



## GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, ESPAÇO SAGRADO E O CULTO DE CEIA: ALGUMAS ESPACIALIDADES DO PROTESTANTISMO BATISTA E DO PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO<sup>1</sup>

*Geography of Religion, Sacred Space, and the Lord's Supper: Some Spatialities from Baptist Protestantism and Assembly of God Pentecostalism*

**Clevisson J. Pereira**

Doutor em Geografia pelo PPGGeo/UFPR  
Professor do Curso de Geografia,  
Centro Universitário Campos de Andrade  
clevisson@hotmail.com

**RESUMO:** O presente trabalho, apoiado na categoria espaço sagrado, explora parte dos meandros da experiência religiosa protestante e pentecostal; principalmente aquelas que dizem respeito às espacialidades da prática cültica. Para tanto, se vale de duas comunidades religiosas diferentes – uma representada pela Primeira Igreja Batista de Curitiba e outra por uma congregação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Curitiba – no intuito de prover realidades distintas, mas que de certa forma partilham de um mesmo “momento ritual”: o culto de ceia. Assim, com base em uma “mesma” dinâmica religiosa – a do culto de ceia – este artigo estuda algumas espacialidades presentes nos “espaços sagrados” do culto batista e do culto assembleiano. A intenção do presente artigo é evidenciar como diferentes espacialidades, resultantes preponderantemente de distintas “teologias”, estruturam e dão o tom dos espaços de experiência religiosa de ambas as tradições de fé evangélica – identificadas nos momentos de culto, em especial no culto de ceia.

**Palavras chave:** Espaço Sagrado; Protestantismo; Pentecostalismo, Culto de Ceia.

**ABSTRACT:** This paper, based on the category of sacred space, seeks to explore some Protestant and Pentecostal religious experiences; mainly those which are related to the spatialities of the worship service practices. To do this, we take into consideration two different religious communities – one represented by the First Baptist Church of Curitiba and the other by a congregation of the Assembly of God in Curitiba – to provide distinct realities but, at the same time, showing a common “ritual moment” of both: the Lord's Supper. In this way starting with the “same religious dynamic” – the Lord's Supper – this work studies some spatialities present in the “sacred space” of Baptist and Assembly of God worship services. Our aim is to show how different spatialities, resulting from specific theologies, structure and shapes the spaces of religious experience of both evangelical faith traditions.

**Keywords:** Sacred Space; Protestantism; Pentecostalism; Lord's Supper.

---

<sup>1</sup> Versão modificada do trabalho apresentado no IV Seminário Religião e Sociedade: O Espaço do Sagrado no Século XXI, Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião – NUPPER, Curitiba, UFPR, 2011.

## INTRODUÇÃO

Na busca por elucidar como diferentes expressões religiosas ocorrem no espaço social, a Geografia Humana, através de um de seus campos de investigação – a Geografia da Religião –, se vale de conceitos e categorias para melhor compreender as diversas relações do fenômeno religioso. Sabendo que tal fenômeno ultrapassa os ditames do estritamente empírico, o geógrafo que se lança aos estudos da religião deve contar com teorizações capazes de abranger tanto as dimensões físicas como simbólicas. Nesse sentido as reflexões provindas da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer auxiliam na construção de uma Geografia da Religião mais abrangente.

Dentre alguns dos conceitos e categorias trabalhados pela Geografia da Religião, a ideia de espaço sagrado transparece como um dos mais cotados. Com a noção de espaço sagrado, fundada nas reflexões das formas simbólicas, distintas dimensões do fenômeno religioso são tomadas em seu viés espacial – espacialidades – e analisadas segundo sua estruturação na dinâmica da experiência religiosa.

Procurando entender de forma mais detida algumas das manifestações do Protestantismo e do Pentecostalismo, nos valem das reflexões e noção acima citadas para trilhar partes dos meandros da experiência religiosa evangélica; não de maneira comparativa, mas explorando diferenças, expomos algumas espacialidades destas expressões de fé.

Firmando a presente reflexão, nos valem de duas comunidades religiosas diferentes – uma representada pela Primeira Igreja Batista de Curitiba e outra por uma pequena congregação da Assembleia de Deus em Curitiba – no intuito de prover realidades distintas, mas que de certa forma partilham de um mesmo “momento ritual”: o culto de ceia – uma das cerimônias mais significativas do Cristianismo. Assim, com base em uma “mesma” dinâmica religiosa – a do culto de ceia – exploraremos algumas espacialidades presentes nos “espaços sagrados” do culto protestante e do culto pentecostal.

Nossa intenção é evidenciar como diferentes espacialidades, resultantes preponderantemente de distintas “teologias”, estruturam e dão o tom dos espaços de experiência religiosa de ambas as tradições de fé evangélica – identificadas nos momentos de culto, em especial no culto de ceia.

## A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E O ESPAÇO SAGRADO

A Geografia da Religião é um campo de estudos que desde a Idade Média, principalmente no âmbito teológico, se fez evidente (BÜTTNER, 1979). Embora tenha raízes históricas longínquas, foi em meados do século XX que se tornou ciência acadêmica. Com trabalhos substanciais de autores como Paul Fikeler (2008), Pierre Deffontaines (1948) e David E. Sopher (1967), a Geografia da Religião lançou suas bases respectivamente nos contextos alemão, francês e norte-americano. Mais recentemente trabalhos como os de Lily Kong (1990), Chris Park (1994) e Roger W. Stump (2008) vem contribuindo para o estabelecimento desta subdisciplina geográfica. No Brasil alguns autores – como Zeny Rosendahl (2002) e Sylvio Fausto Gil Filho (2008) – se destacam como expoentes nessa subdisciplina. Com vieses distintos, estes abordam o fenômeno religioso sob uma perspectiva geográfica que parte: i) das “formas religiosas já impressas na paisagem” e ii) das “dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico”, respectivamente (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.76).

Grande parte dos autores acima citados tem suas abordagens centradas mais nos aspectos físicos e empíricos do que simbólicos; assim, deixam muitas vezes de aprofundar discussões de suma importância no fenômeno religioso, como as relativas à subjetividade dos fiéis/adeptos. A perspectiva teórica da Geografia da Religião de Gil Filho (2007), que vê o homem como ser simbólico e a religião como integrante do universo de significados, tende a ter um foco mais voltado para as estruturas do conhecimento – estruturas estas que conformam a realidade, o universo simbólico –; sendo assim, se aproxima de uma abordagem mais subjetiva.

Valendo-se das reflexões da Filosofia das Formas Simbólicas do filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945), principalmente a sua compreensão de “homem simbólico” e sua noção de religião como forma simbólica (CASSIRER, 1994), Gil Filho teoriza sobre uma Geografia da Religião capaz de comportar tanto as materializações do fenômeno religioso como as significações simbólicas da religiosidade.

Dentre as suas reflexões, a partir de Cassirer, Gil Filho (2007, p.220) aponta para o conceito de espaço sagrado não mais vinculado estritamente à localização material; o aproximando muito mais de uma projeção simbólica da realidade religiosa.

Nesse sentido, o espaço sagrado poderia ser destacadamente uma conjunção de espacialidades da experiência religiosa; ao invés de unicamente ser uma base fixa locacional. Olhando mais detidamente a configuração do Espaço Sagrado, Gil Filho (2008, p.72-74) vislumbra três espacialidades responsáveis por sua conformação: a espacialidade concreta de expressões religiosas, a espacialidade das representações simbólicas e a espacialidade do pensamento religioso. A noção de espaço sagrado, fundado nestas bases, se mostra apto para abranger dimensões físicas e simbólicas do fenômeno religioso; pois, se constituiria pela conformação simbólica projetada por espacialidades específicas. Ou seja, o espaço sagrado seria o resultado da articulação de diferentes experiências religiosas.

Por esta perspectiva entendemos que o Espaço Sagrado não se refere apenas a um espaço localizável/um lugar, mas “diz respeito a uma série de experiências religiosas que conjuntamente estruturam a dimensão da esfera religiosa”. Dessa forma, o Espaço Sagrado pode ser visto de maneira mais abrangente, do que se fosse encarado simplesmente como um locus de manifestação, pois, “é configurado por certas dimensões não-materiais (simbólicas), que constroem as relações em seu meio, dando sentido ao ser e a realidade religiosa, tão ou mais importante que a própria localização do fenômeno” (PEREIRA; GIL FILHO, 2012a, p.11).

Com base nesta proposta teórica, de uma Geografia da Religião de base *cassireriana*, e que se vale da noção de espaço sagrado não como materialidade, mas como conformação de espacialidades, é que seguimos com a presente reflexão objetivando compreender algumas das distintas espacialidades do culto protestante batista e pentecostal assembleiano. Assim, cumpre-nos a partir de agora nos aproximarmos um pouco mais destas duas tradições religiosas.

## **PROTESTANTISMO BATISTA E PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO**

O Protestantismo pode ser considerado, de forma sintética, como um movimento religioso que surgiu no decorrer dos séculos XVI e XVII na Europa pós Reforma. Este movimento se destacou por sua proposta de “renovação evangélica” no meio cristão. Através das contribuições advindas, principalmente, de pensadores como

Martinho Lutero (1483-1546), João Calvino (1509-1564) e Ulrich Zwíglío (1484-1531), o Protestantismo não se reduziu a uma reforma cristã, mas sim se consolidou como uma nova proposta evangélica no meio religioso (BROWN, 2009, p.13); propiciando a ênfase em algumas temáticas como: a justificação pela fé em Cristo, a liberdade do indivíduo, a autoridade exclusiva das Escrituras, etc. (MCGRATH; MARKS, 2004). Algumas das tradições religiosas articuladas logo após a Reforma foram o Luteranismo e o Presbiterianismo; bem como o Metodismo, o Anglicanismo e também os Batistas (HINNELLS, 1984, p.208-209). O modo protestante primava por uma vida pautada pela leitura direta e não mediada da Bíblia, pelo cultivo de “uma ética racional de desempenho para contribuir para a glória de Deus” e por uma vivência moral “segundo os 10 mandamentos” (MENDONÇA, 2005, p.51). Dentre as Igrejas formadas no contexto da/pós Reforma Protestante, os Batistas figuram como uma das denominações religiosas mais representativas<sup>2</sup> do Protestantismo hodierno (BRACKNEY, 2009, p.41). Tendo emergido enquanto denominação no contexto Inglês do século XVII, e sofrido profundas mudanças no contexto estadunidense dos séculos XVIII e XIX, chegou ao Brasil através de missionários norte-americanos a partir da segunda metade do século XIX (MENDONÇA, 2008; OLIVEIRA, 2010a). Conservando características típicas do protestantismo histórico como “a autoridade exclusiva da Bíblia em matéria de fé, a salvação como obra exclusiva da graça de Deus, a explicação racional da fé como tarefa fundamental da elaboração teológica e a secularização do conceito de vocação” (WIRTH, 2009, p.31), a tradição batista se firmou em solo nacional.

Já o Pentecostalismo, ou movimento pentecostal moderno (COX, 2001, p.48), se apresentou de forma expressiva ao mundo religioso no final do século XIX e início do XX. O Pentecostalismo surgiu como uma “tendência nova”(?<sup>3</sup>) no meio cristão, procurando acima de tudo resgatar “antigas” experiências da comunidade apostólica do primeiro século (COX, 2001, p.47) – como, segundo os próprios pentecostais, o batismo no “Espírito” vivenciado pelos discípulos no dia de Pentecostes (CGADB, 2006, p.48-

---

<sup>2</sup> Com relação à ideia da denominação batista ser uma representante do Protestantismo, cabe destacar que algumas igrejas batistas entendem a sua tradição religiosa como algo desvinculado à Reforma Protestante; creditando a origem direta de suas Igrejas as comunidades primitivas neotestamentárias. Por isso defendem que suas Igrejas não seriam Protestantes (ABRAMS, 2007). Porém este ponto de vista é o menos recorrente e o que menos se sustenta historicamente (OLIVEIRA, 2010a, p.06).

<sup>3</sup> Para alguns adeptos, principalmente dentro do Pentecostalismo Clássico, existe a compreensão de que o “modo pentecostal” de Cristianismo existe desde a era apostólica; sendo em alguns períodos mais evidente do que em outros (OLIVEIRA, 2003).

50). Emergindo em um contexto muito específico, aragens norte-americanas, o pentecostalismo “nasce/toma corpo” dentro do protestantismo; porém, não só como uma influência ou tendência, mas como uma nova forma de religiosidade-espiritualidade (COX, 2001) – rompendo, em muitos aspectos, com protestantismo histórico. Desde seu início os pentecostais adotaram uma interpretação literal da Bíblia e uma prática marcada pelo que consideram ser experiência do “Espírito”, iniciada pelo batismo no Espírito Santo e confirmada principalmente pelo falar em “línguas estranhas” (glossolalia) (PASSOS, 2005, p.23-33). Com isso, trouxeram uma “nova experiência do sagrado” para o meio protestante. Embora outros movimentos tenham surgido de caráter semelhante, as “experiências pentecostais” se tornam distintivas no Cristianismo; principalmente segundo os próprios pentecostais (CPAD, 2006a). No Brasil o Pentecostalismo aportou nas primeiras décadas do século XX, com missionários estrangeiros – um italiano (fundador da Congregação Cristã no Brasil, 1910) e dois suecos (fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, 1911); que embora não fossem norte-americanos carregavam o “modo” estadunidense de religiosidade pentecostal (CAMPOS, 2005, p.108).

Uma das mais destacadas maneiras de visualizar algumas distinções entre protestantismo e pentecostalismo se dá na prática cültica. Valendo-nos da noção de espaço sagrado aliado a compreensão do que seja o culto cristão – em especial o “culto de ceia” – seguimos com o presente artigo buscando visualizar algumas espacialidades cülticas características de cada tradição religiosa. Embora tenhamos em mente que, segundo Almeida (2008, p.48-58), no cenário religioso atual ocorre certa “pentecostalização” da cultura religiosa em geral – ocasionando um crescimento da “religiosidade pentecostal”, em termos de influências teológicas e práticas, perceptíveis também em muitas Igrejas do Protestantismo Histórico – nossa pretensão na sequencia deste trabalho é clarificar algumas espacialidades que ainda se constroem de maneira distinta; não que sejam isentas de influências, mas que ainda resguardam certa característica peculiar.

## O CULTO DE CEIA E A NOÇÃO DE ESPAÇO SAGRADO

Tanto na vertente batista do protestantismo como na ramificação pentecostal assembleiana, como no Cristianismo como um todo, o culto aparece como uma das maneiras mais profundas da experiência religiosa. Composto por distintas dimensões, o culto destacadamente evoca uma religiosidade pessoal ao mesmo tempo em que firma uma vivência comum do grupo.

O culto é uma das manifestações externas da experiência religiosa (...). Relaciona-se tanto com a própria experiência subjetiva e individual quanto com a experiência comunitária de vivenciar a prática comum (...). Vivência religiosa coletiva parte do pressuposto de que as manifestações do grupo são conhecidas e interpretadas por todos os que participam a fim de que as formas de expressão manifestas naquele momento tenham um sentido único para todos os sujeitos envolvidos. Nisso encontramos a atribuição de sentido nos vários elementos que compõem esse tempo e espaço delimitado – gestos, danças, música, falas. (DOLGHIE, 2009, p.233).

Assim como o termo culto em sua origem latina “*cultus*” designa “veneração”, esta manifestação religiosa geralmente pode ser expressa como a mais alta reverência dedicada a uma divindade; no meio cristão, principalmente evangélico, o culto pode ser entendido como a própria adoração a Deus. Ou ainda, de forma mais contextual, como a reunião devocional de uma determinada comunidade de fé. Ou seja, pode também ser “o lugar têmico-espacial onde ocorrem, e se materializam, os procedimentos/práticas, as tradições e as ideologias religiosas” (PEREIRA; GIL FILHO, 2012b, p.9). Mais que um encontro comunal, “um culto é caracterizado como tal enquanto tem reunido, em um tempo-espaço específico, a realização de expressões religiosas distintas e significativas para o grupo sócio-religioso” (DOLGHIE, 2009, p.233-34).

Nesse sentido, o culto deve ser pensado tanto como uma promoção institucional como uma ação individual; visto que se expressa na junção do rito (em seu viés litúrgico e doutrinário) com a religiosidade pessoal (fé, crenças, experiências, etc.). O culto assim é uma performance de interação entre comunidade, instituição e fiel; que possui em suas entrelinhas tanto um impulso religioso individual como preposições teológicas denominacionais. Um bom exemplo disso pode-se verificar no chamado “Culto de Ceia” – também conhecido como “Ceia do Senhor”, “Santa Ceia”, “Comunhão” ou ainda “Eucaristia”.

O culto de ceia une claramente num mesmo contexto espaço-temporal o rito (ato), a liturgia (organização), a crença (teologia/doutrinas) e a religiosidade

(sentimento); é um misto de experiências vividas, distintas espacialidades, que culminam em determinada organização espacial – uma forma específica de *cultus*. Nesse sentido, a noção aqui proposta de culto, em especial o culto de ceia, pode ser aproximada à noção de espaço sagrado discutida acima – que ao propor espacialidades estruturantes na conformação do espaço sagrado, evidencia diferentes dimensões da experiência-espacial responsável pela coerência do momento religioso – pois ambas coincidem numa espécie de composição espacial da experiência religiosa.

Mais especificamente, para os dois grupos religiosos – batista e assembleiano – tomados no presente ensaio, o significado do culto de ceia é muito similar, se não for o mesmo<sup>4</sup>. Dentro do ideário batista vemos a “Ceia do Senhor” como “uma cerimônia da igreja reunida, comemorativa e proclamadora do Senhor Jesus Cristo simbolizada por meio dos elementos utilizados: o pão e o vinho. Nesse memorial o pão representa o seu corpo dado por nós no calvário e o vinho simboliza o seu sangue derramado” (SILVA, 2007, p.150). Na cosmovisão assembleiana a “Ceia do Senhor, que consiste no pão e vinho como elementos, é o símbolo que exprime nossa participação na natureza divina de Nosso Senhor Jesus Cristo (...) e profetiza sua segunda vinda (...); e isso foi ordenado a todos os crentes ‘até que ele venha’” (MENZIES; HORTON, 2005, p.92). Ou seja, para ambas tradições, o culto de ceia, além de comportar as diretrizes usuais de um culto cristão, possui um “ritual” que envolve o compartilhar do pão e do vinho; que tem por objetivo primordial lembrar as palavras ditas pelo fundador, sua morte, sua ressurreição, e seu retorno; bem como reafirmar a profissão e o compromisso de fé de cada participante junto à comunidade (SILVA, 2007, p.146-150; MENZIES; HORTON, 2005, p.97-100).

## **ALGUMAS ESPACIALIDADES BATISTA E ASSEMBLEIANA DO CULTO DE CEIA**

---

<sup>4</sup> Nesse sentido não seria oportuno entrar em discussões relativas às diferentes compreensões, no meio cristão em geral, do significado dos elementos da “Ceia” – no que diz respeito às questões da “transubstanciação”, “consustanciação”, “presença mística” ou “símbolo memorial”; visto que os dois referidos grupos religiosos esposam uma mesma compreensão vinculada à ideia de *memorial* (MENZIES; HORTON, 2005, p.97; SILVA, 2007, p.146).

Visando identificar algumas das espacialidades presentes em um culto/prática protestante batista e um culto/prática pentecostal assembleiana, para exemplificar a presente reflexão tendo em vista nossa aproximação entre as noções de culto e espaço sagrado, valemo-nos de duas reuniões realizadas uma pela Primeira Igreja Batista de Curitiba (PIB Curitiba)<sup>5</sup> e outra pela Congregação de Jardim São Carlos da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Curitiba (IEADC)<sup>6</sup>. Embora venhamos a nos valer de duas comunidades religiosas extremamente diferentes em vários aspectos, buscamos um mesmo “momento ritual”, evidenciado em seu *espaço sagrado cúlrico*, o ponto de partida para nossas proposições. Assim, focamos nossas interpretações nos baseando<sup>7</sup> no chamado “Culto de Ceia” promovido pelas respectivas comunidades.

Para as respectivas tradições religiosas o “Culto de Ceia” se refere a um memorial que pode ser traduzido como um momento singular, em um culto específico (mensal, no caso das duas comunidades), em que se relembram “a morte, ressurreição e retorno de Cristo”. Ou seja, o foco do referido evento é realizar momentos de adoração a Deus e isso através de um culto especial em que se promove o ato simbólico de “cear” – sendo este “ato de cear”, entendido pelas comunidades, como uma das duas ordenanças diretas feitas pelo próprio Cristo (SILVA, 2007, p.146-150; MENZIES; HORTON, 2005, p.97-100).

Nas duas comunidades a respectiva cerimônia se constitui basicamente em um compartilhar de “pão” e “vinho”, que ocorre geralmente na etapa final do Culto. Nossa proposta não é comparar as liturgias, com o foco neste “ato de ceia”, mas observar situações tangentes, no desenrolar do culto, que possam nos revelar “vestígios teológicos” característicos a cada denominação. Nesse sentido, poderíamos partir de

---

<sup>5</sup> A Primeira Igreja Batista de Curitiba – PIB Curitiba foi organizada em 1914, com nove membros presentes e um ausente. Do seu início até a presente data a respectiva comunidade centenária já contou com mais de 15 pastores e/ou missionários em sua liderança principal – sendo o atual pastor presidente (Paschoal Piragine Jr.) o seu décimo sexto líder –. A PIB Curitiba faz parte da Convenção Batista Brasileira e da Convenção Batista Paranaense. Atualmente conta com aproximadamente quase sete mil pessoas em seu rol de membros.

<sup>6</sup> A Congregação da Assembleia de Deus de Jardim São Carlos/IEADC é uma comunidade que iniciou suas atividades nos anos de 1960 – em 65 com reuniões de oração e leitura da Bíblia; e em 69 fundada/organizada como igreja com cinco membros . Do seu início até o presente, já passaram pela liderança da Comunidade mais de treze pastores-dirigentes; até o ano de 2010, a Igreja contava com aproximadamente 150 congregados, tendo um rol de 120 membros. Esta congregação faz parte da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Curitiba – IEADC, que por sua vez é ligada a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB.

<sup>7</sup> Inicialmente partindo da descrição provinda de Observações Participantes, mas, sobretudo, tendo como mote central a “teologia” expressa pelas bibliografias institucionais.

qualquer culto, inclusive cultos diferentes em cada comunidade, mas optamos por uma cerimônia “comum” a ambas, para minimamente ter um contexto similar.

### *Culto de ceia batista, um exemplo*<sup>8</sup>

O culto a ser descrito abaixo foi realizado em um domingo pela manhã – no primeiro semestre de 2011 – no período das 10h30 as 12h30, no templo principal da PIB Curitiba. Iniciou com uma oração proferida por um dos pastores líderes, pedindo a benção divina sobre o culto e sobre todos que ali estavam; clamando a Deus para que todos pudessem entender as mensagens proferidas. Na sequência, outro ministro assumiu a tribuna para conduzir a igreja em alguns momentos de louvor. Os cânticos entoados foram alguns hinos típicos do Hinário para Culto Cristão (HCC)<sup>9</sup>. O respectivo ministro conduziu a congregação em momentos devocionais através das canções. Ao final destes louvores o pastor que abriu a reunião assumiu a frente da igreja e deu início a outro momento do culto: a apresentação de crianças<sup>10</sup> e orações pelos pedidos de oração. A sequência do culto deu lugar a um hino instrumental, pondo em destaque uma grande orquestra. Logo em seguida assumiu o púlpito o pastor presidente, dando alguns informes sobre a dinâmica religiosa da comunidade. O referido pastor fez também uma explanação sobre as questões relativas às contribuições e dízimos e chamou a igreja para o momento de ofertório. Neste instante, novamente o ministro de louvor assumiu e, enquanto as pessoas se dirigiam até a frente do púlpito para depositar suas contribuições e dízimos, conduziu a comunidade em mais um momento de louvor. Ainda antes do instrumental da canção terminar, o referido ministrante convoca a comunidade a um momento de introspecção e faz mais uma oração de agradecimento. Terminando este momento de louvor, da-se início a um dos momentos mais solenes das reuniões protestantes: a pregação da “Palavra”. No momento da pregação, principal etapa do culto, o pastor presidente, assumindo a tribuna novamente, iniciou o sermão solicitando a todos que o acompanhasse em uma leitura bíblica. Assim que terminou a leitura, o

---

<sup>8</sup> Material de pesquisa, obtido via Observação Participante, integrante da tese de doutorado “Geografia da Religião e a Teoria do Espaço Sagrado” (PEREIRA, 2014, p.224-230).

<sup>9</sup> Hinário amplamente conhecido e frequentemente usado pela grande maioria dos Batistas.

<sup>10</sup> Segundo o próprio pastor que conduziu o respectivo momento e com base nas bibliografias institucionais, as Igrejas protestantes batistas não batizam crianças; pois acreditam que o batismo deve ser um ato consciente que representa sua confissão pública de fé em Jesus juntamente com arrependimento de pecados – o que no caso das crianças fica impossibilitado, visto que ainda não possuem consciência para tomar decisões sobre sua fé (SOBRINHO, 2010, p.26-33); porém, é costume dos batistas apresentarem os infantes diante de Deus, através de uma oração.

ministrante fez mais uma oração e iniciou sua homilia; que claramente versou sobre temas éticos e morais, além do caráter teológico-religioso. Após o sermão proferido, o próprio pregador conduziu toda a congregação a mais um momento oração em agradecimento a palavra pregada. Na sequência iniciou-se o cerimonial relativo a “Ceia”. Na frente do altar estava posta uma mesa com várias bandejas com pequenos “cálices de vinho” e pedaços pequeninos de pão. O pastor presidente chamou à frente todos os diáconos para auxiliarem na distribuição da ceia a igreja. Após uma rápida palavra explicitando a compreensão batista do significado da ceia, a palavra pastoral deu lugar a mais um louvor – entoado enquanto o “pão e vinho” foram distribuídos aos membros. Novamente à frente da congregação o pastor, com mais uma palavra explanatória sobre o referido ato de ceia, orou agradecendo a Deus pelo pão e solicitou que todos o comessem. Da mesma forma, explicando mais uma vez o significado do “vinho”, orou em gratidão e solicitou a todos que o bebessem. Após este momento, tendo como fundo um dos louvores cantados, o próprio pastor despediu a todos, finalizando a reunião.

#### ***Culto de ceia assembleiano, outro exemplo***<sup>11</sup>

Este outro culto que descrevo aqui ocorreu em uma noite de sábado – no primeiro semestre de 2009 – por volta das 19h e estendeu-se até aproximadamente às 21h30, na Congregação Jd. São Carlos/IEADC. O culto, em si, começou com a maioria dos que estavam presentes, ajoelhados, entoando clamores e orações. Em poucos minutos, a oração foi interrompida, e logo começaram alguns louvores – a princípio somente música instrumental. Após uma pequena oração conduzida por um dos líderes, iniciaram-se momentos de cânticos, com uma banda (com vários instrumentos de sopro), com hinos típicos da Harpa Cristã (HC)<sup>12</sup>. Na sequência, deu-se lugar a leitura bíblica e a mais orações; depois disso, novamente retornaram aos cânticos. Findo estes, iniciou-se um momento mais social, o pastor-dirigente deu alguns avisos de caráter sócio-religioso (atividades em que a igreja está envolvida) e, na sequência, fez a apresentação de todos os visitantes. A partir de então, o culto começava a se diferenciar dos demais tipos de culto, pois se iniciava o cerimonial relativo à “Ceia”. Em frente ao púlpito havia uma mesa com bandejas cheias de pequeninas taças com “vinho” e alguns

---

<sup>11</sup> Extrato de culto retirado do trabalho de pesquisa de Pereira (2009, p.56-59).

<sup>12</sup> Hinário comumente usado pelos membros das Assembleias de Deus no Brasil.

pães. Após mais uma leitura bíblica (capítulo 11 da primeira Carta do apóstolo Paulo aos Coríntios), exposição do texto lido (prédica) e mais algumas orações (para consagrar o pão e o “vinho”), os alimentos foram distribuídos para os membros da igreja. Enquanto o pão e o “vinho” estavam sendo servidos pelos diáconos, a igreja permanecia “louvando a Deus” com músicas. Tendo grande destaque os cânticos entoados por um coral misto que conduzia grande parte da congregação ao êxtase “espiritual” – evidenciado pela pungente sonoridade das “línguas estranhas” e dos “glória a Deus”. Assim que esta parte da cerimônia terminou, o culto encaminhou-se para o fim. Findo a distribuição da “ceia”, e passados alguns minutos, já com o clima mais “ameno” emocionalmente, o pastor dirigente convoca a todos a se colocarem em pé e juntos fazem a oração final; agradecendo a Deus pelo bom andamento da reunião.

Desde o início da cerimônia a atmosfera que parece envolver o ambiente, conduz os presentes a uma espécie de contemplação das coisas sobrenaturais. Através das músicas, e o que elas despertam na audiência, das citações das narrativas sagradas, dos momentos introspectivos, sempre há um tipo de convocação/apelo ao transcendental. Aparentemente, há uma busca por um estado de alma, em que os sentidos se desprendam das coisas materiais. Em todos os momentos do culto os congregados, em voz alta na maioria das vezes, glorificam a Deus; e constantemente o clima emocional atinge tal ponto que não é difícil ver pessoas chorando e falando o que os pentecostais chamam “Línguas Estanhas” (PEREIRA, 2009, p.59).

### ***Diferenças “teológicas”, diferentes espacialidades***

Se atentarmos para as descrições acima, juntamente com uma contextualização dos respectivos discursos e bibliografias institucionais, aliando também a noção de culto à de espaço sagrado como conformação simbólica, perceberemos que algumas espacialidades protestantes e pentecostais se diferenciam consideravelmente – como ações que valorizam o entendimento/compreensão, no primeiro caso; e no segundo, atuações que privilegiam mais o sentimento/emoção. Assim, ao identificarmos espacialidades características à cada reunião (performance cültica) descrita, surge-nos uma questão: quais seriam alguns dos possíveis fatores estruturantes que condicionam tais estratos da dimensão religiosa?

Nosso pressuposto é que em grande medida as diferentes espacialidades religiosas são conformadas por distintas teologias (conhecimento religioso/interpretações do texto sagrado). E nesse sentido, a fim de exemplificar nossa assertiva, nos deteremos em um dos principais pontos teológicos que diferenciam o protestantismo batista do pentecostalismo assembleiano: o Batismo no Espírito Santo (OLIVEIRA, 1983, p.5-7; LIMA, 1989, p.19-29). Então, a questão norteadora é: como concepções teológicas diferentes, acerca do Batismo no Espírito Santo, podem refletir espacialidades distintas na prática cültica protestante e pentecostal?

Embora tenhamos consciência da relação dialética entre culto (espacialidade religiosa) e doutrina (concepção teológica), principalmente por saber que o culto não se constrói totalmente submisso à doutrina, podendo evocar certa tensão entre as práticas cülticas, existindo até mesmo “a possibilidade de que a prática cültica seja desviante da doutrina e novos interesses religiosos surjam como práticas litúrgicas específicas” (DOLGHIE, 2009, p.237-38), pretendemos neste ensaio, devido sua pertinência à nossa proposta, enfatizar apenas um desses possíveis caminhos: a influência doutrinal/teológica na formação da espacialidade religiosa (prática cültica).

Para os batistas o “Batismo no/com Espírito Santo” se dá no momento em que a pessoa aceita/reconhece a Jesus como salvador; ou seja, no momento da conversão: “A ação inicial do Espírito Santo na vida das pessoas regeneradas torna-as batizadas no Espírito, passando a fazer parte do corpo de Cristo (a igreja invisível) e participam todos do Espírito” (SILVA, 2007, p.99).

A polêmica acerca do momento em que ocorre o batismo no Espírito Santo, se na ocasião da conversão ou posterior a ela, encerra-se com a seguinte declaração esposada pelos batistas: “O batismo no Espírito Santo sempre ocorre quando os pecadores se convertem a Jesus Cristo, que os integra regenerados pelo Espírito Santo à igreja” (SILVA, 2007, p.99-100)

Por este viés, o Espírito Santo tanto convence a pessoa de seu “pecado” quanto lhe habilita a partir da conversão a viver uma vida de “santificação”. Assim, necessariamente o fiel precisa compreender a mensagem (do culto, da pregação, etc.); pois só assim pode “julgar/decidir/entender” se aceita/reconhece a Cristo. Partindo deste viés, o culto protestante tende a tomar uma direção mais voltada para uma performance intelectual/mental (BARRERA, 2005, p.94) e didática/decisiva (VELASQUES FILHO,

1990, p.167); priorizando o raciocínio, no sentido do entendimento e compreensão da mensagem – pois, nesta perspectiva, a conversão acontece no momento em que se entende a mensagem de Cristo, ou seja, mediante reflexão. No contexto de um culto mais reflexivo se valoriza mais o entendimento; se voltando destacadamente para o raciocínio e compreensão da mensagem.

Com os assembleianos a compreensão do “Batismo no Espírito Santo” não está atrelada à conversão (OLIVEIRA, 1983, p.21); embora esta última seja uma prerrogativa para o respectivo batismo. Sendo uma das “pedras basilares da doutrina pentecostal” (OLIVEIRA, 1983, p.17; CGADB, 2006, p.49), o Batismo no Espírito Santo é entendido como uma etapa diferente e subsequente a da conversão (CPAD, 2006a, p.28, CGADB, 2006, p.48), em que se vivencia uma experiência mística-espiritual que tem como sinal/evidência o “falar em línguas estranhas”/glossolalia (CPAD, 2006b, p.29). Para os pentecostais assembleianos, “o dom de línguas é o meio sobrenatural através do qual o Espírito Santo leva o crente a falar uma ou mais línguas nunca antes estudada, portanto, estranhas àquele que a fala”. Desta forma o referido dom “nada tem a ver com a habilidade natural de se falar diferentes idiomas. Falar em línguas pela unção do Espírito Santo é ‘glossolalia’ e não ‘poliglotismo’. O dom de línguas está na esfera do sobrenatural” (OLIVEIRA, 1983, p.47).

Ainda com relação a experiência da glossolalia:

Seu sentido não está no conteúdo, mas no próprio fato de experimentá-la. Trata-se de algo incompreensível à razão. É um fato de emoção sem apelo ao intelecto. Ela adquire sentido no campo das emoções, e não no campo do exercício racional. Mais ainda, é preciso que a razão permaneça quieta, liberando o caminho para a fluência das emoções. A glossolalia é exatamente o oposto do sermão, não possui lógica nem estrutura, sua semântica não é gramatical, e assim por diante. (BARRERA, 2005, p.96).

Nesse sentido, não necessariamente o fiel, para vivenciar esta experiência, precisa compreender *stricto sensu* a mensagem (do culto); mas sim, sentir o “mover do Espírito”. Isto leva o culto pentecostal a uma performance mais “avivada e espiritualista”, que tende a valorizar mais a dimensão sentimental juntamente com a busca de experiências extáticas; propiciando certa atmosfera mística à prática cúlta. Nestes termos o culto é moldado para que se tenha o máximo possível de momentos

propícios à ocorrência de experiências “místicas e espirituais”, em especial a do “batismo com o Espírito Santo”; conforme nos revela a seguinte assertiva:

Não basta falar sobre o batismo com o Espírito Santo. Ao obreiro consciente da responsabilidade que Deus lhe confiou, compete também promover reuniões especiais de jejum, estudos bíblicos e orações, **tornando o ambiente propício** à busca do batismo com o Espírito Santo, a uma vida de renovação espiritual (OLIVEIRA, 1983, p.20, grifo nosso).

O culto pentecostal, assim, tende a voltar-se mais para experiências espirituais, valorando mais o “sentir o Espírito” ou o “mover do Espírito”; colocando em evidência o lado mais místico da religiosidade. De certa maneira a conversão não é entendida como a mais significativa “experiência” da religiosidade pentecostal, sendo muitas vezes preterida em relação à experiência extática do “Batismo no Espírito Santo”; que além de ser privilegiado, ocupa ao lado da pregação a centralidade do culto pentecostal (BARRERA, 2005, p.92).

\* \* \*

Com isso, temos que no culto protestante batista existe certa espacialidade religiosa mais envolta às questões do entendimento e compreensão das mensagens articuladas na prática cültica. Já no culto pentecostal assembleiano identificamos uma espacialidade religiosa configurada fortemente pelos sentimentos e emoção da experiência extática, principalmente da glossolalia. Ambas as espacialidades parecem sofrer uma ação conformadora da lógica doutrinal-teológica acerca do “Batismo no Espírito Santo”; cada uma a sua maneira: o protestantismo batista insistindo na conversão, por isso intelectualiza a prática do culto; e o pentecostalismo assembleiano assentando-se na experiência extática (pós-conversão) ambienta o culto de forma mais “místico-espiritualista”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se partimos da ideia de “tipos puros”<sup>13</sup>, focando uma espécie de forma ideal, do culto protestante e pentecostal, poderíamos identificá-los nos extremos de uma “gradação cültica” (Figura 1). Em que numa ponta teríamos o viés mais racional, mais próximo de uma atuação plena do intelecto, focada nas escrituras e na conversão. E por consequência, na outra ponta, teríamos uma perspectiva mais emocional, mais próxima de uma atuação sentimental, centrada primordialmente nas experiências extáticas.



Figura 1: “Tipos Puros” da Prática Cültica - Gradação Entre Extremos

Fonte: Adaptado de Barrera (2005, p.95)

Organização: O autor, 2011.

Esta perspectiva esposa a premissa de que existe certa incompatibilidade entre emoção e razão, tornando o exercício simultâneo de ambos algo difícil. E nesse sentido, a relação inversa entre emoção e razão parece ser predominante. Assim, conforme Barrera (2005, p.95), “quanto mais intensa a emoção, menores as possibilidades de refletir racionalmente a experiência”; ou ainda, no sentido inverso, “quanto mais racional a experiência vivida, menor será a emoção por ela provocada. As experiências emocionais intensas apenas passam a ser refletidas *a posteriori*”.

Na graduação de tipos ideais de culto, sugerida na figura acima, a *tendência* é que o modelo protestante se encontre mais próximo do viés racional e o modelo pentecostal se aproxime mais do viés emocional. É nesse sentido que também identificamos os “cultos de ceia”, do protestantismo batista e pentecostalismo assembleiano, analisados no presente ensaio. Essa disposição mais ou menos próxima do racional ou do emocional se evidenciou no *espaço sagrado cültico* devido as suas distintas espacialidades; que por carregarem específicos fundamentos teológicos

<sup>13</sup> À semelhança da metodologia weberiana usada por DOLGHIE (2009, p.239).

estruturadores – como o Batismo no Espírito Santo, por exemplo –, tornaram-se visíveis na performance do *cultus*.

## REFERÊNCIAS

ABRAMS, C. P. **A Brief Survey of Independent Fundamental Baptist Churches: What are their Beliefs and History.** 2007. Disponível em: <<http://bible-truth.org/BaptistHistory.html>> Acesso: 01.09.2010.

ALMEIDA, R. Os pentecostais serão maioria? **REVER** – Revista de Estudos da Religião, São Paulo, Vol.8, 2008, p.48-58.

BARRERA, P. Matrizes protestantes do pentecostalismo. In: PASSOS, J. D. (org.). **Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.** São Paulo: Paulinas, 2005.

BRACKNEY, W. H. **Historical Dictionary of the Baptists.** Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2009.

BROWN, S. F. **Protestantism.** 3rd Ed. New York: Chelsea House, 2009.

BÜTTNER, M. The Significance of the Reformation for the Reorientation of Geography in Lutheran Germany. **History of Science**, Vol.17, 1979, p.151-169.

CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, Vol.67, 2005, p.100-115.

CASSIRER, E. **Ensaio Sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana.** Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, [1944] 1994.

CGADB, Conselho de Doutrina da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. **Manual de Doutrina das Assembleias de Deus no Brasil.** 7ª. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

COX, H. **Fire From Heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century.** Cambridge: Da Capo Press, 2001.

CPAD, Casa Publicadora das Assembleias de Deus. As Doutrinas Bíblicas Pentecostais: Centenário do Movimento Pentecostal Mundial (1906-2006). **Lições Bíblicas – Jovens e Adultos.** Edição de Mestre. Rio de Janeiro: CPAD, 2006a.

\_\_\_\_\_. As verdades centrais da Fé Cristã. **Lições Bíblicas – Jovens e Adultos.** Edição de Mestre. Rio de Janeiro: CPAD, 2006b.

DEFFONTAINES, P. **Géographie et Religions.** Paris: Librairie Gallimard, 1948.

DOLGHIE, J. Z. Uma análise sociológica do culto protestante brasileiro: percursos e tendências. In: FERREIRA, J. C. L. (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro.** São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

FICKELER, P. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. **Espaço e Cultura**, Edição Comemorativa, [1947] 2008, p.7-35.

GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibplex, 2008.

\_\_\_\_\_. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da percepção e Cognição à Representação**: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

HINNELLS, J. R. **Dicionário das Religiões**. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

KONG, L. Geography and Religion: Trends and Prospects. **Progress in Human Geography**, Vol.14, No.3, 1990, p.355-371.

LIMA, D. S. **O Pentecoste e o Dom de Línguas**. Rio de Janeiro: JUERP, 1989.

MCGRATH, A. E.; MARKS, D. C. **The Blackwell Companion to Protestantism**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir**: a inserção do Protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

\_\_\_\_\_. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, Vol.67, 2005, p.48-67.

MENZIES, W. W.; HORTON, S. M. **Doutrinas bíblicas**: os fundamentos da nossa fé. 5ª. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

OLIVEIRA, J. **Breve história do Movimento Pentecostal**: dos Atos dos Apóstolos aos dias de hoje. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

OLIVEIRA, R. F. **A doutrina pentecostal hoje**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

OLIVEIRA, Z. M. Em Busca da Raiz Batista: diferentes teorias sobre quando, onde e como surgiram os batistas. In: JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira. **Batistas, sua identidade**. Rio de Janeiro: JUERP, 2010a.

\_\_\_\_\_. A Primeira Igreja Batista: a organização da igreja pioneira de toda a história batista. In: JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira. **Batistas, sua identidade**. Rio de Janeiro: JUERP, 2010b.

PARK, C. **Sacred Worlds**: an introduction to geography and religion. Londres: Routledge, 1994.

PASSOS, J. D. **Pentecostais**: origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEREIRA, C. J. **Geografia da Religião e a Teoria do Espaço Sagrado**: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. 285f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba: 2014.

\_\_\_\_\_. **Geografia da Religião e Espaço Sagrado**: análise de uma espacialidade pentecostal. 88f. Monografia. Departamento de Geografia, Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba: 2009.

PEREIRA, C. J.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, UFG, Vol.6, No.1, 2012a, p.1-31.

\_\_\_\_\_. Geografia da Religião, Espaço Sagrado e Pentecostalismo: análise de uma espacialidade pentecostal. **Relegens Thréskeia**, Vol.1, No.2, 2012b, p.1-16.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. 2ª. ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, [1996] 2002.

SILVA, A. S.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER** - Revista de Estudos da Religião, Vol.9, 2009, p.73-91.

SILVA, R. A. **Princípios e doutrinas batistas**: os marcos de nossa fé. Rio de Janeiro: JUERP, 2007.

SOBRINHO, J. F. **Eclesiologia**: a doutrina da igreja. Série Capacitação Cristã – nº3. Rio de Janeiro: JUERP, 2010.

SOPHER, D. E. **Geography of Religions**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

STUMP, R. W. **The Geography of Religion**: Faith, Place, and Space. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

VELASQUES FILHO, P. Protestantismo no Brasil: da Teologia a Liturgia. In: MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. (orgs.). **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

WIRTH, L. E. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, J. C. L. (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

Recebido: 21/05/2014

*Received*: 05/21/2014

Aprovado: 19/10/2014

*Approved*: 10/19/2014