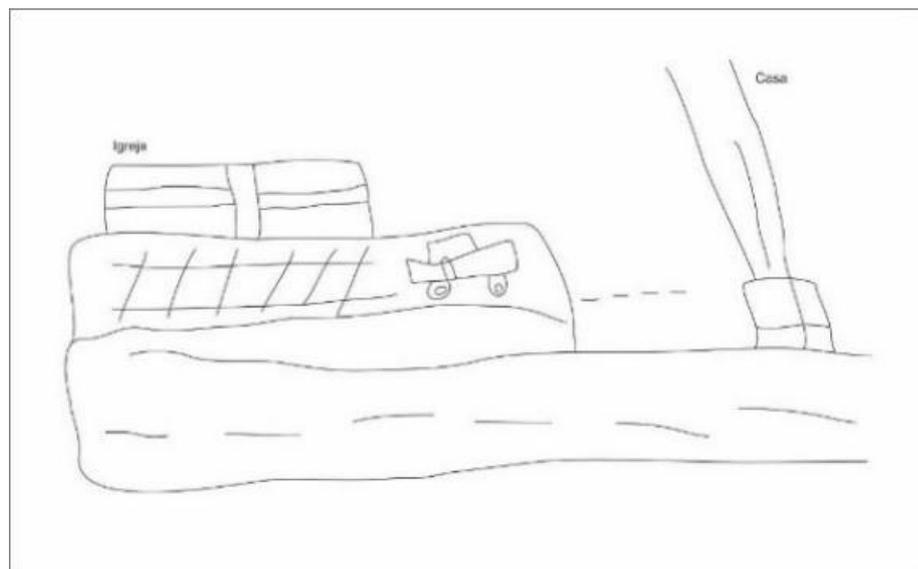
³ É digno de nota que este mapa apresenta os elementos discriminados de uma forma dispare frente à disposição dos mesmos na realidade. Aqui se seguiria uma linha reta entre os três elementos, enquanto a entrevistada os assinala compondo um triângulo. Em nossa interpretação, isso é mais um indicativo de que, em geral, para estes evangélicos, pouco importa esse mundo mundano, senão e exclusivamente a vida com Cristo.

Figura 5 - Mapa Mental, D. Bia



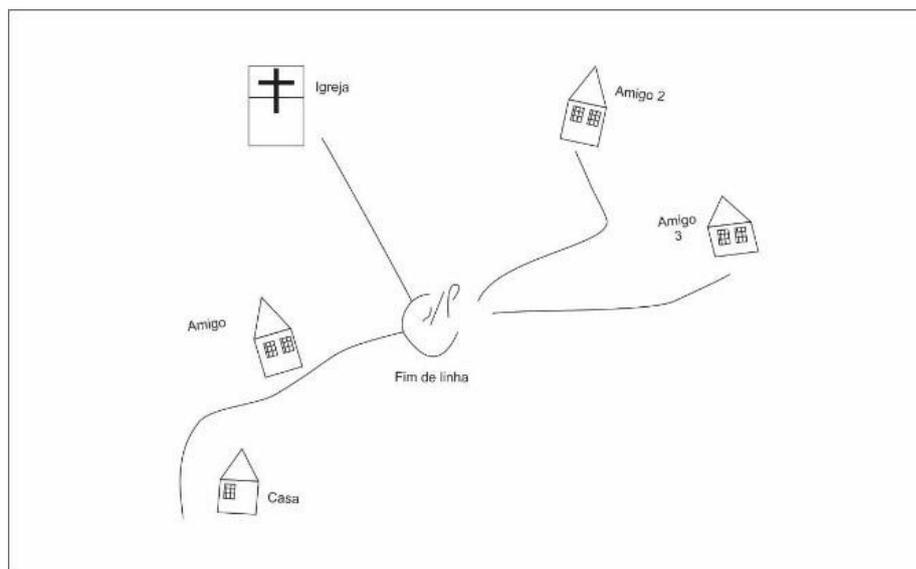
Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 6 - Mapa Mental, Caio



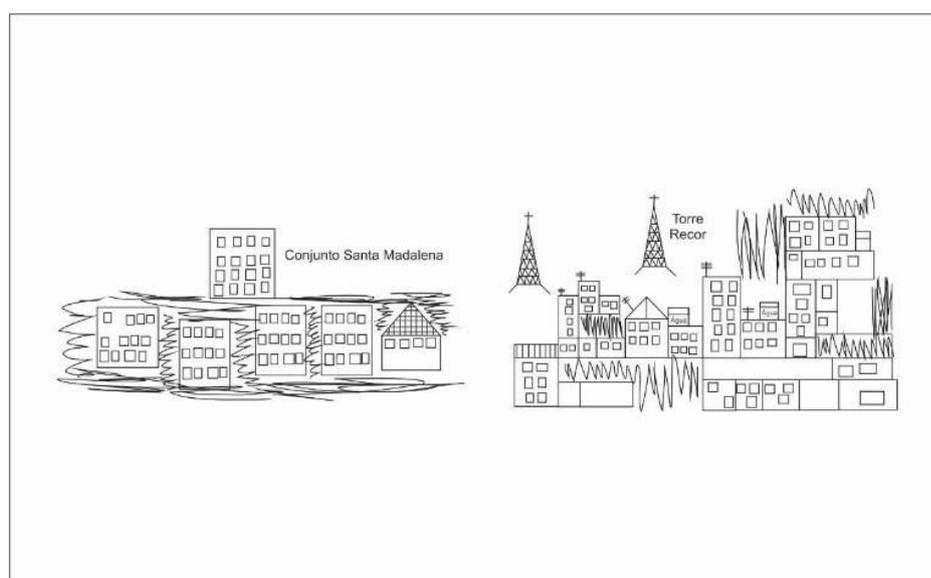
Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 7 - Mapa mental, Gabriel



Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 8 - Mapa mental, Henrique



Fonte: Carvalho, 2022.

Os dois últimos mapas podem ser apontados como exceção, são mais complexos, envolvem outros referenciais. A Figura 7 com laços pessoais e a Figura 8 com elementos do bairro. Algo explica essas exceções?

Henrique, quem nos apresentou o último mapa, pediu para realizar tal tarefa em casa e recebi com surpresa o material, havia sido bem diferente dos demais mapas evangélicos. Ao elogiar a capacidade pictórica do jovem, ele afirmou ter sido, na verdade, relativamente simples fazer o desenho. “Foi só, de

minha casa, ver os prédios e desenhar” (DIÁRIO DE CAMPO). Ou seja, ele não representou os lugares significativos a si e para o bairro, não trouxe no mapa sua visão de mundo, apenas aquilo que, com a vista, podia abarcar com o olhar. Primeira exceção explicada.

Comparando com Henrique, a segunda exceção, o mapa e o caso de Gabriel, é, digamos, mais genuíno. O jovem foi o único entrevistado que, em sua vida social, apresentou laços interpessoais que se estendem para além do braço da Igreja. Se se situa para além da Igreja, ele habita o mundo. Seu mapa mental, por isso mesmo, é mais amplo. Se ainda não nos traz nenhum elemento geral acerca do bairro (ele próprio, o bairro, carente de significação para si, segundo afirmou em entrevista), representa a casa de seus amigos. Vejamos como isso é visto, por exemplo, por sua irmã.

“Entrevistador: Pela notável semelhança física, eu sei que você tem um irmão e você não o colocou entre os quais vivem a fé [a jovem havia citado que ela e sua mãe viviam sob a égide cristã]. Então, qual é a diferença prática, no cotidiano, entre o seu irmão e você, por exemplo?”

“Fábia: Ele não tem intimidade com Deus [...]. Além do mais ele faz as mesmas coisas de uma pessoa mundana.”

“Entrevistador: E que coisas são essas?”

“Fábia: Ele é como um adolescente incrédulo (Fábia).”

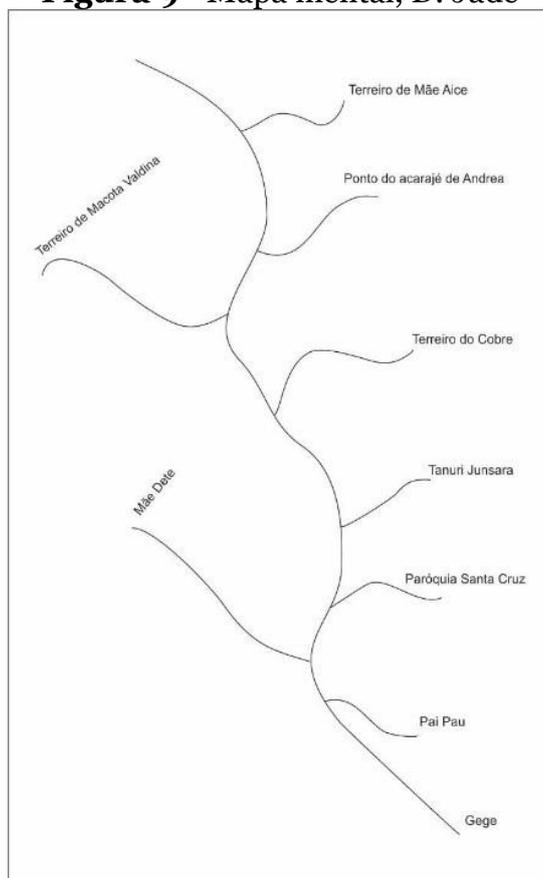
Nota-se a condenação pelo que for e vier do mundo. Romper as grades da prisão conformada pela Igreja e habitar o mundo é macular o sagrado da religião. Certamente por isso que, apesar de viver sob os auspícios pregados pela Igreja (como fez questão de frisar reiteradamente na entrevista sempre que falava das sociabilidades extrínsecas à Universal) e de frequentar sistematicamente a instituição religiosa tal qual sua irmã, aos olhos da caçula, Gabriel é visto “como um adolescente incrédulo”, “do mundo”.

Seria muito interessante ver um mapa construído por Fábia, mas ela foi uma das pessoas que não se mostrou disposta a fazer.

Podemos passar aos candomblecistas e compreender tamanho detalhe na representação do bairro.

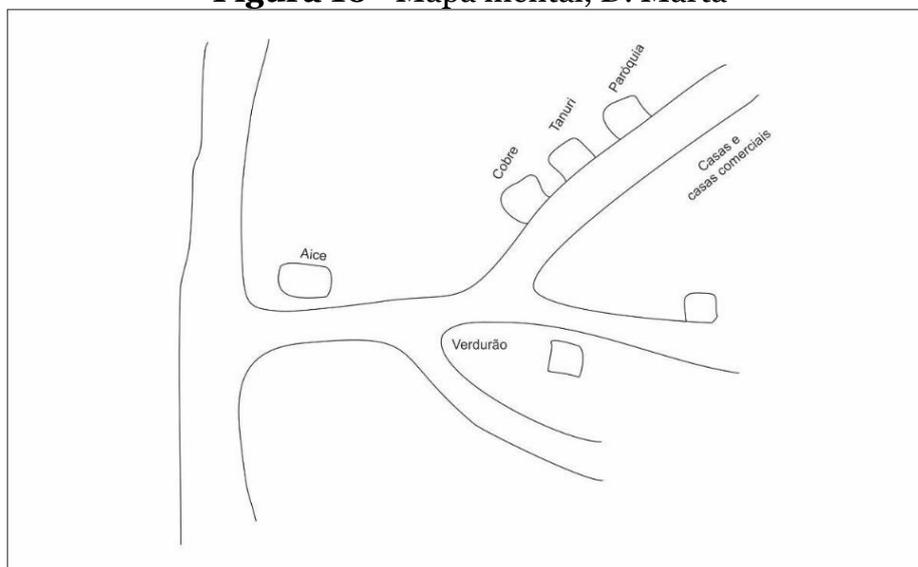
Também o primeiro mapa feito por uma candomblecista não foi uma exceção.

Figura 9 - Mapa mental, D. Jade



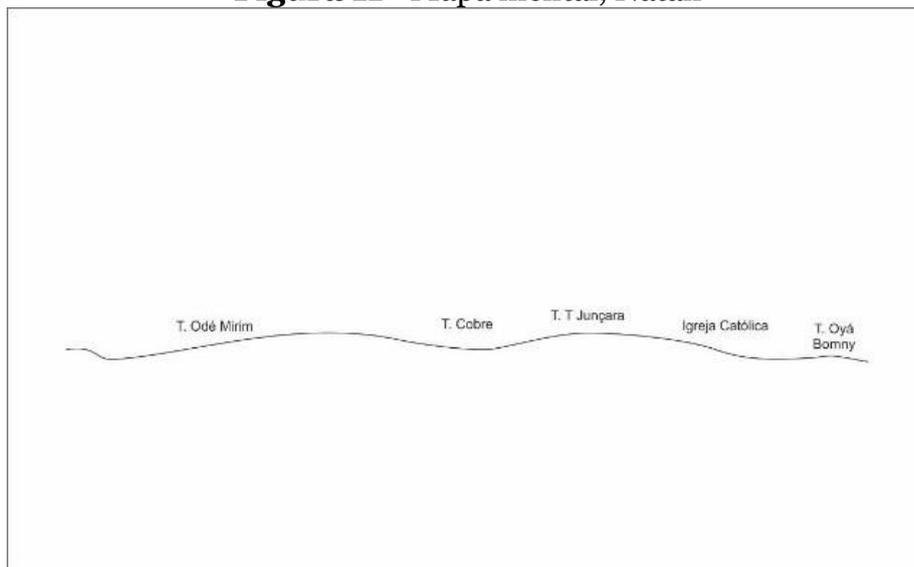
Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 10 - Mapa mental, D. Marta



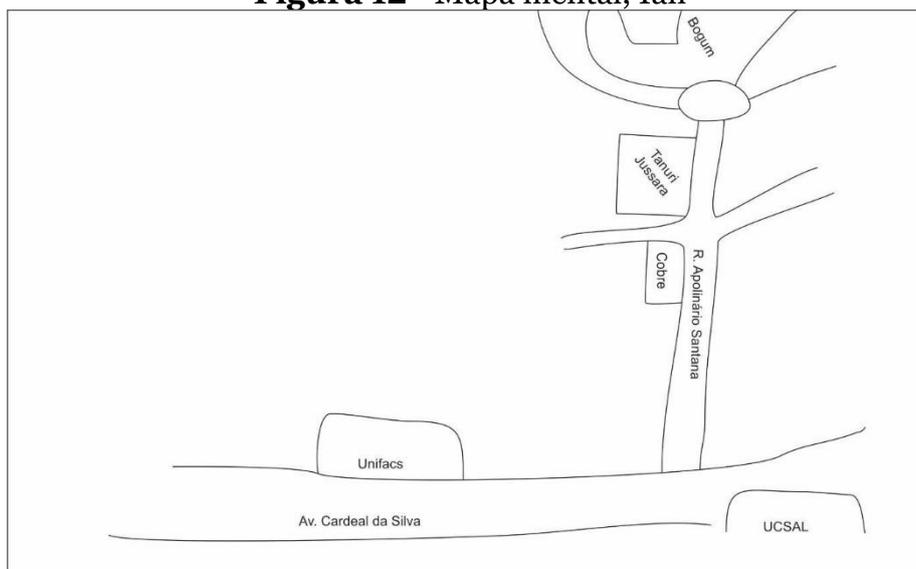
Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 11 - Mapa mental, Natan



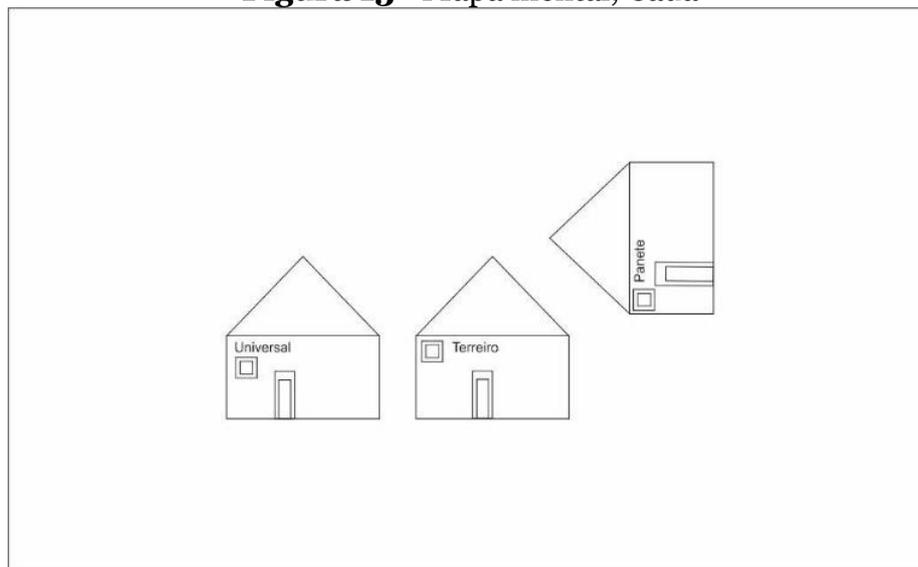
Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 12 - Mapa mental, Ian



Fonte: Carvalho, 2022.

Figura 13 - Mapa mental, Cauã



Fonte: Carvalho, 2022.

Nota-se facilmente como os mapas dos candomblecistas são mais complexos, apresentando mais elementos. Apresentam mais referenciais porque estes dialogam consigo, o lugar fala a si, está integrado em seu ser.

A maioria das grafias que compõe os mapas refere-se aos terreiros do Engenho Velho, mostrando certa unidade que permeia o candomblé, pelo menos ao referido bairro (diferentemente dos evangélicos que não puseram qualquer igreja que não a sua). Destaca-se ainda a presença da Igreja Católica que aparece em três mapas (figuras 3, 10 e 9) e da própria Universal, em dois (figura 3 e 13). Assim, ao contrário de Beniste (2004), que questiona o fundamento comum à ética africana no Brasil, em nosso caso deu-se o oposto com a referida unidade, que, além dos mapas, se manifesta, igualmente, nas representações e valores perante o bairro (como veremos adiante).

Devemos ainda apontar que, se apenas D. Marta colocou em letra “casas comerciais”, diversos outros dos seus pares expressavam verbalmente “aqui você tem uma barbearia”, “aqui você tem um mercado” etc. E isso em nenhum caso, absolutamente nenhum caso, aconteceu dentre os evangélicos.

O único mapa que podemos equiparar ao dos evangélicos foi o último apresentado. A representação feita pelo entrevistado, entretanto, teve uma influência decisiva deste pesquisador, pois, ao solicitar a tarefa e entregar a folha à Cauã, deixei à mostra, sem querer, o desenho de Henrique (Figura 8). Sem a

mesma capacidade no desenho, Cauã só pôde representar seu terreiro, a Universal e uma padaria. Acredito que, sem visualizar o desenho, sua representação seria mais rica.

É hora de apresentarmos a cosmogonia africana para compreender como o bairro é percebido, vivido e representado. A representação religiosa fundamenta o percebido e o vivido do bairro. Ambos fundamentam a representação imagética (o mapa mental) do Engenho Velho.

Diferentemente do caso cristão, quando pudemos acompanhar de perto os valores religiosos transmitidos nos cultos e ritos, no candomblé nos é vedada essa possibilidade. Podíamos até participar dos rituais, mas seus valores são transmitidos de outras formas, é uma religião, digamos, muito mais intimista.

A compreensão da cosmovisão religiosa veio tanto daquilo que os entrevistados nos falavam acerca de sua religião, do que é a sua religião, do que ela representa, como ela concebe o mundo, bem como através de trabalhos acadêmicos sobre o candomblé.

Oliveira (2006) estabelece três pontos que extravasam e materializam a cosmovisão religiosa do candomblé: integração, diversidade e senioridade; nosso entrevistado, Ian, adiciona ainda a reciprocidade, e são sobre estes pilares que agora discorreremos.

Começemos com a máxima da reciprocidade, “o que você faz, o que você constrói, retorna pra você; por isso que é uma religião articulada em torno da ideia de oferenda” (Ian). Essa relação de reciprocidade, vale dizer, não se dá apenas com relação ao Orixá ou somente à comunidade-terreiro a qual se pertence, permeia toda a esfera da vida social.

Reciprocidade indica uma relação, relação esta que é ancorada no par integração-diversidade. “Na visão de mundo africana **tudo está em tudo**, isto é, tudo se complementa [...]. Elas [as partes] sempre estão interligadas em um todo” (OLIVEIRA, 2006, p. 117, grifos do original).

A integração supõe e exige, então, uma abertura à alteridade, só se integra aquilo que é diverso e que, na integração, mantém-se diverso sem cair na homogeneidade. Ademais, a diversidade é fundamental, seja para os ritos – que são coletivos no candomblé – seja para a vida social, assevera Ian. No candomblé se apregoa o todo.

O todo em sua integração-diversidade se tornava explícito quando inquiríamos os entrevistados acerca do que o candomblé nos diz o que é o mundo: é por essa integralidade que se explica porque falar da religiosidade em geral à definição da identidade do bairro e não somente do candomblé. É por isso que a Igreja Católica aparecia nos mapas (e não somente por conta de um possível sincretismo); idem para a Igreja Universal.

Pudemos compreender, pois, parte das representações dos mapas dos candomblecistas. Mas como explicar esse laço topofílico num bairro tão carente? É essa topofilia, inclusive, que nos permite ver a complexidade dos mapas para além dos centros religiosos.

Compreender o prisma cosmogônico da ancestralidade é aqui basilar. Segundo Oliveira (2006, p. 119, grifos do autor), de nada adiantaria falar em integração e diversidade “se não falássemos em **ancestralidade**”.

Com efeito, a tradição não existe sem a ancestralidade. Note-se o caráter integrativo desta cadeia de raciocínio [...]. Quem conta a história do eu é a tradição. A história do eu está vinculada à história de seus ancestrais. O eu faz parte de um todo e é importante justamente na medida em que compõe esse todo, e não ao contrário. É por isso que podemos dizer que sem ancestralidade não há identidade (OLIVEIRA, 2006, p. 120).

Essa ancestralidade articula o Engenho Velho à dimensão mítica, sacra. Para a cultura africana, a ideia do tempo não está dissociada da ideia de lugar e nessa constante reabertura à ancestralidade, à tradição, essa intermediação com os ancestrais se faz em um lugar – *o Engenho Velho!* Nele está a história do seu grupo sócio-religioso, e, por outro lado, é através dele (desse lugar) que há a interconectividade com a tradição, com os ancestrais. Assim, o espaço topofóbico ou indiferente pelo prisma dos evangélicos neopentecostais encontra uma contraposição poética junto aos candomblecistas: o espaço emerge como sagrado.

É por conta desses fundamentos o entendimento do denso sentimento topofílico que une o ser à Terra, o candomblecista ao Engenho Velho. A experiência do bairro é tecida sob a luz da cosmovisão africana, da representação religiosa.

A experiência do bairro, no presente caso, não é o de sua negação, o que seria negar a própria experiência do bairro, mas a de sua valorização, o bairro se torna, aqui, um lugar, um lugar dotado de lugaridade.

Relph (2014) concebe a lugaridade como o fundamento do lugar no enlace que articula os sujeitos e grupos com os significados do lugar. Se este enlace não se constitui, se o lugar perde sua significação, se o lugar nada diz e em nada dialoga conosco, o fundamento do lugar se esvai e o que temos é, então, um lugar sem lugaridade. A perspectiva da presença ou ausência de lugaridade não se dá unicamente pela particularidade material e simbólica, mas, como se nota pela representação do Engenho Velho, pelas diferentes formas de ser que marcam os sujeitos e os grupos sociais. Para os evangélicos, um lugar sem lugaridade. Para os candomblecistas, um lugar no sentido pleno atribuído pela Geografia Humanista.

Por ser vivido, pode ser representado. Por isso a riqueza dos mapas dos candomblecistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mostramos como as distintas religiões em estudo ancoram representações específicas acerca do mundo. São tais representações que alicerçam e fundamentam as formas de viver e experienciar o bairro. Através das representações, as práticas espaciais de ambos os grupos ganham forma perante o Engenho Velho, ora tornando-o um espaço topofóbico ou indiferente, um lugar sem lugaridade, ora tornando-o o fundamento de um laço topofílico, um lugar com lugaridade. Esta é uma das faces da dimensão espacial da experiência religiosa.

A percepção joga, às questões discutidas, um papel basilar. As representações religiosas para serem vividas enquanto tais ancoram-se nas percepções que elas engendram, percepções estas que retroalimentam e dão vitalidade às representações de cada credo. Dois exemplos: um galho de uma árvore caindo aos poucos, devagar, se deu pela ação do Orixá para que ninguém se ferisse, interpretou uma candomblecista (RAMOS, 2013); um eclipse lunar foi visto como o sinal da volta de Jesus, interpretaram, um tanto alvoriçados, alguns evangélicos. Nada mais que maneiras de perceber o mundo através da representação alicerçada pela religião. Em ambos os casos, representação e percepção tendem à fusão.

O cotidiano vivido do bairro, em suas dores e suas alegrias, entre a topofobia e a topofilia, fomentam as percepções dos respectivos credos. É na tessitura do mundo da vida, dos fatos banais – da árvore que cai ao eclipse – que o par percepção-representação ganha corpo e fundamenta as práticas espaciais discutidas.

O que os mapas mentais têm o mérito de desvelar é, justamente, esse amálgama entre percepção-representação e as práticas espaciais. Tais mapas contam uma biografia (SEEMANN, 2021): Ian, professor, nos apresenta as Universidades; Gabriel nos fala de deus amigos.

Mas os mapas não contam apenas uma *biografia*, uma espécie de “sociografia” se esboça e ganha relevo, está para além do individual. É uma marca social que, em nossos mapas, está inscrita (KOZEL, 2013). Uma marca social fundamentada pela religião. Uma marca social preñhe de espacialidade, nem que seja, dentre os evangélicos, para negá-la.

Para concluir, devemos afirmar que nossas colocações escapam ao particularismo das instituições analisadas. Qualquer igreja que tenda a apoiar sua cosmogonia na extrema dualidade entre Deus e o Diabo tende a implicar neste corte do mundo. Para os terreiros, também seus valores não são exclusivos ao Cobre. O mapa de D. Marta, por exemplo, é muito similar aos demais e a senhora pertence a outro terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENISTE, J. *Òrun – Àiyé*: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamento. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOURDIEU, P. Como é ser esportivo? *In*: BOURDIEU, P. (org.) **Questões de sociologia**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 136-153.

BUTTIMER, A. Grasping the dynamism of lifeworld. *In*: **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 2, 1976, p. 277-292, Washington. Annals [...] Washington – USA.

CAMPOS, L. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo,

n. 67, p. 100-115, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi67p100-115>. Acesso em: 24 jul. 2022.

CARVALHO, C. Experiências religiosas e dimensão espacial. **Mercator**, Fortaleza, v. 17, p. 1-15, 2018.

CARVALHO, C. **A dimensão espacial da experiência religiosa**: práticas e representações entre candomblecistas. Salvador: EDUFBA, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4215/rm2018.e17006>. Acesso em: 24 jul. 2022.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, D. Juventudes, Geografia e religião: reflexões a partir das noções de forma simbólica e habitus. **RA'E GA**, Curitiba, v. 27, p. 67-93, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/30417>. Acesso em: 24 jul. 2022.

KOZEL, S. Comunicando e representando: mapas como construções socioculturais. **Geograficidade**, Niterói, v. 3, p. 58-70, Set., 2013. <https://doi.org/10.22409/geograficidade2013.30.a12874>.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. México: FCE, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: resumo de cursos – psicossociologia e filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NOGUEIRA, K. **Cores, emoções e cartazes de cinema**: um estudo de respostas emocionais às cores utilizando o espaço afetivo. 2017. 91 f. Dissertação (Mestrado em Design) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2017.

OLIVEIRA, D. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, L. Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (org.). **Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba: EDUFPR, 2002, p.189-196.

OLIVEIRA, L. Percepção ambiental. **Revista Geografia e Pesquisa**, Ourinhos, v. 6, n. 2, p. 56-72, Jul./Dez. 2009. <http://vampira.ourinhos.unesp.br/openjournalssystem/index.php/geografiaepequisa/article/view/135/68>

RAMOS, E. **Bairros negros**: uma lacuna nos estudos urbanísticos um estudo empírico-conceitual no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia). 2013. 332 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

RELPH, E. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: HOLZER, W.; OLIVEIRA, L.; MARANDOLA, E (org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 17-32.

SEEMANN, J. Mapas e percepção ambiental: do mental ao material e vice-versa. **OLAM - Ciênc. & Tec.**, Rio Claro, v. 3 n. 1, Set. 2003, p. 200-223.

Disponível em:

https://www.academia.edu/187819/Mapas_e_percep%C3%A7%C3%A3o_ambiental_do_mental_ao_material_e_vice-versa. Acesso em: 24 jul. 2022.

SEEMANN, J. Tradições humanistas na cartografia e a poética dos mapas. In: HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 69-92.

SEEMANN, J. Mapas como biografias espaciais: explorando cartografias pessoais. In: SERPA, A. (org.). **Representação e Geografia**. Salvador: EDUFBA, 2021, p. 181-296.

SOUZA, M. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TRÍAS, E. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (org.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Liberdade LTDA, 2000. p. 109-124.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

VALLE, E. Neurociências e religião: interfaces. **REVER**, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 1-49, 2001. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_valle.pdf. Acesso em: 24 jul. 2022.

Recebido em 30 de abril de 2022
Aceito em 31 de agosto de 2022