

OS EVANGÉLICOS E AS PAISAGENS DO MEDO

Caê Carvalho¹

Resumo: Apresenta-se a constituição do bairro do Engenho Velho da Federação (Salvador-BA) pelo prisma da paisagem do medo para os evangélicos da Igreja Universal. A pretensão é mostrar, à luz da experiência religiosa, da experiência do sacro segundo o referido credo, como se molda a própria percepção do bairro como um espaço topofóbico e de sua paisagem como aterrorizante para o grupo em pauta. Nesta tarefa, será necessário explorarmos a religião enquanto forma simbólica, uma vez que, a partir da veste religiosa, a assumpção do credo estrutura um modo de atuação e de compreensão do mundo. E são justamente tais representações, aliadas à constituição material e simbólica do lugar, interpretando essa própria constituição, que conformam a paisagem do medo.

Palavras-chave: Paisagens do medo. Representações religiosas. Evangélicos.

THE EVANGELICALS AND THE LANDSCAPE OF FEAR

Abstract: Resumo: We present the constitution of the neighborhood of Engenho Velho da Federação (Salvador-BA) by the prism of landscape of fear to the evangelicals from Igreja Universal. Our goal is to show, in the light of religious experience, the experience of sacred according to that creed, how is shaped the perception of the neighborhood as a tophofobic space and its landscape as terrifying to the group in question. In this task, it will be necessary to explore the religion as symbolic form, since, from religion itself, the assumption of the creed structures a way of acting and of understanding the world. And it is such representations, allied to the material and symbolic constitution of place, interpreting this very constitution, that shape the landscape of fear.

Keywords: Landscape of fear. Religious representations. Evangelicals.

LOS EVANGÉLICOS Y LOS PAISAJES DEL MIEDO

Resumen: Presentamos la constitución del barrio del Engenho Velho da Federação (Salvador-BA) a través del prisma del paisaje del miedo para los evangélicos de la Iglesia Universal. La intención es mostrar, a la luz de la experiencia religiosa, la vivencia de lo sagrado según ese credo, cómo se configura la propia percepción del barrio como espacio topofóbico y su paisaje como aterrador para el grupo en cuestión. Para esta tarea será necesario explorar la religión como forma simbólica, ya que, desde el ropaje religioso, la asunción del credo estructura una forma de actuar y entender el mundo. Y son precisamente estas representaciones, aliadas a la constitución material y simbólica del lugar, interpretando esta misma constitución, que forman el paisaje del miedo.

Palabras clave: Paisaje del miedo. Representaciones religiosas. Evangélicos.

¹ Universidade Federal de Roraima, Departamento de Geografia, Boa Vista, Brasil, cae_garcia@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1112-6680>.

Introdução

A paisagem enquanto conceito e categoria de análise emergiu e se consolidou como uma das perspectivas da abordagem geográfica desde a constituição de nosso campo científico no século XVIII; em verdade, até mesmo antes, com os trabalhos de Humboldt, por exemplo (CLAVAL, 2004).

Contemporaneamente, diversos pesquisadores têm se debruçado sobre as paisagens do medo, temática ligada, sobretudo, às questões relativas ao crime e à securitização da sociedade no bojo das contradições e da marginalidade que o sistema capitalista engendra; num segundo eixo de pesquisa, se destacam os trabalhos acerca dos desastres socioambientais e da percepção do risco pela população.

Nosso artigo segue percurso um tanto particular ao explorar as experiências espaciais de um grupo evangélico, os membros da Igreja Universal do Reino de Deus. O medo, neste caso, não provém direta e tão-somente da violência urbana ou do caos socioambiental, mas das representações religiosas, da visão de mundo cristã à moda Universal que delinea a vida cotidiana de seus adeptos (e aqui, sim, se prestam interpretações acerca da violência). A paisagem do medo impregna o bairro do Engenho Velho da Federação (Salvador-BA) e atrela-se à cosmovisão religiosa.

Compõe o objetivo deste escrito compreender como se cristaliza tal sombria paisagem ao grupo em pauta, quais mecanismos e pressupostos (religiosos) vividos sustentam o bairro enquanto detentor de uma paisagem terrificadora. Entender a experiência religiosa é, igualmente, um requisito indispensável nesta empreitada.

Assim, procuramos analisar as qualidades materiais e simbólicas da paisagem, como foram produzidas e como se sustentam seus significados socioculturais (COSGROVE, JACKSON, 2007). O que nos propomos é articular a significação e percepção da paisagem a um tema que, na ciência geográfica, ainda não é de todo explorado, qual seja, a dimensão espacial da experiência religiosa, a dimensão do vivido, do credo vivido.

O presente tema é extensão das problematizações na área da Geografia da Religião que apresentamos em nosso livro (CARVALHO, 2022a) e, com este artigo,

pretendemos sanar esta lacuna. No referido livro debatemos a dimensão espacial da experiência religiosa entre evangélicos e candomblecistas, e se o nosso foco repousa agora ao primeiro grupo, para efeito de contraste, teremos de fazer uma ou outra menção ao povo de santo.

Ademais, será ilustrado como a experiência desta paisagem termina por, em certa medida, reverberar na relação geral para com o mundo dentre os evangélicos; ou seja, veremos como tal experiência da paisagem matiza a relação destes evangélicos, de acordo com os auspícios fenomenológicos, do ser-no-mundo.

Além da presente introdução e da conclusão, mais três seções integram nosso artigo. Primeiro, discute-se a cosmovisão religiosa apregoada para a referida Igreja, apoiando-nos na concepção de Cassirer (1994) da religião enquanto forma simbólica.

Na segunda parte tecemos um olhar à constituição do Engenho Velho da Federação, pois o medo resguarda uma profunda articulação com a história do bairro e com seus dilemas atuais. À medida que a história do bairro é apresentada, primeiras incursões acerca da configuração do Engenho Velho enquanto espaço topofóbico, coadunando-se numa paisagem do medo, serão empreendidas.

Na terceira seção debatemos a experiência do bairro pelo prisma da paisagem do medo em toda sua vivacidade. Um medo que existe, conforme Tuan, na mente, mas que também é visceralmente palpável, cristalizado, defende o autor, no ambiente, em sua paisagem. De certo, esta unidade “interno”/“externo” que matiza o medo e a própria paisagem do medo nada mais faz que anunciar a unidade trajetiva que liga o ser e o espaço, ou meio, como denomina Berque (1985 apud HOLZER, 2008).

A religião enquanto forma simbólica: a cosmovisão da Igreja Universal

Nos fiamos na abordagem de Cassirer, pensando a religião enquanto forma simbólica. Qual atributo é, assim, conferido ao fenômeno religioso?

Para o citado filósofo, da religião à ciência, passando pelo mito e pela arte, tais formas simbólicas pautam a estruturação da realidade; através delas, e cada qual por sua particularidade, compõem-se os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana.

Não vemos a realidade, digamos, frente a frente tal qual um em-si absoluto que possa ser apreendido. Antes, ao invés de lidar com as próprias coisas, lidamos com o mundo técnico e simbólico que nós mesmos criamos.

E envolvemo-nos de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos (religiosos ou não) que não conseguimos ver ou conhecer qualquer coisa senão pela interposição desse “meio artificial”.

Tais formas simbólicas atuam como “lentes” diferenciadas em seus modos de enxergar, viver e representar a realidade; e, internamente, diferenciam-se entre si (por exemplo, o cristianismo e o candomblé evocam “mundos” quase que absolutamente contrários; as abordagens marxistas aportam outro crivo para compreender a realidade socioespacial frente à Geografia Teorética, noutro exemplo).

E qual é a representação de mundo, da vida, dos homens, do Bem e do Mal, da moral, pautada pela Igreja Universal? Que realidade a concepção cristã-(neo)pentecostal² impõe?

Analisando historicamente a transição do mito das sociedades “primitivas” para a criação dos sistemas religiosos monoteístas, Cassirer (1994, p. 96) afirma que o conflito de forças divinas e diabólicas decai de um casuísmo mágico para um nível moral: “[...] não há mais um único passo na vida cotidiana prática do homem que seja considerado insignificante ou indiferente. Nada pode ficar de fora no combate entre o poder divino e o demoníaco”.

O crescente apelo racionalista a partir do Iluminismo, entretanto, em muito relativizou a visão de que tudo na sociedade resulta de tal confronto; mas é justamente essa extremada polaridade entre Deus e o Diabo a conduzir tanto as pequenas causas do dia a dia quanto o próprio destino dos povos, das nações, que a vertente (neo)pentecostal traz em seu bojo.

Das pequenas causas: certa feita um evento musical ocorreria na Igreja, mas o músico adoeceu e o leitor pode imaginar quem agiu sorrateiramente para prejudicar as ações voltadas a Deus.

² Com a escrita utilizando o parêntese, “(neo)pentecostal”, queremos apontar certa unidade no movimento evangélico, o pentecostalismo (com suas igrejas surgidas, principalmente, entre o início do século XX até 1960) e o neopentecostalismo (igrejas surgidas nos anos 70). Há diferenças profundas entre ambos, das quais a Teologia da Prosperidade é a mais evidente, mas também similitudes, como a forma da pregação. Desta feita, há processos que atravessam essas duas correntes, por isso marcamos (neo)pentecostalismo, mas quando os fenômenos observados fizerem referência específicas a uma ou outra linha protestante, salientaremos, escrevendo pentecostalismo ou neopentecostalismo. Além, certa pureza inexistente na prática (pentecostais de um lado, neopentecostais do outro), influências mútuas se esparramam.

Das grandes causas: uma comitiva de pastores da Universal foi à Brasília no dia doze de outubro de 2015 para empregar uma oração e desamarrar o espírito maligno que provocou a crise na economia brasileira.

É a retomada de um cristianismo primevo, assentado no dom da cura, das experiências extáticas (o recebimento do próprio Espírito Santo) com manifestações de transe, glossolalias (o falar em língua desconhecida, celestial) a base da fé (neo)pentecostal.

Com um crescimento excepcional (a projeção é que a população evangélica supere a católica no Brasil a partir de 2032), assentado, sobremaneira, nas periferias das cidades brasileiras, a pregação neopentecostal ressoa, num contexto de miséria, tudo o que é necessário para se escapar das mazelas, do sofrimento, da angústia e, na esteira da Teologia da Prosperidade³, escapar mesmo da pobreza. Para tanto, uma simples – e única – saída: a vida com Cristo. E a vida com Cristo torna o mundo outro, afinal passa-se a ver e viver a vida de outra forma.

Questionar a fundamentação da realidade encabeçada pela forma simbólica da religião à luz da cosmovisão apregoada pela Universal é também responder, então, o que significa a vida com Cristo?

Toda religião se estrutura a partir de determinada metafísica a qual remonta à história do mundo e dos homens, num só compasso, ontologia e cosmologia (GEERTZ, 2008). E os símbolos religiosos, em suma, sua narrativa, extravasa(m) tal ontologia e cosmologia (CARVALHO, 2018). Mas também símbolos mais específicos cumprem o mesmo papel, uma espécie de metonímia para com o credo.

Na cruz, por exemplo, se evocam inúmeras facetas que compõem o *ethos* cristão – em suma, sua moral – numa íntima e evidente associação com a visão de mundo. Cristo foi mandado por seu Pai para redimir os pecados da humanidade, falha em seu ser e pecadora.

Estamos aqui na visão de mundo que já traz em si uma moral embutida, pois se vislumbra, então, agir dentro dos ditames eticamente válidos e se coaduna num *ethos*, o tom moral de um povo (GEERTZ, 2008).

A cruz também nos remete ao retorno de Cristo e o modo como se vê o mundo, a maneira pela qual os cristãos percebem e experienciam o mundo, se pautam na segunda passagem de Cristo pela Terra. E o retorno marca o juízo final e decide o

³ Concepção de que a vida na Terra deve ser abençoada economicamente, deixando para trás a abnegação pentecostal.

futuro entre aqueles que sobem ou não aos céus: a distinção entre os abençoados e amaldiçoados é fruto da vida moral dos sujeitos (CARVALHO, 2022a).

Vai se circunscrevendo a simbiose – uma tautologia – entre a percepção da realidade e a perspectiva religiosa, cada um tomando do outro a autoridade para sua prevalência.

E o que deve sustentar essa escolha moral da vida com Cristo? Que nos seja permitida a leitura do versículo 7:24 de Mateus empreendida durante um dia no qual acompanhamos o culto; se trata de uma passagem exemplar para mostrar o que procuramos evidenciar, onde veremos fortemente o caráter disposicional do credo, as representações religiosas e a estruturação/percepção de mundo:

todo aquele, pois, que ouve estas minhas palavras e as pratica, será comparado a um homem prudente que identificou sua casa sobre a rocha; e caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram com ímpeto naquela casa, que não caiu, porque fora edificada sob a rocha; E todo aquele que ouve estas minhas palavras e não as pratica, será comparado a um homem insensato que edificou sua casa sobre a areia; e caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram com ímpeto naquela casa, e ela desabou sendo grande a sua ruína (A BÍBLIA..., 1993).

O homem prudente é mais que prudente, é racional, pois vive de acordo com a única possibilidade lógica de viver; a razão e a lógica que guiam esse modo de vida se assentam numa rocha, a saber, os padrões morais da religião, no caso, as regras de Cristo.

Na liturgia (neo)pentecostal essa vida com Cristo é amalgamada pela noção do pecado, ou seja, do não pecar. Este é o ponto basilar no qual se constrói a pregação e acaba por conduzir a vida de seus fiéis: o pecado é um eixo tão fundamental quanto o próprio Cristo e, assim, privilegiamos a própria dimensão sacra do credo (GIL FILHO, 2008) que deve ser buscada no estudo da experiência religiosa.

O caráter sacro se evidencia na própria mitologia religiosa, das verdades do divino. É justamente a mitologia⁴ que comanda as representações discutidas d'onde o pecado se decanta.

E devemos lembrar que, se o santo faz referência ao mais alto, aquilo que não pode ser tocado e sequer visto (Deus nunca revela sua face aos seus profetas...), o sacro pode ser almejado, manipulado e destruído. Porém, o sagrado também pode fazer referência a “algo execrável que deve ser rechaçado. Sagrado pode chegar a

⁴ Neste contexto nos referimos à mitologia como a narrativa da religião e não ao que postula Cassirer (diferenciando-a da religião) ou o senso comum (posto como fantasioso) em relação ao mito.

significar ‘execrável, condenável, sinistro’ (assim como o *sacer latino*)” (TRÍAS, 2000, p. 121). A negação do espaço, do mundo – esse ente execrável – é tão sacra quanto a vida com Cristo e ambos não se dissociam nessa busca à salvação (pessoal), o fim último e único apontado pelo cristianismo (CARVALHO, 2018).

E a saída para livrar-se do mal, do pecado, é dupla. Primeiro, é uma negação de si, o que seria, segundo o grupo estudado, a própria definição de ser cristão, “esvazia-me do meu eu, Senhor!”, clama o Pastor. Segundo, é também uma negação do mundo, afinal, como alicerça a Bíblia, *o mundo jaz no maligno*: a vida futura – a única que importa – depende do abandono da Terra, pois esta nada mais é do que fonte de distrações e tentações, leia-se, do pecado. Deve-se abstrair-se do mundo para a vida com Cristo (CARVALHO, 2022b).

As duas negações, importa dizer, se retroalimentam: ao esvaziar-se de si, ao negar a si, o mundo perde significação porque ele não mais importa; e, ao negar o mundo, se cumpre o aborto do eu, afinal, como há muito já pauta a Geografia Humanista, é na relação ser-espaço que nossa subjetividade, aquilo que somos, se conforma. Cortado do mundo, o esvair do Eu, cumpre-se o intento cristão.

Quando se evoca uma negação do mundo, está-se falando, essencialmente, de uma experiência de mundo; poderíamos dizer tratar-se de uma forma do habitar (HEIDEGGER, 2012) que anseia, em verdade, pelo encerramento da abertura ao mundo, uma negação do próprio habitar – o habitar entendido como o fundamento ontológico de que, para ser, há uma irremediável e inarredável relação entre nós humanos e a Terra (HEIDEGGER, 2015) e, mais exatamente, uma exterioridade (uma abertura) do ser às possibilidades de ser, em suma, ao mundo (HEIDEGGER, 2012).

Aqui se insinua em nossas reflexões um problema teórico-metodológico, uma vez que compreendemos a religião em seu cariz representacional a partir das formas simbólicas e a experiência de mundo a partir do ideário fenomenológico heideggeriano.

O problema teórico-metodológico é conduzir nossas reflexões a partir de projetos filosóficos que se contrapunham, como se evidencia já no debate entre Cassirer e Heidegger em Davos e nas análises que ambos os autores fizeram de seu antagonista em obras posteriores (GORDON, 2005).

Ainda que se possa encontrar pontos em que se cumprem uma aproximação (como na importância da análise do mito ou na importância da linguagem, por exemplo), os pontos nodais de seus projetos são deveras contrastantes.

Enquanto Cassirer assevera o espírito livre e sua espontaneidade como esteio ontológico (de onde adviriam as formas simbólicas), para Heidegger, avesso ao transcendentalismo kantiano, o fundamento da analítica deveria se constituir no processo de desdobramento da própria existência (descartando categorias *a priori*), de onde se destaca a análise sobre o ser-lançado e disposto (no mundo) em nossa cotidianidade (HEIDEGGER, 2015).

Com centros nevrálgicos particulares, diferenciações teóricas, metodológicas e mesmo políticas, emergem. Por exemplo, se Cassirer concebe o mito como uma forma simbólica a ser superada na história da edificação do espírito humano (posto, digamos, sua limitação enquanto representação da realidade), Heidegger enxerga no mito um elemento fundamental não apenas para analítica existencial (por conta da não absorta complexidade dessas sociedades), mas como ponto de balança a ser visado pela sociedade moderna, pois marcava um momento de decisão no qual o ser recuperava sua base primordial⁵ sucumbida e esquecida no liame da era técnica.

Com esses cortes abissais, como empreender uma reflexão que se alicerça junto à obra desses autores? No âmbito filosófico se encontram reflexões que caminham neste sentido (MERGULHÃO, 2022) e, na alvorada da Geografia Humanista nos anos 70, tal relação já poderia, igualmente, ser vislumbrada (TUAN, 1976).

Ao nosso ver, as críticas recíprocas que Cassirer e Heidegger prestam um ao outro não invalidam, do ponto de vista de uma pesquisa empírica, como nos propomos, a acurácia de suas respectivas filosofias. Concordamos com Heidegger em sua afirmação quanto à questão do ser ter como ponto de partida um lastro ontológico prévio que lhe configure sustentação: a configuração da forma simbólica não é uma irreabilidade, porém é elementar uma prévia elaboração da totalidade estrutural ontológica-existencial que se funda na analítica do *Dasein*⁶ (HEIDEGGER,

⁵ “A instauração desse início se perfaz como uma ação violenta (*gewalttätig*) e decisiva (*entscheidend*) que abre um espaço do ser em meio à supremacia avassaladora e terrível do ente na totalidade. Para conformar o ente em seu ser, para dizer o que o ente é, o homem precisa tornar-se ele mesmo o que há de mais terrível e avassalador. O surgimento da história do ser revela-se, ao mesmo tempo, como ato político [...]” (FERREIRA, 2019, p. 97). Destaca-se que tal ato instaurador não implica em violência física, são, antes, “um dizer desocultador que reúne e condensa o ente em seu ser e que se revela de modo eminente no dizer poético (*Dichtung*), o qual inaugura a história do ser e traça o destino” (ibidem).

⁶ Indica a constituição ontológica do ser humano, traduzido ao português como ser-aí.

2015). Sem essa análise prévia, gera-se “um círculo vicioso do argumento, pois, tal ponto de partida (isto é, a existência de diferentes formas de configuração [das formas simbólicas]), não fornece nenhum fundamento ao seu ponto de chegada” (MERGULHÃO, 2022, p. 128) e, assim, se vela o fundamento de sua origem.

Em contra partida, inferimos como perspicaz uma crítica (dentre várias...) que Cassirer tensiona à Heidegger: não se deseja negar, conforme o anseio heideggeriano, a necessidade ou importância de uma análise ontológica, mas não se deve, entende Cassirer, compreendê-la como uma descrição de um ser absoluto – crítica, aliás, fundamental, também endereçada por Merleau-Ponty (1990) à Heidegger pelo acento de sua oposição entre o ôntico e o ontológico, quando o mais interessante seria a articulação entre essas duas pesquisas.

Mas, nesta contenta, como anunciamos, mesmos as críticas mais ferinas não anulam as reflexões subjacentes empreendidas por estes autores em seus projetos filosóficos. Se seu emergir é infundado, conforme Heidegger, as formas simbólicas – de fato e ainda assim – são, admoestamos, elemento fulcral do viver humano. A filosofia das formas simbólicas, pois, nos é passível de apropriação.

Por outro lado, a filosofia heideggeriana, se explicita suas bases ontológicas, recai, por vezes, numa concepção (quase que) formal do ser e do mundo. Como comentamos em outro texto, “exemplo disto é que a noção de mundo é frugal à obra *Ser e Tempo* e, ainda assim, emerge como indiferenciado, não tematizado nos horizontes possíveis das situações *experienciadas*” (CARVALHO, 2022c, p. 4, grifo do original); mas isto, de forma alguma, invalida a relação entre ser e o mundo balizada pelo seu sistema filosófico e também nos foi passível de apropriação para pensarmos, na esteira da Geografia Humanista, a dimensão da experiência do mundo.

Entrevemos, assim, a possibilidade de fundamentar nosso escopo teórico a partir dos dois autores, embora reconheçamos as contraposições basilares de seus pensamentos. E não buscamos, exatamente, um meio termo ou a possibilidade de traduzir a linguagem de um autor pelo outro; aliás, os dois, em Davos, negavam a possibilidade de tal nivelamento. Mas, também no referido debate, menos ferino e mais conciliador, Cassirer⁷ vislumbra, ao menos, um solo comum:

Asseveramos que aqui pisamos em um solo comum [através da linguagem]. E, apesar de todos os enganos, não ficaremos confusos com essa reivindicação. Isto é o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito

⁷ Estamos nos valendo da tradução de André Perez (2022), publicada na revista *Cadernos de Filosofia Alemã*, para o debate originalmente presente no livro *Gesamtausgabe Band III – Kant und das Problem der Metaphysik*.

objetivo. Do *Dasein* é tecida a linha que, através do *médium* de tal espírito objetivo, nos conecta novamente com outro *Dasein*. Acredito que não há outro caminho de *Dasein* para *Dasein* a não ser através deste mundo das formas [simbólicas]. Há esse fato. Se não houvesse, então eu não saberia de que modo poderia haver algo como um entender mútuo.

Entrevemos, assim, a possibilidade de fundamentar nosso escopo teórico à luz destes dois autores. Seguindo Cassirer, assumimos a relação ao mundo mediada pelas formas simbólicas e, com Heidegger, vislumbramos a abertura ao mundo – de onde emanam as próprias formas simbólicas – a partir da analítica do *Dasein*.

Finalizado esse preâmbulo teórico, passamos à constituição do bairro em tela.

O Engenho Velho da Federação

Segundo M. Lopes de Souza (1989), o bairro é uma forma urbana que, em seu conteúdo, converge uma matriz composicional, interacional e simbólica. Enquanto a composição concerne à formação de classe e à morfologia espacial, a faceta interacional refere-se às relações intersociais em seu interior; já a simbólica, por seu turno, está atrelada à imagem de dada localidade intraurbana, sua representação e identidade fomentada através de um espaço vivido e percebido pela coletividade.

Desta maneira, o bairro baliza a esfera do vivido neste amálgama entre identidade, classe e espacialidade. É este conjunto que vamos explicitar à forma urbana do Engenho Velho da Federação e são estes constituintes – interpretados à luz das representações, da cosmovisão religiosa – que tornam o citado bairro como um espaço topofóbico para os evangélicos e detentor de uma paisagem do medo.

No início do século XIX a Bahia experimentava sua época áurea na produção da cana-de-açúcar e apresenta a pujança do desenvolvimento ferroviário, auxiliando na promoção dos vínculos entre o Recôncavo e Salvador, principal porto brasileiro. Esse conjunto de circunstâncias favoráveis ao fortalecimento do papel metropolitano da capital baiana é refletido na demografia da cidade, quando a população, ainda no século XIX, multiplica-se por cinco (em 1805 a população era de apenas 45 mil habitantes, passando para 206 mil em 1900 [SANTOS, 2008]).

Assim, esse elevado número de imigrantes reverbera “na paisagem pelo alargamento do quadro urbano, que estava mais ou menos imutável desde a primeira

metade do século XVIII” (ibidem, p.46). Surgem, pois, os bairros que passaram a abrigar a população abastada da cidade e os periféricos, o caso do Engenho Velho da Federação.

Antes disso, certamente, o Engenho Velho, de certo modo, já existia, era uma fazenda para plantação da cana, contando com uma população negra escravizada. Há, historicamente, uma relação visceral entre o bairro, o povo negro e os valores dessa população, o que inclui, fundamentalmente, os valores religiosos.

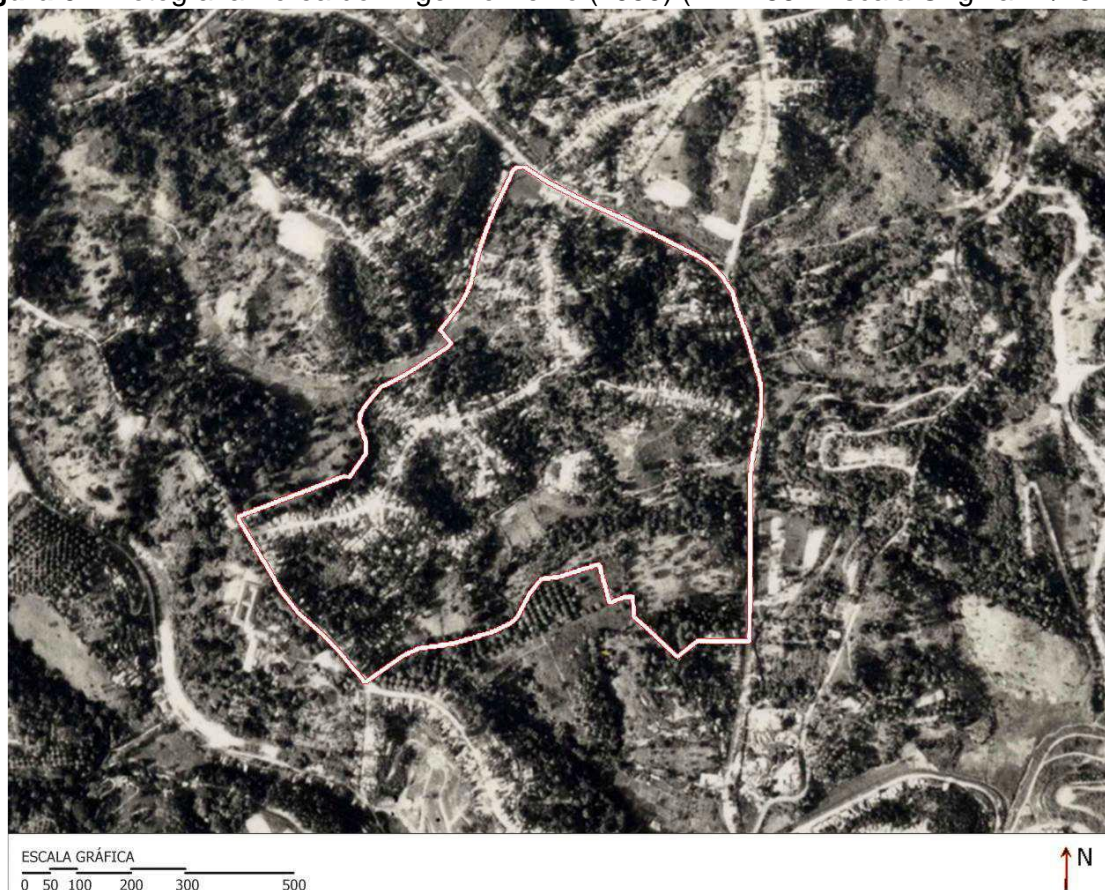
Se desde o tráfico negreiro os cultos às divindades africanas se faziam presentes, o primeiro terreiro devidamente estabelecido no Engenho Velho (Terreiro do Bogum) data do ano de 1855 em virtude das perseguições decorridas do processo de limpeza étnica. Esse processo, ocorrido em diversas cidades brasileiras, se fizera presente nas mediações do antigo centro urbano de Salvador, disparando a mudança de endereço do referido terreiro.

Dois elementos são destacáveis deste processo: (1º) muitas vezes os terreiros antecedem a urbanização nas periferias e (2º) os mesmos se configuram enquanto matriz para o desenvolvimento de diversos bairros de Salvador, como o fora com o Engenho Velho da Federação.

Esses dois pontos estão em ressonância mútua e a estruturação do bairro resguarda os valores da cosmovisão africana. Assim, “os terreiros produzem um conjunto de ideias [...] cujo o rebatimento no bairro, um bairro negro”, é fundamental à “compreensão da formação do Engenho Velho” (RAMOS, 2013, p. 97).

Até os anos de 1960, o lugar ainda era pouco habitado, conforme se notabiliza pela Figura 01 disposta a seguir, e seus núcleos se organizavam em torno dos terreiros.

Figura 01- Fotografia Aérea do Engenho Velho (1959) (Nº 4186 - Escala Original: 1/25.000)



Fonte: RAMOS, 2013.

“Vem um candomblé com um, dois, três pais-de-santo, umas galinhas, um bode... surge uma quitanda e aí começa a povoar [...]. Candomblé povoa [...], Candomblé é uma grande família [...]”, relata um entrevistado (ibidem, p. 70). Os terreiros funcionam, então, como polarizadores e base de sustentação do incipiente bairro, atraindo outros candomblecistas ou pessoas sem vínculo religioso, mas que, pelas relações de amizade e/ou casos de necessidade financeira, “se integraram às áreas e aos princípios do terreiro” (ibidem, p. 71).

A partir de 1940 há outro grande crescimento demográfico em Salvador (com a estabilização na economia cacaueteira no litoral sul do estado que, assim, parou de atrair a mão de obra interiorana) e, em apenas uma década, entre 1940 e 1950, a cidade recebeu um excedente demográfico de 126.792 pessoas, entre os quais os imigrantes representavam 70% (SANTOS, 2008).

Pouco antes desse surto demográfico, entre as décadas de vinte e quarenta do século XX, vê-se uma melhoria do sistema de transporte com a abertura de grandes vias e o advento do transporte público, permitindo novas tramas na cidade que assim se espalhava. Assim, o bairro vai cada vez mais se adensando e seus primeiros núcleos atuam como polos de atração à população pobre. Num curto espaço de tempo, dezessete anos, o bairro vai delineando os contornos de sua forma atual, como ilustra a Figura 02 em oposição à anterior, diminuindo sensivelmente a área verde com a chegada dos novos residentes. A Figura 03, por sua vez, data do ano de 1998 e nos traz, finalmente, uma configuração urbana muito próxima da realidade atual do Engenho Velho da Federação, principalmente com relação ao adensamento urbano.

Figura 02- Fotografia Aérea do Engenho Velho (1976) (Nº 2259 - Escala Original: 1/8.000)



Fonte: RAMOS, 2013.

Figura 03- Fotografia Aérea do Engenho Velho da Federação (1998) (Nº Fx 26A - Escala Original: 1/8.000)



Historicamente enraizado no lugar, os terreiros foram basilares para o nascimento e a vida do Engenho Velho da Federação. E continuam a fazer parte, hoje, das representações e, pois, da identidade do bairro.

O leitor pode imaginar como isso é sentido, vivido e percebido pelos evangélicos que alicerçam, sob sua fé, a exclusividade do encontro com o divino. Calcado no monoteísmo, tudo que escape à lógica cristã protestante, excluindo até o catolicismo, é visto como pertencente aos males do mundo, quero dizer, como seitas demoníacas.

Isto recai particularmente sobre o Candomblé, tanto por fatores históricos de preconceito às religiões negras, como porque, ao pautar sua liturgia e visão de mundo na extrema polaridade Deus x Diabo, precisa-se apontar justamente onde mora o

Mal do mundo, no Outro, ainda mais se esse outro traz em sua estrutura religiosa elementos como “entidades” e sua incorporação, afora as oferendas ritualísticas.

A forma da paisagem do medo adquire seu primeiro contorno através do repúdio às religiões negras, em especial, ao candomblé. É a matriz identitária do bairro, a vertente simbólica apontada por Souza, que adquire relevo.

Devemos destacar que tal matriz identitária não é somente imaterial. E, definitivamente, não é etérea. Se fez presente desde a constituição do bairro: um dos valores cosmogônicos do candomblé é a ideia da indissociabilidade, do todo, do conjunto – e é isso que explica, por exemplo, a doação de parte de seu terreno às populações migrantes que faziam do bairro sua morada (inclusive, o Terreiro Tanuri Junçara doou parte de seu terreno à construção da Igreja Católica do bairro, a Paróquia da Santa Cruz). Ou seja, ela – a matriz identitária – reverbera concretamente na paisagem, mesmo nos corpos negros de sua população e, atrela-se, pois, ao referente interacional, às relações estabelecidas pela população no bairro.

E se tal matriz identitária impele ao medo, como veremos, ainda que este seja um estado de espírito e possa ser disparado pelo invisível, exus, caboclos e guias, é na unidade trajetiva entre o ser e o espaço que o medo emerge – e o “terceiro termo”, como coloca Holzer (1999, p. 162), a paisagem, é aqui fundamental:

[a paisagem], não é somente um ‘dado’ que será a forma objetiva do meio. Ela não é somente uma projeção que será a visão subjetiva do observador. A paisagem é um aspecto do produto fundamental que institui o sujeito enquanto tal, dentro do meio enquanto tal (BERQUE, 1985 apud HOLZER, 2008, p. 162-163),

Sedimentação de tempos histórico-sociais, a paisagem anuncia e amálgama, em si, o passado e o presente (mesmo o porvir). No Engenho Velho, em sua paisagem, vemos sua marginalidade social e econômica legada pela história, e vemos ainda outras marcas, como os terreiros que abundam e dão cara e cor ao bairro.

Se tais marcas da paisagem exprimem, digamos, um processo civilizatório, ela é também uma matriz, pois “participa de esquemas de percepção e de ação – isto é, da cultura – que canalizam, em um certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza, em outras palavras, com a paisagem do seu ecúmeno” (BERQUE, 1998, p. 85).

Além das cristalizações em suas formas, ou seja, de suas marcas, enquanto matriz nesta relação ser e mundo, a paisagem implica não só em sua percepção formal, morfológica, mas os sentidos que daí emergem nesta unidade ser/mundo. É o que Berque explicita com o termo *trajeção*, de que a percepção transita entre esses “polos” “como o movimento reversível (cíclico, mas não circular) de dar forma ao mundo” (BERQUE, 2004 apud HOLZER, 2008, p. 159) no qual, em nosso caso particular, as representações religiosas atuam com um papel ímpar.

Na articulação entre a estruturação religiosa e a configuração da paisagem em seus componentes materiais e simbólicos na esteira desta unidade trajetiva que enlaça o homem ao “ambiente”, o Engenho Velho emerge na penumbra de uma paisagem do medo.

Como destaca Holzer (1999, p. 153), para a Geografia, a paisagem está muito além daquilo que se observa pela vista, diz respeito à conjunção de elementos físicos, materiais e culturais, operando, dialeticamente, entre o homem e o meio. Bem além da visão, a paisagem “indica a inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social” (DARDEL, 2015, p. 32). A paisagem, pois,

se unifica em torno de uma tonalidade afetiva dominante [...]. Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferirmos, sua *geograficidade* original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização. Presença atraente ou estranha, no entanto, lúcida. Limpidez de uma relação que afeta a carne e o sangue (DARDEL, 2015, p. 31, grifo do original).

Veremos, doravante, tal presença, uma presença estranha para o caso evangélico quanto ao bairro do Engenho Velho que lhes afeta o sangue nesta relação trajetiva que impera entre o ser e o mundo.

Aqui retornamos e anunciamos uma vez mais essa cumplicidade de ser entre o homem e o meio vislumbrada na paisagem. E sob esta perspectiva, declara Holzer (1999, p. 166), “a paisagem é um conceito geográfico importante para o estabelecimento de identidades, de geograficidades [...]” propícias para serem desveladas.

Geograficidade denota a fundamental relação de abertura do homem ao espaço (do meio ao mundo) e, para nosso estudo, a paisagem do medo que veste o Engenho Velho só adquire significação nesta relação existencial entre ser e mundo.

Antes de discutirmos efetivamente a paisagem do medo no Engenho Velho, devemos trazer algumas considerações acerca de sua realidade social, precisar esse caráter de bairro social e economicamente periférico.

Com relação à renda, segundo os dados do Censo 2010, cujos valores referem-se ao valor do rendimento nominal médio mensal das pessoas ativas (indivíduos de idade igual ou superior a dez anos com algum rendimento), 89% dos trabalhadores possui renda média mensal de 1,7 salários mínimos, o que configura o bairro como de baixa renda (a parcela dos 11%, configurando a modesta classe média local, tem renda média mensal igual a três salários mínimos).

Mas isso é tão-somente uma média e, no geral, a pobreza e a densidade urbana fecundam o lugar. Reflexo direto disso é que a população que recebe menos de um salário, percentualmente, se equivale ao somatório daquelas que ganham entre 2-3 salários, 3-4 salários e acima de 4 salários (SANTOS, 2011).

E, neste contexto de pobreza, não somente a fé (neo)pentecostal encontra a possibilidade de ressonância, também o crime se alastra e o bairro apresenta, sobretudo desde de 2008 até os dias atuais, enormes conflitos por conta das disputas territoriais do tráfico de drogas. Este contexto de pobreza e violência também pesa à paisagem do Engenho Velho.

Os evangélicos e a paisagem do medo: topofobia e representação espacial

Para compreender a configuração da paisagem do medo, nosso primeiro objetivo é circunscrever, assim, o que é o medo.

Para Heidegger (2015, p. 427), “medo é ter medo *do que* ameaça” (grifo do original). Neste medo daquilo que é ameaçador, “o ter medo *abre algo* que ameaça” (ibidem, grifo nosso). Essa abertura é o medo *de e por*. É medo *por* si, pela temeridade de que algo possa lhe causar dano. É medo *de* algo externo⁸ que nos ameaça. Por conta dessas características, “pertence à constituição existencial e temporal do medo um *aguardar*” (ibidem, grifo do original).

⁸ Poderiam objetar: posso temer uma situação que não tem nada de extrínseca (o desemprego). Algo de mim para mim e que não é um transcendente que vem de fora e me ameaça; nestes casos, o que está em jogo é angústia e não exatamente o medo (HEIDEGGER, 2015).

Isso não quer dizer, entretanto, que simplesmente esperar por uma ameaça se configure como medo. Podemos esperar o pior desfecho para uma situação e ainda enfrentarmos-la sem um pingão deste estado de espírito.

Há a necessidade de algo mais: “medo é o nome que damos à nossa incerteza: nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito [...] para fazê-la parar ou enfrentá-la [...]”. (BAUMAN, 2008, p. 8). É daí, inclusive, que nasce a ansiedade, nesta ausência de resposta às possibilidades de ação. Isso insufla e faz nascer o medo. Ao seu lado, encontra-se o sinal de alarme, o estado de alerta (TUAN, 2005, p. 10-11).

Com essas considerações, é justo perguntar: como apreender o medo? Mais ainda: como apreender um medo que é, digamos, difuso, diluído no cotidiano, como se mostra para os membros da Universal?

O que nos permite afirmar que o Engenho Velho possa emergir como uma paisagem do medo? Para acessá-la temos que capturar, desvelar o constante estado de alerta a qual se sujeita e está sujeito o grupo evangélico, bem como sua correlata, a ansiedade.

Tuan (2005, p. 13-14) aponta duas experiências de medo que julga como das mais poderosas. Uma envolve o colapso iminente do seu mundo (da criança abandonada ao terremoto) ou colapso de si (das enfermidades à morte); a outra é a sensação de que a desgraça é personificada, de que as forças hostis possuem vontade própria, uma vontade maléfica.

Sem conhecer o movimento (neo)pentecostal brasileiro, Tuan (2005, p. 14) escreve: “antes que as modernas ideias científicas fossem conhecidas, as pessoas, ao que parece, em quase todas as partes, viam as forças da natureza como seres animados, como deidades e demônios, bons e maus espíritos”.

Mas a cosmovisão religiosa assentada na absoluta polaridade entre Deus e o Diabo torna o mundo uma vez mais o embate de forças mágicas, divinas e diabólicas.

Já mencionamos as grandes e pequenas causas onde os demônios atuam. Mas talvez seja distante demais, suave demais para que você, leitor, possa sentir o medo que ronda os evangélicos. Mas não se atreva a esquecer a astúcia do Mal, o “Diabo não brinca em serviço, espera uma brecha para destruir sua vida; o Diabo é psicopata, rapaz, fique aí brincando⁹”; então, esteja sempre atento e vigilante, cada dia e a cada passo que deres, pois o coisa ruim está a sua espreita.

⁹ Trecho de conversa informal com membro da igreja. No caso das entrevistas, traremos, em codinome, a identificação.

O Mal do mundo sintetiza os dois medos mais poderosos percorridos por Tuan, o medo da perda da vida e da desgraça personificada, comandada por forças transcendentais – “a bala perdida é guiada pelo diabo e atinge quem não tem Deus”, nos afirma o pastor durante um culto.

Apela-se aqui à realidade social do lugar, da violência decorrente das disputas territoriais do tráfico. Esse medo é também materializado na paisagem, sabe-se os locais que são “dominados”, onde se pode ou não se pode entrar, a hora que se pode ou não circular.

A configuração da paisagem do medo assolada pelo caos social comandado pelo Diabo é um pano de fundo sempre pressentido, ao qual se deve ter um olhar atento, mas nem sempre evidenciado em primeiro plano.

Para Tuan, as paisagens, e também as paisagens do medo, não são situações permanentes da mente, ligadas a segmentos imutáveis de nossa realidade e afloram, sobretudo, para os agentes em pauta, nos ápices dos conflitos entre grupos rivais, período no qual, mesmo com a certeza do livramento – porque com Cristo – muitos membros deixam de frequentar a Igreja no horário noturno (motivo de queixa, inclusive, por parte do Pastor). Se mais aguda nestes contextos, ainda assim não se desfaz de todo na vida cotidiana.

Se há uma relação entre a desgraça teleguiada e a violência urbana, sua síntese, sua conjunção, se matiza através dos terreiros de candomblé, que, na visão (neo)pentecostal, infestam o bairro: no carnaval não tem um terreiro que fica aberto, nos diz o Pastor em culto, uma vez que os sacerdotes do candomblé (supostamente) mandam seus demônios para destruir a vida das pessoas; aqui o Pastor conta outra história: ouviu dizer uma Mãe de Santo afirmar que iria fechar o terreiro para que os demônios pudessem causar as mais penosas lamúrias no período do carnaval.

E a emenda complementa o triste soneto, articulando, precisamente, o medo do candomblé e da violência: “pra quê eu vou sair um dia de carnaval, pra quê, gente, eu vou pra esse mundão lá fora, se eu tenho Deus? Fica em casa, pessoal”. Até aí, talvez, nada demais. Mas uma trágica e nova história nos é contada: um membro de uma Igreja comprou o abadá para um dia de folia. Advertido pelos pastores a não ir para o carnaval, ele disse ser a última vez, já que havia pago uma pequena fortuna para

brincar. Levou um tiro. Morreu. E, impossível esquecer, no carnaval não tem um terreiro que fique aberto...

A paisagem do medo ganha aqui seu componente simbólico, numa ação litúrgica extremamente eficaz, pois, ainda que de maneira velada¹⁰, os evangélicos associam o bairro às religiões de matriz africana. E, como já expressamos, isso não paira no ar ou só na mente dos evangélicos, os terreiros estão lá, suas festas ritualísticas fervilham, compõem – material e simbolicamente – a paisagem do bairro.

Vemos aqui o processo descrito por Cosgrove e Jackson (2007, p. 137), sendo a paisagem um “modo especial de compor, estruturar e dar significado a um mundo externo, cuja história tem que ser entendida à apropriação material da terra”. Nesta perspectiva, tomando a paisagem como “um dos elementos centrais num sistema cultural [...] como um conjunto ordenado de objetos” – uma espécie de texto, pontua Duncan –, age a paisagem “como um sistema de criação de signos do qual um sistema social é transmitido, reproduzido, experimentado e explorado” (DUNCAN, 2004, p. 106).

Precisamente, a paisagem e o próprio lugar adquirem centralidade no sistema sociocultural da Universal, pois sua formatação material e simbólica¹¹, interpretada e vivida à luz da cosmovisão religiosa, pauta uma série de signos (sintetizados sob o Mal) que validam na teoria e na prática o próprio sistema de fé e de crença da referida Igreja. Retornamos à tautologia que inferimos em Geertz (2008): a representação religiosa explicitando o real, o real vivido (sob a lente religiosa) na experiencição dos auspícios sacros da cosmovisão cristã-Universal.

Por conta desta tautologia, de seu caráter reificador da representação religiosa, a paisagem (do medo) se constitui para agir como ferramenta de poder: “tornando-se parte do dia a dia, do que é tido como dado, do objetivo e do natural¹², a paisagem

¹⁰ Em geral, os evangélicos não sabiam explicitar que identidade era essa, ou o faziam de modo vago (“uma identidade boa”). Nas conversas informais, entretanto, se notava como o bairro estava associado aos terreiros, o que era visto, diga-se, com pesar (CARVALHO, 2022b).

¹¹ Tentamos propor uma leitura da paisagem a partir de seus componentes simbólicos à luz das representações religiosas em correlação à sua composição material (da própria paisagem). Nesta perspectiva, procuramos estabelecer uma aproximação entre distintos aportes teórico-metodológicos, aliando o esteio humanista aos ensinamentos da abordagem crítica da Geografia. Para nós, isto não enseja uma antinomia e o próprio Cosgrove (2007), em artigo dos anos 70, apontava explicitamente a urgência de fazermos convergir as abordagens materiais às culturais-humanistas. Há, claro, a necessidade de se apontar teoricamente as possibilidades da citada correlação, mas, sem o espaço para desenvolver uma argumentação que a referende (para a qual seria necessário um outro artigo), citamos alguns autores que, em perspectiva similar, trilharam este caminho – como Schmid (2012) e Serpa (2019) – e, frente à limitação esboçada, nos contentaremos em evidenciar em linhas subsequentes onde as duas perspectivas nitidamente se alinham.

¹² O dado, o objetivo e o natural tendem, em nosso estudo, à unidade: expressam, no fundo, a vontade divina, pois até mesmo todo o “caos” é visto como parte necessária deste embate entre as forças do Bem e do Mal para, justamente, realçar, com o passo da fé pelo fiel, a vitória em Cristo.

mascara a natureza artificial e ideológica de sua forma e conteúdo” (DUNCAN, 2004, p. 111). Precisamente aqui a experiência da paisagem (pautando a matriz humanista) ressoa em dialética à sua fundamentação material-composicional e mesmo ideológica (fundamentando a matriz crítica).

Neste delineamento, podemos, inclusive, por em diálogo as asserções de Duncan e Tuan. Conforme alicerça o geógrafo sino-americano, “o estudo do medo [...] não está limitado ao estudo do retraimento e entrincheiramento; pelo menos implicitamente, ele também procura compreender o crescimento, a coragem e a aventura” (TUAN, 2005, p. 18).

Assim, ao insuflar o medo – sentido e experienciado enquanto manifestação de algo tão real quanto o corpo próprio – legitima-se não somente a força do Diabo, mas, em contrapartida, assevera-se a supressão desse medo com a vitória em Cristo. Realça-se, pois, a prevalência e necessidade desta instituição salvífica, da Igreja Universal, e, exatamente por isso, a paisagem, em sua forma e conteúdo, se presta a tal cunho ideológico, aproximando-nos das considerações de Duncan (2004). Estende-se o poder e a influência da Igreja, bem como pauta-se a vigilância moral constante de seus adeptos, afinal, devemos estar atentos com as “palavras, as ações, o vestuário, os prazeres, tudo” (Fábria), pois a vida como um todo, o mundo como um todo, é a brecha pela qual os demônios adentram na alma humana.

Ganha destaque, pois, o outro componente do medo (além da ansiedade), a necessidade da constante atenção, o estado de alerta por toda a vida, o que, por seu turno, caminha no sentido da própria ansiedade...

Nesse jogo de contradições, Deus e Diabo, o medo e a certeza do livramento, o reforço mútuo de ambos os lados, paradoxalmente, se mantém – e se mantém sem que os fieis, nessa tensão, enlouqueçam. E isso porque o medo é, de certo modo, dissipado pelo combate. Aparece aqui, sob à luz das representações religiosas, o que Tuan comenta acerca das possibilidades de crescimento e de coragem. Pois, diante de um mundo à mercê do Mal, para além do medo, resta-se a agressividade.

Frente ao medo, apenas nos resta o seu combate através de uma campanha agressiva contra o próprio Diabo. Pode ser realizada de maneira indireta, através das ações de evangelização, nas quais se busca levar a Palavra de Deus pelo bairro para

quem ainda não a conhece no intuito de lhes dar a possibilidade da salvação, como nos contou um recém-convertido: “o livramento do pecado foi o que eu encontrei na Igreja e é esse mesmo livramento que eu quero levar às pessoas [com a evangelização]” (Caio) – se Cassirer (1994, p. 50) prefere que definamos o homem como *animal symbolicum* em detrimento de *animal rationale*, para os evangélicos, seríamos o *animal peccatum*; pela presente colocação do entrevistado, uma vez mais, faz-se notar como o pecado é o solo fundamental da visão de mundo cristã-Universal, é por essa falta, por essa falha, que a vida com Cristo deve ser buscada – foi por isso, inclusive, que ele se sacrificou por nós na Cruz.

Essa luta contra o Mal pode seguir outro curso, enfrentar, um tanto quanto literalmente para os (neo)pentecostais, o próprio Diabo, materializados, no Engenho Velho da Federação, nos terreiros.

Como não poderia deixar de ser, neste percurso, abundam os conflitos inter-religiosos, que, muitas vezes, beiraram o confronto físico. Interessante notar que, nas entrevistas, as atitudes mais agressivas quase sempre remontavam ao outro, sem entrar no mérito das razões que estavam por detrás da ira nascida destes conflitos. Assim, apenas os entrevistados da Igreja comentaram os arranhões desferidos ao carro do Pastor, ou que entraram de forma violenta, os candomblecistas, na Igreja, jogando cadeiras no chão e proferindo gritos contra quem ministrava o culto; por outro lado, apenas o povo de santo citou as ações mais funestas empreendidas pelos evangélicos da Universal, dentre as quais se destacam o arremesso para dentro dos terreiros de panfletos evangélicos ou de lenços “santificados” com o Espírito Santo; de pararem exatamente na porta dos terreiros para abordar quem entrava ou saía pregando as palavras do sumo Senhor Jesus Cristo; por último, motivo de intensa briga e grande revolta se deu quando estes evangélicos retiraram dos postes os ojás (laços de panos brancos), símbolos referentes a Oxalá nas caminhadas em homenagem à própria Divindade. O desrespeito religioso atingia o ápice nesse dia, pois além de retirarem os ojás, a condução desse retirar já era agressiva, com os obreiros utilizando luvas, pois não podiam pegar em tais panos com suas mãos, pois se acreditavam estar tomados e contaminados pelo Diabo.

Transpassado por todos os lados por um mundo hostil e essencialmente maléfico, características muito bem encarnadas pelo próprio bairro do Engenho Velho, o horizonte só se constitui numa paisagem aterrorizante.

Também incide nessa representação topofóbica do bairro a Teologia da Prosperidade, pois se você tem fé há de se ter uma vida abençoada financeiramente e residir num bairro como Engenho Velho só pode ser o sinal de que sua fé não é, no fim das contas, verdadeira. É por isso que muitos evangélicos anseiam por se mudar, sobretudo os mais jovens¹³, pois trata-se de um espaço topofóbico, quiçá, no máximo, indiferente¹⁴, mas, de qualquer modo, um lugar que desperta medo, angústia e ansiedade. No Engenho Velho o Diabo parece mostrar suas garras com uma sanha maior – “eu tenho pressa em me mudar daqui”, assinala a adolescente Fábria.

Em contraposição diametralmente oposta, os candomblecistas, quer sejam os mais velhos ou os mais novos, vivendo a mesma realidade local, não pretendem mudar-se (10 entrevistados, não houve exceção). E, devemos dizer, se para os evangélicos o bairro emergia como indiferente ou essencialmente profano na acepção mais drástica que essa palavra pode ter, os candomblecistas o citavam como lugar de pertencimento, acolhimento, onde a identidade do bairro atravessava e se confundia com a sua própria identidade. A topofilia impera.

As últimas palavras de Fábria sintetizam muito bem a percepção do grupo evangélico, neste caso, específico aos jovens, acerca do que implica viver sob a insígnia de tal paisagem. Pressa, como relata, é ansiedade, ansiedade para deixar esta paisagem para trás. Como lembra Dardel (2015), o mudar-se é estar em busca de um lugar, um lugar para assentarmos nosso ser e repousar. Mudar-se é, então, levarmo-nos para outra base de sustentação, escolher um outro lugar para fincarmos nosso ser nessa relação existencial Homem-Terra.

Se queremos nos mudar é porque nosso lugar atual não satisfaz plenamente nossa existência (sobre a/na Terra), porque a experiência deste lugar e de sua paisagem entranha em nós sentimentos ruins, tristes, amedrontadores.

Nesta unidade trajetiva, o ambiente é, para jovens e adultos (mais àqueles do que para estes), avesso ao ser, até porque a salvação só se cumpre com o corte do mundo.

¹³ Em enquete com 17 jovens (entre 15-20 anos), apenas três pretendem permanecer no bairro.

¹⁴ Até quem afirmou “gostar de morar no bairro”, ao ser perguntada se o Engenho Velho possuía algum significado especial, respondia taxativamente: “pra mim, só mesmo a Universal” (Carmelita).

Talvez o leitor possa questionar, entretanto, que apresentamos um paradoxo: se, ao medo, se impõe a supressão do medo com a vitória em Cristo e a campanha contra Satã, como continuar a afirmar que o bairro se apresenta com uma paisagem sombria? No fundo, a pergunta que deve ser feita é a seguinte: como este medo difuso que pode referir-se a uma e todas as coisas se dissipa pela fé, mas não cansa de adensar-se outra e outra vez? Como explicar este medo que se desfaz apenas para reaparecer e tornar a desfazer-se continuamente?

Podemos explicar com a *Gestalt Theory* (MERLEAU-PONTY, 2017). Para que uma figura se torne concreta, é necessário um fundo sobre o qual a figura adquire seus contornos, se torna visível, discernível, mesmo real. A vitória em Cristo – a figura – apenas se impõe sobre um fundo constante, premente – o mundo. E por mais que, ao olharmos a figura, pela centralidade da figura, possamos até esquecer o fundo que lhe dá forma, ele está sempre presente, e é ainda mais visível se suas cores são vibrantes, ácidas e vivazes, como a Universal qualifica o perigo do mundo.

Se a fé matiza certa letargia, o que poderia sustar o medo, o estado de torpor da vitória em Cristo é sempre aquebrantado pela personificação do Mal, o fundo não cessa de querer se imiscuir à figura. A necessidade de retidão moral é eterna, sempre reforçada, pois, em um descuido, o Psicopata lhe tira a vida. Para os mais velhos e para os mais novos.

Não afirmamos que os evangélicos vivam sob a constância do medo a cada instante, a cada hora (da mesma forma que a população em geral do bairro possa sentir-se insegura por conta da violência, não se vive sempre neste estado), senão que seu elã é, justamente, o dissipar-se e o encetar-se sustentado pela mitologia religiosa frente à realidade local. Neste ensejo, sem dúvidas, a paisagem do Engenho Velho cumpre muito bem o papel de lembrar aos evangélicos os perigos do mundo e os meios para deles estarem afastados. Não é, exatamente, um paradoxo. Apenas, para que exista o refúgio, há de haver o caos. As trevas envolvem a luz.

O Engenho Velho da Federação, uma paisagem do medo.

Considerações Finais

Em nossa conclusão não apresentaremos a protocolar e lacônica síntese do que foi visto ao longo do artigo. Iremos reforçar um dos pontos que foi apenas marginalmente tocado, a prerrogativa de ser-no-mundo.

Vimos com Holzer (1999) como a paisagem institui sujeito e ambiente (meio é a palavra utilizada na esteira de Berque), os põe em relação na qual a própria paisagem é tanto um produto como um elemento de báscula desta relação entre sujeito e meio. É neste sentido que a paisagem evoca a prerrogativa de ser-no-mundo.

Na esteira da fenomenologia, ser-no-mundo quer indicar que o mundo é constituinte ontológico na fundamentação de nosso ser, incide mesmo sobre nós, o que Heidegger (2012, p. 126-127) explicita na seguinte asserção: “o homem é à medita que habita [a Terra] (grifo do original)”.

Ao recorrer à etimologia da palavra habitar, o filósofo encontra uma surpreendente relação com o modo de ser do homem. “Eu sou, tu és” significa “eu habito, tu habitas”. “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar” (HEIDEGGER, 2012, p. 127, grifos do original).

Podemos, a partir destas colocações, compreender o discurso de Dardel ao afirmar que a Terra é experimentada como base, “não somente ponto de apoio espacial e suporte material, mas condição de toda ‘posição’ da existência, de toda ação de assentar e de se estabelecer” (DARDEL, 2015, p. 40) através da qual vivemos a vida. É a Terra quem *estabiliza* a nossa existência (ibidem), mesmo quando dela só se quer estar apartada, como decorre dentre os evangélicos.

Neste contexto, o experienciar da paisagem, em nosso caso, da paisagem do medo, anuncia também uma relação geral de ser com o mundo.

E essa relação com o mundo é incrustada e mediada por e através do(s) lugar(es), pensado(s) como centralidade da vida (social) cotidiana, constituindo-se através de um feixe relações que reúnem objetos, pessoas, significados (SERPA, 2011).

Bem além do sentido trivial de mera localização, neste feixe, o lugar emerge em relação e dissonância de acordo com as configurações diferenciadas do seu entorno e enreda a trama da experiência intersubjetiva do espaço, “constituindo-se a partir das vivências cotidianas como um centro de significados onde experimentamos intensamente o que pode ser denominado de geograficidade [...]” (HOLZER, 2014, p. 282).

Abordar a geograficidade no encerramento deste artigo é interessante, pois traz em si todo o corpo teórico construído.

A geograficidade matiza o esteio da relação que mantemos com o mundo, podemos dizer, “empiriciza” a prerrogativa heideggeriana do habitar a Terra e enfoca o relacionamento dos indivíduos e grupos para com seus lugares. Está posta a costura entre ser e mundo através do lugar (CARVALHO, 2022c).

Quanto ao caso em estudo, pela cosmovisão religiosa, o bairro adquire uma significação iluminada pela forma simbólica da religião e, assim, o Engenho Velho emerge enquanto espaço (lugar) topofóbico e sua paisagem torna-se berço do medo.

A paisagem ressoa o lugar, o lugar constitui a paisagem.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Caê. Experiências religiosas e dimensão espacial. **Mercator**, Fortaleza, v. 17, p. 1-15, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.4215/rm2018.e17006>> Acesso em: 24 jul. 2022.

CARVALHO, Caê. **A dimensão espacial da experiência religiosa**: práticas e representações entre candomblecistas. Salvador: EDUFBA, 2022a.

CARVALHO, Caê. O espaço através da religião: percepções e representações espaciais entre candomblecistas e evangélicos. **Geografia**, Rio Claro, v. 47, n. 1, p. 1-27, 2022b. Disponível em: <<https://doi.org/10.5016/geografia.v47i1.16749>> Acesso em: 25 out. 2023.

CARVALHO, Caê. Geografia e ontologia: cumplicidade de ser entre sujeito e lugar, ser e espaço. **GEOgraphia**, Niterói, v. 24, n. 52, p. 1-16, 2022c. Disponível em: <<https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i52.a52209>> Acesso em: 25 out. 2023.

Bauman, Z. **A modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERQUE, A. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998, p. 84-89.

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

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, P. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004, p. 13-74.

COSGROVE, D.; JACKSON, P. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 135-141.

COSGROVE, D. Em direção a uma Geografia Cultural Radical. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 103-134.

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

DUNCAN, J. A paisagem como criação de signos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, textos e identidade**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004, p. 90-132.

FERREIRA, A. Origem, ontologia, mito e política em Heidegger e Cassirer. **Studia Heideggeriana**, Buenos Aires, v. VIII, p. 95-112, 2019. Disponível em: <<https://studiaheideggeriana.org/index.php/sth/article/view/33/88>> Acesso em: 25 out. 2023.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

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

GORDON, P. Myth and Modernity: Cassirer Critique of Heidegger. **New German Critique**, n. 94, p. 127-168, 2005. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/30040953>> Acesso em: 25 out. 2023.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 10^o ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HOLZER, W. Paisagem, imaginário e identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999, p. 149-168.

HOLZER, W. A tração: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008, p. 155-172.

HOLZER, W. Mundo e lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Orgs.). **Qual espaço do lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014, p. 281-304.

MERGULHÃO, A. O princípio e o fim. A contraposição entre Heidegger e Cassirer em Davos. **Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, v. 5, n. 1, p. 121-139, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.48075/aoristo.v5i1.28764>> Acesso em: 25 out. 2023.

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

MERLEAU-PONTY, M. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

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

SANTOS, M. **O centro da Cidade do Salvador**. Salvador: Edufba, 2008.

SANTOS, U. **Território, identidade e desenvolvimento social: a complexidade do Engenho Velho da Federação – BA**. 2011. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social) – UCSAL, Salvador, 2011.

SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 89-109, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2012.74284>> Acesso em: 25 out. 2023.

SERPA, A. Lugar e centralidade em um contexto metropolitano. In: CARLOS, A.; SOUZA, M.; SPOSITO, M. (Orgs.). **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Editora Contexto, 2011, p. 97-108.

SERPA, A. **Por uma geografia dos espaços vividos**. São Paulo: Contexto, 2019.

SOUZA, M. O bairro contemporâneo: ensaio de abordagem política. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 51, n. 2, p. 139-172, 1989.

PEREZ, A. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 22, n. 1, p.157-178. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p161-178>> Acesso em: 25 out. 2023.

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, Y. Humanistic Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 2, p. 266-276, 1976.

TUAN, Y. **Paisagens do medo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

NOTAS DE AUTOR

Caê Carvalho - Concepção e elaboração do manuscrito, revisão e aprovação da versão final do trabalho.

FINANCIAMENTO

A pesquisa original de mestrado (2014-2016) foi realizada sob o financiamento da FAPESB. As reflexões contidas no presente material são lastreadas em material empírico da referida pesquisa.

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Foi obtido o consentimento escrito das Figuras 01, 02 e 03, todas de autoria de Estela Ramos.

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

Não há conflitos de interesse, o presente autor não comunga de nenhuma religião em particular.

LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

HISTÓRICO

Recebido em: 04-02-2022

Aprovado em: 25-09-2023